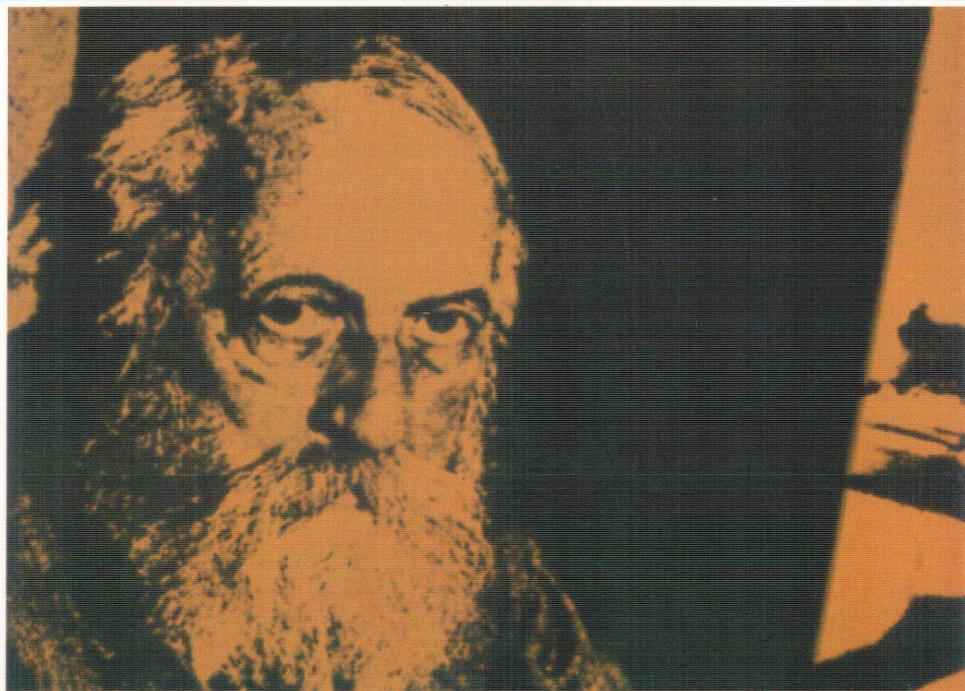


EU e TU



MARTIN BUBER

Introdução e tradução
NEWTON AQUILES VON ZUBEN

MARTIN BUBER

EU e TU

TRADUÇÃO DO ALEMÃO,
INTRODUÇÃO E NOTAS POR

NEWTON AQUILES VON ZUBEN
Professor na Faculdade de Educação da Unicamp

Produção editorial: Adalmir Caparrós Fagá

Titulo original: *Ich und Du*
S'a. ed. Lambert Schneider, Heidelberg, 1974

Tradução: Newton Aquiles Von Zuben

10ª Edição revista - 2006 — 3ª Reimpressão - 2009

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Buber, Martin, 1878 - 1965
Eu e tu / Martin Buber
Tradução do alemão, introdução e notas por
Newton Aquiles Von Zuben
São Paulo : Centauro, 2001

Titulo original: *Ich und Du* ISBN 978-85-88208-16-2

1. Deus — Conhecimento 2. Relacionismo 3. Vida
I. Von Zuben, Newton Aquiles. II. Titulo.

01-4235 CDD — 181-3

índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia judaica 181.3
2. Ensino : Filosofia 370.1

e 2009 CENTAURO EDITORA

Travessa Roberto Santa Rosa, 30— 02804-010 — São Paulo — SP

Tel. 11 — 3976-23 99 — Tel./Fax 11 — 3975-2203

E-mail: editoracentauro@terra.com.br

www.centauroeditora.com.br

Sumário

INTRODUÇÃO.....	5
PRIMEIRA PARTE.....	43
SEGUNDA PARTE	64
TERCEIRA PARTE	87
POST-SCRIPTUM	116
GLOSSÁRIO	125
NOTAS DO TRADUTOR.....	128

INTRODUÇÃO

O paradoxo é a paixão do pensamento; o pensador sem paradoxo é como um amante sem paixão, um sujeito medíocre. Martin Buber, por ter assumido o paradoxo tanto em sua vida como em suas obras, se apresenta como um dos grandes pensadores de nossa época. Sua mensagem antropológica constitui, sem dúvida, um marco essencial dentro das ciências humanas e da filosofia. A dimensão hermenêutica de sua obra sobre a Bíblia e sobre o Judaísmo faz de Buber um dos pilares que ainda sustentam toda a evolução contemporânea da reflexão teológica. Notável, e de relevante importância, foi o seu trabalho de tradução da Bíblia para o alemão, empreendimento este iniciado em colaboração com seu amigo Franz Rosenzweig e finalizado após a morte deste em 1929. Mais particularmente, a sua filosofia do diálogo, obra-prima de um verdadeiro profeta da relação (do encontro), situa-se como uma relevante contribuição no âmbito das ciências humanas em geral e da antropologia filosófica. Seus extensos e profundos estudos sobre o Hassidismo projetaram Buber ao mundo intelectual do Ocidente como exímio escritor e como o revelador desta corrente da mística judaica.

Entretanto, devemos reconhecer que a vasta produção de Buber ainda permanece desconhecida em nosso meio. A nosso ver, a atualidade de Martin Buber se fundamenta num duplo aspecto: primeiramente no vigor com que suas reflexões tornam possíveis novas reflexões. Embora pertencentes ao passado, elas "provocam" a ponto de exercer fascínio sobre aqueles que com elas se deparam; em segundo lugar, no comprometimento deste pensamento com a realidade concreta, com experiência vivida. Pensamento e reflexão assinaram um pacto indestrutível com a práxis, com a situação concreta da existência. Martin Buber representa um dos exemplos do verdadeiro vínculo de responsabilidade entre reflexão e ação, entre práxis e logos. Para ele a experiência existencial de presença ao mundo ilumina as reflexões. A fonte de seu pensamento é sua vida; sua existência é a manifestação concreta de suas convicções.

A crescente presença de idéias de Martin Buber se faz de um modo bastante marcante nos mais diversos domínios da cultura moderna. Seus estudos sobre a Bíblia e o Judaísmo tiveram uma influência decisiva na teologia

contemporânea, sobretudo na teologia protestante. Suas obras filosóficas têm influenciado várias das chamadas ciências humanas: psiquiatria, psicologia, educação, sociologia e toda uma corrente da filosofia contemporânea que se preocupa com o sentido da existência humana em todas as suas manifestações. A mensagem buberiana evoca no pensamento contemporâneo uma notável nostalgia do humano. Sua voz ecoa exatamente numa época que paulatina e inexoravelmente se deixa tomar por um esquecimento sistemático daquilo que é mais característico no homem: a sua humanidade. Sendo assim, a obra de Buber é fundamental para a abordagem da questão antropológica.

Esta mensagem humana, fornecida ao homem contemporâneo caracteriza-se por uma exigência de revisão de nossas perspectivas sobre o sentido da existência humana. A nostalgia que envolve uma conversão propõe um projeto de existência a ser realizado e não uma simples volta a um passado distante numa postura de mero saudosismo romântico. A afirmação do humano não é um objeto de análises objetivas, exatas, infalíveis, mas sim um projeto que envolve o risco supremo da própria situação humana da reflexão.

Não raras vezes o pensamento de Buber sofreu interpretações ambíguas, e até mesmo errôneas, que poderiam facilmente ser evitadas se se tivesse observado uma certa postura de abordagem exigida pela profundidade da obra. Martin Buber não é um pensador qualquer, não é um autor no meio de outros perfazendo um sistema de pensamento filosófico ou teológico. Há muita verdade na auto-caracterização de Buber como "*atypischer Mensch*" (homem atípico).

Como não se trata de uma construção sistematicamente elaborada, sua obra exige uma abordagem cuidadosa e criteriosa; os aventureiros à busca de soluções rápidas e receitas para crises existenciais poderão decepcionar-se logo nas primeiras páginas, desencorajados pelas ruelas austeras de um pensamento que várias vezes se manifesta por conceitos, frases e passagens obscuros.

Nossa intenção aqui é introduzir as principais idéias de Buber ao leitor que o desconhece ou o conhece através de breves citações. Não se trata de um trabalho exaustivo sobre o pensamento de Buber ou sobre a sua filosofia. Trata-se de uma introdução à leitura de *Eu e Tu* que ora apresentamos em tradução portuguesa. No entanto, como a nosso ver *Eu e Tu* é a chave de todas as outras obras de Buber, acreditamos que o leitor, após o conhecimento deste livro, poderá mais facilmente abordar qualquer estudo deste grande pensador.

A essência do pensamento buberiano revela-se, talvez mais do que a maioria dos outros pensadores, estruturada como um círculo. Isto decorre do

sentido que Buber deu ao comprometimento da reflexão como a existência concreta, ao vínculo da práxis e do logos. Tal comprometimento é uma das características principais do pensamento de Buber. No próprio nível da reflexão, pelo fato de a filosofia ser um desvelamento progressivo, seus esforços ontológicos aparecem necessariamente entrelaçados com reflexões práticas. Este aprofundamento filosófico anseia sem cessar um ambiente de busca de um efetivo engajamento. Sua filosofia do diálogo — da relação — ponto central de toda a sua reflexão, tanto no campo da filosofia ou dos ensaios sobre religião, política, sociologia e educação, atingiu sua expressão madura em *Eu e Tu* graças à fonte representada pelo Hassidismo e sua mensagem. Na mística hassídica Buber encontrou não só o princípio, mas a luz e o molde para a sua reflexão. Podemos mesmo afirmar que a compreensão de *Eu e Tu* será completa quando for levada em consideração toda a influência da mística em geral (Budismo, Taoísmo, a mística alemã, a mística judaica) e mais especificamente do Hassidismo.

No entanto, Buber não pode ser considerado um representante de um misticismo irracional. Senão, como articular tal qualificação com sua obra *Eu e Tu* que traz reflexões religiosas profundamente ligadas a uma ontologia? Além do mais, a dimensão ontológica de sua reflexão não nos permite afirmar que estamos diante de um sistema filosófico "pronto" do mesmo modo como podemos dizer que a filosofia de Hegel se apresenta como um sistema. Entretanto, podemos, em nossa preocupação de refletir criticamente sobre o pensamento de Buber, destacar temas ou conceitos mais importantes e centrais contidos na obra e que servem de estrutura conceitual para a abordagem de outros pontos da doutrina ou das idéias que seriam, neste caso, conseqüências do tema essencial.

Esquemáticamente, a obra de Buber pode apresentar-se sob três facetas: Judaísmo, ontologia e antropologia. Cada uma delas se liga às outras de um modo circular. A renovação, projeto que Buber propõe ao Judaísmo, implica uma ontologia da relação que, por sua vez, tem suas conseqüências em vários campos, tais como educação e política. Podemos abordar essas facetas de um modo cronológico ou lógico. Dentro desta última perspectiva, a ontologia da relação (da palavra como diálogo) está presente como fundamento de todos os outros temas, seja de um modo retrospectivo nas suas concepções sobre o Judaísmo e na hermenêutica do Hassidismo, seja de um modo prospectivo na sua tradução da Bíblia, na sua antropologia filosófica, em seus estudos sobre educação ou política, orientados para uma ética do inter-humano. O fato primordial do pensamento de Buber é a relação, o diálogo na atitude existencial do face-a-face.

Nesta introdução propomos ao leitor algumas considerações sobre os dados biográficos de Buber, algumas características de seu pensamento e de sua vida, as principais idéias que o influenciaram (aqui destacaremos a mística hassídica) e finalmente fazemos algumas reflexões sobre o sentido de *Eu e Tu* no conjunto da obra.

1. *Dados Biográficos*

Martin Buber nasceu em Viena aos 8 de fevereiro de 1878. Após o divórcio de seus pais, partiu para Lemberg, na Galícia, cidade onde moravam seus avós paternos. Buber passou assim sua primeira infância com seu avô Salomon Buber, grande autoridade da Haskalah. Junto desta família o jovem Buber teve a chance de experimentar a união harmoniosa entre a tradição judaica autêntica e o espírito liberal da Haskalah. A atmosfera era propícia para uma piedade sadia e para um profundo respeito pelo estudo. Teve aí a oportunidade de aprender o hebreu, de ler os textos bíblicos e de tomar contato com a tradição judaica. Aos 14 anos voltou a morar com o pai. Matriculou-se no ginásio polonês de Lemberg. A filosofia, sob a forma de dois livros, marcou sua primeira e influente presença na vida de Buber entre seus 15 e 17 anos. Nesta época, como ele mesmo nos relata, o seu espírito estava tornado por idéias de tempo e de espaço. Em sua obra *"O Problema do Homem"* ele faz alusão a uma experiência que exerceu profunda influência sobre sua vida "Um constrangimento, que não podia explicar, tinha se apoderado de mim: eu tentava, sem cessar, imaginar os limites do espaço, ou senão a inexistência de um limite, um tempo que começa e que termina sem começo nem fim. Um era tão impossível quanto o outro; um deixava tão pouca esperança quanto o outro; falavam-nos que não havia opção senão escolhendo um ou outro de tais absurdos. Sob forte tensão, eu vacilava entre um e outro, e acreditava que iria enlouquecer, e este perigo tanto me ameaçava que eu pensava seriamente em escapar da confusão por meio do suicídio". Foi então que lhe caiu à mãos o livro *"Prolegômenos"* de Kant, onde encontrou uma resposta para sua indagação. Nesse livro ele verificou que o espaço e o tempo não são mais que formas através das quais efetuamos a percepção das coisas e que elas em nada afetam o ser das coisas existentes. Descobriu também que tais formas entram, de algumas maneiras, na constituição de nossos sentidos. É tão impossível dizer que o mundo é infinito no espaço e no tempo, quanto dizer que é finito, pois "nem um nem outro pode ser contido na experiência" e nenhum pode ser encontrado no mundo. "Eu podia", diz Buber, "dizer a mim mesmo que o Ser mesmo está subtraído tanto ao infinito quanto ao finito espacial e temporal, pois que não faz senão aparecer no espaço e no tempo, e não se esgota a si mesmo nesta sua aparência. Eu começava então a perceber que há o eterno, muito diferente do infinito, e que, não obstante,

pode haver uma comunicação entre eu, homem, e o eterno" (*O Problema do Homem*). Outro livro lido por Buber foi "*Assim Falava Zaratustra*", de Nietzsche; Buber se empolgou, tanto com a mensagem de Zaratustra que resolveu traduzi-lo para o polonês. A visão nietzscheana do tempo como eterno impediu Buber de ter uma concepção diferente do tempo e da eternidade.

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

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

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

Participante ativo dos primeiros Congressos do movimento sionista, Buber foi escolhido 1º secretário. Alguns anos mais tarde chefiou uma revolta de cisão no seio do movimento, por discordar da orientação do presidente e fundador Theodor Herzl.

De 1916 a 1924 Buber foi editor do jornal "DER JUDE". Em 1923 foi

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

Buber morreu em Jerusalém a 13 de junho de 1965.

2. Características do Pensamento

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

A plenitude citada por Marcel não seria verídica se acaso não soubéssemos descobrir, ao lado da amabilidade do acolhimento e da abertura aos outros, a firmeza de sua personalidade, quando se tratava de defender um ponto de vista considerado como certo. Tal firmeza era logo orientada para uma constante procura do verdadeiro, em meio às múltiplas verdades. Esta plenitude

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

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

Buber não se deixa etiquetar por qualquer sistema doutrinário conhecido. Qualificações como místico, existencialista ou personalista nada mais fazem do que desvirtuar o sentido de sua vida e de sua obra. Aliás, ele mesmo se qualificou como "*atypischer Mensch*". O maior compromisso de sua reflexão é com a experiência concreta, com a vida. Ele aliou, com rara felicidade, a postura e as virtudes de um homem atual (de seu tempo, do século XX) com as raízes profundas do Judaísmo primitivo. Em realidade, ele encarnava o sábio e o profeta tentando simplesmente advertir os homens a respeito de sua situação.

Não se tratava de receitas tradicionalmente conhecidas ou imperativos inadiáveis, mas um apelo aos homens para que vivessem sua humanidade mais profundamente, movidos pela nostalgia do humano.

"Durante a primeira guerra mundial, depois que meus próprios pensamentos sobre as coisas mais elevadas haviam tomado uma orientação decisiva, eu falava às vezes sobre minha posição a meus amigos; ela era semelhante a uma 'estreita aresta'. Desejava exprimir com isso que não me coloco numa larga e alta planície quanto ao Absoluto, mas sobre uma senda estreita de um rochedo, entre dois abismos, onde não existe segurança alguma de ciência enunciável, mas onde existe a certeza do encontro com aquilo que está encoberto" (*O Problema do Homem*, pág. 92 da tradução francesa). Esta afirmação revela, talvez melhor que qualquer outra, o significado e o valor da vida e do pensamento de Buber. Nela podemos encontrar não somente a "santa insegurança" mencionada em sua obra "*Daniel*" (1913), mas também todo vigor e profundidade poética e filosófica de *Eu e Tu*. Esta "estreita aresta" não é uma solução de tranqüilidade que se torna um refúgio para os espíritos pusilânimes; não é, de forma alguma, uma posição de facilidade que tende a transcender a existência real eivada de paradoxos e contradições, ignorando-os simplesmente a fim de escapar das situações delicadas e embaraçosas provocadas por eles. Tal "aresta" onde Buber se coloca, é antes de mais nada o vislumbre da *união* paradoxal da plenitude, superando as soluções de compromisso daquilo que geralmente é entendido como dilemas ou alternativas: orientação-atualização, Eu-Tu-Eu-Isso, dependência-liberdade, bem-mal, unidade-dualidade. A união dos contrários permanece um mistério na profunda intimidade do diálogo. Diálogo é plenitude.

De fato, "diálogo" é uma categoria que pode servir de via de acesso à compreensão da obra de Buber. "Diálogo" foi o tipo de compromisso de relação que a vida e a obra deste autor selaram entre si.

Apesar da vida de Buber ostentar profundas marcas de divisões, de contrastes, de oposições, não é sob esta categoria de ruptura que devemos abordá-la. Pode parecer uma divisão, a distinção existente entre dois períodos de sua vida, o primeiro até 1938 (período alemão) e o segundo, de 1938 até sua morte (período israelense). Eles, em verdade, estão estreitamente unidos. Sem dúvida, Buber conheceu experiências drásticas de profunda ruptura, mas sua vida permanece única, plenamente voltada para uma aspiração: o humano. Em cada aspecto de sua vida e de sua obra, seja o aspecto filosófico, seja o aspecto religioso, o político ou o existencial, um fator único os centraliza numa mensagem vivida: o diálogo. *Eu e Tu*, publicado em 1923, no período alemão,

fundamenta suas obras posteriores, mesmo as datadas do período israelense, e que versavam sobre educação, sociologia, política e principalmente sua antropologia filosófica. Estas últimas nada mais são que explicações ou manifestações enriquecidas por outras experiências existenciais da filosofia do diálogo de *Eu e Tu*. Por outro lado, os seus estudos sobre Judaísmo e sobre Hassidismo, no segundo período, refletem a intuição primitiva e o mesmo "elan" de uma renovação em profundidade do Judaísmo apresentando primeiramente em seus *Ensaio Sobre o Judaísmo*, publicado em 1909.

Não se pode falar propriamente de condicionamento de um dos temas sobre os outros. O modo pelo qual Buber os relaciona ao longo de suas reflexões, fazendo-os como que equifundamentantes, é a principal característica de seu filosofar. Mesmo tratando dos mais diversos temas em qualquer dos campos, separadamente, percebemos neles a presença marcante da unidade que subjaz a todos eles. Por isso aquele que deseja ouvir o que Buber tem a dizer, não poderá nunca operar qualquer cisão entre uma obra e outra. É conveniente completar o estudo de *Eu e Tu* pela leitura de outros escritos tanto de cunho filosófico, ensaios que compõem sua antropologia filosófica, ou por exemplo, *Caminhos de Utopia* e outros escritos de cunho político e social, assim como os ensaios e obras consagrados ao Judaísmo.

Ademais, é notável em Buber o sentido profundo de diálogo que se estabelece entre sua própria vida e a sua reflexão. Ambas firmam um pacto de profundo e mútuo compromisso. São auto determinantes. Para Buber, porém, o conteúdo vivido da experiência humana, em todas as suas manifestações, vale mais que qualquer sistematização conceitual.

Assim, o "diálogo" (a relação dialógica) não é uma categoria à qual ele chegou por vias de raciocínio dedutivo, mas como ele próprio qualificou em *Eu e Tu*, o encontro é essencialmente um evento e como tal ele "acontece". Sem dúvida Buber foi profundamente marcado por aquilo que, quando ainda criança em visita a uma comunidade hassídica, acontecia entre o hassid, sequioso de palavras de conforto e orientação, e o tsadik, o guia da comunidade, que confortava seus hassidim com palavras. Do mesmo modo foi singular para ele a experiência na adolescência quando, em casa de seu avô, brincava com seu cavalo favorito até que em dado momento "algo aconteceu", algo "foi dito" a ele e ele respondeu ao apelo; o diálogo acontecera. A fonte de onde brotou o dialógico era pois profundamente vivencial, concreta, existencial

3. *Influências*

a) *Considerações Gerais*

Martin Buber é mais pensador do que um filósofo acadêmico ou um teólogo profissional. A vitalidade de seu pensamento toma sua força no sentido da concretude existencial da experiência de presença ao mundo. A obra é inexoravelmente unida à vida. A grande diferença entre Buber e grande parte dos filósofos profissionais repousa no sentido que é atribuído à relação entre uma questão teórica e a práxis. A uma questão qualquer os filósofos respondem através da exposição de posições teóricas apelando para a experiência existencial ou, digamos, para o plano empírico, somente como simples ilustração para a retidão das teorias. Estas não mantêm para eles um vínculo profundo com a práxis ou, se houver tal vínculo, ele é mais uma imposição de normas e orientações que nunca surtem efeito, pois simplesmente ignoram o sentido profundo da práxis. Esta nada tem a dizer. Buber, ao contrário, radica a gênese e o desenvolvimento de sua reflexão na riqueza e na força vital de sua experiência concreta. Em Buber reflexão e ação (logos e práxis) foram intimamente relacionadas.

Embora Buber não deixe claro as suas referências filosóficas e históricas e não se preocupe com sua inclusão no seio de um sistema ou de um contexto histórico-filosófico, numa introdução parece-nos interessante não omitir a sua situação dando uma referência ao clima onde seu pensamento se desenvolveu, as influências que sofreu e o molde no qual seu pensamento tomou força. Devemos retificar em parte a afirmação de que Buber não deixa claro, em seus escritos, as referências às influências por ele sofridas. Ele afirmou com clareza a sua dívida para com Feuerbach quando diz que dele recebeu um impulso decisivo com relação ao sentido do *Eu* e do *Tu* e, de um modo geral, no que diz respeito à questão antropológica (Cfr. "*O Problema do Homem*", pág. 46 da tradução francesa).

Distinguiremos dois tipos de influências e experiências que gravitam ativamente na intuição criadora de Buber. No primeiro, de ordem filosófica, incluiremos algumas personalidades que estiverem presentes na reflexão de Buber e o clima ou movimento filosófico dentro do qual se situam Buber e sua obra. No segundo, englobaremos, de modo geral, o misticismo — budista, o taoísta e o judaico — mais particularmente a mística hassídica.

Vários fatores provocaram em Buber a nostalgia do humano. Muitas influências de força variada serviram como provocação, outras como "elan" para a reflexão, outras como suporte ou como clima. Não nos é possível, no âmbito desta introdução, um estudo minucioso dessas influências, embora reconhecamos sua importância. Podemos, no entanto, enumerá-las, e consagrar um momento para aquela que foi pelo menos bastante significativa ao seu

pensamento e que a nosso ver contribuiu decisivamente para a compreensão do sentido da mensagem por ele legada aquela que tê-lo-ia despertado para a procura incansável do "paraíso perdido": a nostalgia do humano. Tal influência foi o Hassidismo. Um estudo minucioso e profundo sobre as influências sofridas por Buber pode ser encontrado na notável obra de Hans Kohn: *Martin Buber sein Werk und seine Zeit* (Martin Buber sua Obra e seu Tempo).

Talvez Feuerbach seja um dos autores mais citados na obra de Buber. Em suas próprias palavras, disse ele que recebeu, como já afirmamos, de Feuerbach um impulso decisivo para a construção de sua filosofia do diálogo. Primordial no pensamento de Feuerbach sobre o conhecimento do homem é que ele considera este como o objeto mais importante da filosofia. Ele não vê o homem enquanto indivíduo, mas como a relação entre o eu e o tu. No parágrafo 59 de sua obra *Princípios da Filosofia do Futuro*, Feuerbach afirma: "O homem, individualmente não possui a natureza humana em si mesmo nem como ser moral nem como ser pensante. A natureza do homem não é contida somente na comunidade, na unidade que repousa exclusivamente sobre a realidade da diferença entre o eu e o tu". Feuerbach rejeita a filosofia da identidade absoluta, pois, esta leva a uma negação das distinções imediatas (isto está bem claro no parágrafo 56 da mesma obra). Feuerbach estabelece a distinção entre eu e tu como forma de rejeição ao idealismo. Buber, retomando a intuição de Feuerbach, dirigiu seu interesse para a relação entre os seres humanos. A maior crítica que Buber apresentou à tese de Feuerbach diz respeito à substituição, feita por Feuerbach, da relação com Deus pela relação eu e tu. Buber ainda criticou o método postulativo de Feuerbach — segundo Buber, este método impediu que Feuerbach levasse adiante suas intuições e suas afirmações.

É patente certa afinidade entre Buber e Kant. Há íntima relação entre as idéias de Buber e o princípio kantiano no plano da moral: não devemos tratar nosso semelhante simplesmente como meio, mas também como um fim; nos diversos tipos de relação Eu-Tu, o homem é considerado como fim e não como meio. Há sem dúvida vários modos através dos quais trato meu Tu como meio (eu peço sua ajuda, eu solicito uma informação), assim como há diversas maneiras pelas quais sou tratado como meio. O encontro onde a totalidade do homem está presente e onde existe total reciprocidade é um dos modos de Eu-Tu. É errado catalogar todos os outros modos de Eu-Tu, que não conhecem a total reciprocidade como modos de EU-ISSO.

Tanto a obra como o estilo de Nietzsche marcaram profundamente o pensamento de Buber. Como já vimos, o próprio Buber relata a impressão causada pelo livro *Assim Falava Zaratustra*, ainda na sua fase de adolescência.

Merecem especial destaque os seus mestres mais próximos Dilthey e Simmel. Franz Rosenzweig, líder da Academia Judaica Livre de Frankfurt e amigo íntimo do autor esteve também presente nas reflexões de Buber, sobretudo através da obra "*Der Stern der Erloesung*" (A estrela da Redenção), publicada em 1921.

Gustav Landauer também exerceu influência sobre Buber. A amizade com Landauer proporcionou significativa riqueza de idéias para Buber. Desde o primeiro encontro em Berlim por volta de 1900 até a morte de Landauer em 1922, uma grande amizade uniu os dois pensadores. De um modo particular, foram as concepções de Landauer sobre o conceito de comunidade que chamaram a atenção de Buber. Além disso, ambos estavam interessados no estudo da mística. Foi a primeira edição moderna dos escritos de Mestre Eckart, editada por Landauer, que levou Buber a estudar o pensamento místico alemão. O método de Buber na coleta na compilação dos contos hassídicos bastante se assemelha com o método empregado por Landauer na sua edição e interpretação da obra do Mestre Eckart.

Se quiséssemos inserir Buber dentro de uma corrente do pensamento filosófico talvez pudéssemos optar pela Filosofia da Vida ("*Lebensphilosophie*"). Neste ponto é marcante a influência de seu mestre Dilthey. Do mesmo modo, muitas das afirmações, passagens ou conceitos utilizados por Buber permitem aproximá-lo de um certo "intuicionismo". Porém, estas duas correntes não poderiam ser tomadas aqui no seu sentido técnico ou como é usualmente empregado na história da filosofia. Avançamos esta afirmação com todo o cuidado, pois qualquer precipitação ao generalizar acarretaria em erro histórico. Buber não se filia a movimento filosófico algum, ainda que possamos, com cuidado, aproximá-lo de uma corrente ou de um método. Sem dúvida alguma, Buber é tributário de uma época; várias vezes ele deve pagar um certo preço pela própria situação histórica que vivenciou.

De modo geral, não é difícil constatar que as obras de Buber revelam um profundo compromisso com a vida. A vida é realizada e confirmada somente na concretude do "cada-dia". Segundo Buber, o projeto da filosofia é explicitar a concretude vivida da existência humana a partir do próprio interior da vida. Percebe-se que este pacto com a existência concreta levou Buber a uma postura um tanto cética frente aos sistemas filosóficos. Tal atitude de reserva e de certo ceticismo era comum na tradição da "*Lebensphilosophie*". O trecho de uma das importantes obras de Buber a que aludimos há pouco, onde ele falava da "estreita aresta", denota esta atitude cética não só para com os sistemas filosóficos mas também para com a atitude filosófica de um modo geral. Para

Buber, a filosofia e o filosofar são primordialmente atos de abstração. Esta afirmação implica uma crítica à maneira de abordar a realidade, na medida em que estes atos de abstração nos separam da concretude da existência vivida. Abordando o sentido do estudo da existência humana (do conhecimento antropológico), Buber é suficientemente claro em estabelecer a distinção entre a abstração e o conhecimento antropológico, opondo entre si os dois modos de abordagem. Aquela nos separa da vida enquanto que este tenta abordar o fluxo concreto da vida partindo de seu interior. A abordagem própria à antropologia filosófica deve ser realizada como um ato vital. "Aí não se conhecerá", diz Buber referindo-se à abordagem antropológica, "permanecendo na praia contemplando as espumas das ondas. Deve-se correr o risco, é necessário atirar-se na água e nadar" (Cfr. *O Problema do Homem*, página 18 da tradução francesa).

Várias afirmações de Buber permitem aproximá-lo do intuicionismo. Este deve ser entendido como uma participação na concretude da vida, em oposição ao conhecimento conceitual próprio de um espectador alienado à concretude do fluxo existencial. Buber critica a teoria Bergsoniana da intuição, pois vê nela um certo perigo. Com efeito, no ato da intuição, pode-se ser subjugado pelo ato da intuição sem, com isso, atingir a verdadeira realidade do objeto intuído que se coloca aquém do momento de presença, momento este em que se realiza a intuição. Podemos dizer simples e deliberadamente (o âmbito desta introdução não nos permite aprofundar tais afirmações) que Buber se aproxima da perspectiva intuicionista na medida em que distingue radicalmente duas atitudes se situação no mundo, dando primazia à atitude pré-cognitiva e pré-reflexiva (não-conceitual) existente entre o homem e o ente que se lhe defronta no evento da relação dialógica.

Por fim notemos que vários conceitos utilizados por Buber e cujo sentido se aproxima daquele dado pelo intuicionismo decorrem também da influência exercida por Dilthey.

O interesse que norteou Buber para o estudo das fontes da mística e dos ensinamentos judaicos teve sua origem num sentimento profundo de carência de fundamento de sua própria existência. Esta procura de raízes o conduziu para aquilo que, sob diversas formas, podemos chamar de "auto-afirmação judaica". O primeiro passo foi sua participação, ainda nos tempos de universidade no movimento sionista. Porém, logo em seguida, ele liderou o movimento de oposição contra a facção política comandada por Theodor Herzl, radicalizando a cisão no seio da instituição. A fundação de um Estado político não deveria ser senão uma fase do renascimento judaico.

Foi ainda o descontentamento consigo mesmo que o conduziu ao estudo da mística judaica, estudando os místicos alemães Mestre Eckart e Angelus Silesius. Encontrou-se assim com a mística hassídica cuja vitalidade operou uma transformação em seu pensamento. De um intelectual alemão à procura de raízes judaicas Buber passou a ser um pensador cujo espírito era profundamente judaico. A paixão pelo humano encontrava raízes na sua lealdade para com o seu povo.

Exatamente nesta época, quando aprofundava seus contatos com o Hassidismo, lhe sobreveio um novo tipo de estímulo intelectual: as primeiras traduções das obras de Kierkegaard. O teor da mensagem soava-lhe como uma exigência de que toda a filosofia deveria ser centrada na existência concreta do indivíduo. Embora diferentes em suas manifestações, Kierkegaard e Nietzsche rejeitavam o idealismo filosófico. Enquanto Kierkegaard rejeitava o racionalismo filosófico a partir da afirmação da fé religiosa, Nietzsche o fazia a partir da criatividade humana.

De uma fase mística Buber passou por uma fase existencial cujo principal exemplo é *Daniel*, obra publicada em 1913. A união com o *Absoluto* já não era mais procurada por ser ilusória, ela não opera a união no interior da existência individual; nela o próprio ser não é levado à sua verdadeira integração e a separação interior permanece. O próprio conceito de unidade será visto posteriormente como uma falha na sua abordagem valorativa da existência humana. *Eu e Tu* contém severas críticas à proposta mística da unidade. Esta categoria será substituída pela categoria da relação que é fundamental para a compreensão do sentido da existência humana. "No princípio é a relação". A relação, o diálogo, será o testemunho originário e o testemunho final da existência humana.

b) O Hassidismo

Buber é conhecido tanto pela sua filosofia do diálogo como pelos seus estudos sobre o Hassidismo, sobretudo pela sua obra "*Die Erzaehlungen der Chassidim*", que apareceu em tradução portuguesa sob o título "*Histórias do Rabi*" (Editora Perspectiva).

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

Diz Buber que um dos aspectos mais vitais do movimento hassídico é o fato de que os hassidim contavam entre si histórias sobre seus líderes, os tzadikim. Grandes coisas haviam presenciado, participando delas e a eles cumpria relatá-las, testemunhá-las. "A palavra utilizada para narrá-las é mais que mero discurso, transmite às gerações vindouras o que de fato ocorreu, pois a própria narrativa passa a ser acontecimento, recebendo consagração de um ato sagrado" (Cfr. *Histórias do Rabi*, pág. 11).

Não se trata de uma mera coletânea elaborada por Buber, pois, como ele mesmo afilam, "o que os hassidim narravam em louvor de seus mestres não podia ser enquadrado em qualquer molde literário já formado ou em formação"... "O ritmo interno dos hassidim é por demais acelerado para a forma calma de narrativa popular, queriam dizer muito mais do que ela podia conter" (Idem, pág. 12). Buber entendeu sua tarefa como uma sorte de "informação" — no sentido de dar formas — destas lendas que os hassidim contavam sobre seus tzadikim. E mais, "devido ao elemento sagrado que a enforma devido à vida dos tzadikim e à alegria elevada dos hassidim, essa lenda é metal precioso, embora por vezes impuro, misturado à escória" (Idem, pág. 13).

Contrariamente a algumas críticas que lhe foram dirigidas, Buber não utiliza a massa informe das lendas como um veículo de suas próprias idéias a respeito da mística hassídica. Os personagens principais — os tzadikim — não são meros porta-vozes daquilo que Buber pretensamente havia colocado em suas bocas, ou no entusiasmo dos que reletavam — os hassidim — para o bem de sua causa, ou de sua filosofia do diálogo, ou de suas idéias sobre Deus, religião ou mística. Buber nos narra o que ele ouviu e não o que ele nos queria falar. O metal precioso de que fala Buber, poderia ser melhor entendido como pedra preciosa, um diamante que deverá ser lapidado. O fato de que ele não acrescenta nada em seu relato destas histórias, não significa que Buber nô-las deu como encontrou, ou que nos relatou tudo o que encontrou; ele atingiu a perfeição através da lapidação, do esmero. Ele próprio diz que "*Histórias do Rabi*" por exemplo, contém um décimo de tudo o que foi coletado. Este livro, em bela tradução, vai nos mostrando pedras preciosas, uma após as outras, sem haver estabelecimento de hierarquia entre elas. Todas revelam o sentido religioso e humano da existência concreta dos tzadikim dentro de uma tradição religiosa viva e cheia de piedade.

Herman Hesse, referindo-se a esta obra de Buber, afirmou em carta datada de 1950: "Buber, como nenhum outro autor vivo, enriqueceu a literatura universal com um genuíno tesouro".

Pode-se afirmar que Buber encontrou-se duas vezes com o Hassidismo. A

primeira, em sua infância, quando acompanhou o pai durante uma visita a uma comunidade hassídica de Sadagora na Galícia (Polônia). Nesta ocasião misturavam-se a espontaneidade de uma criança aberta ao mundo, que vive todas as experiências e permanece nelas, e uma comunidade que ainda retratava a primitiva comunidade dos primeiros discípulos do Baal-Schen-Tov. Em seu trabalho *"Meu Caminho para o Hassidismo"*, Buber, relatando aquele encontro, afirmou que recebeu tudo como criança, isto é, não como pensamento mas como imagem e sentimento.

As recordações deste encontro desvaneceram através dos anos até que à procura de raízes e de sua auto-afirmação encontrou-se com o movimento sionista que representou um retorno ao judaísmo na vida de Buber. Foi então que um livro, *Testamento de Israel Baal-Schen-Tov* caiu-lhe às mãos e sua leitura fê-lo experimentar a alma hassídica; nessa época ele vislumbrou o significado primitivo de ser judeu. "Eu via aberto a mim", diz Buber, "o judaísmo como religiosidade, como piedade, como Hassidismo. As imagens de minha infância, a lembrança do tzadik e de sua comunidade me iluminaram e me levantaram, e reconheci a idéia do homem perfeito. Ao mesmo tempo descobri a vocação de proclamar isto ao mundo" (*"Meu Caminho para o Hassidismo"*, pág. 89 de *"Hinweise"*).

No judaísmo da diáspora sempre houve comunidades cujos membros se chamavam "hassid" (piedoso, devoto). O Hassidismo surgiu na Polônia, no século XVIII. Caracterizava-se por um esforço de renovação da mística judaica. Um traço comum a todas essas comunidades hassídicas é que por sua santidade, piedade e união com Deus, aspiravam a uma vida santificada aqui na Terra. Esta nova manifestação do judaísmo é uma vida nova, na qual o antigo e o tradicional são aceitos e se mostram transfigurados na simples e cotidiana existência de cada um, para lhe proporcionar uma nova luz. Com o Hassidismo aparece um novo sentido de piedade. A manifestação deste espírito de renovação se concretizava na pessoa do tzadik, o mestre, o líder da comunidade. O fundador do movimento foi Rabi Israel ben Eliezer, apelidado de Baal-Shen-Tov, o possuidor do Bom Nome (1700-1760). Ele e seus discípulos se dedicaram à uma vida de fervor, alegria e piedade. Representavam uma reação contra o rabinismo tradicional, na sua tendência legalista e intelectual; enfatizavam a simplicidade, a devoção de cada dia, na concretude de cada momento e na santificação de cada ação. Esta ênfase na piedade e no amor de Deus tem suas raízes nos Profetas e nos Salmos.

Se quisermos situar o Hassidismo no contexto do Judaísmo pós-bíblico, podemos considerá-lo, segundo M. Friedman, como o encontro de três correntes: a lei judaica apresentada na Halakhah e a tradição mística judaica ou

Kabbalah. O Hassidismo não admite divisão entre ética e religião. Não há distinção entre a relação direta com Deus e a relação com o companheiro. Ademais, a ética não se limita a uma ação ou a uma regra determinada. No Hassidismo a Kabbalah se tornou *ethos*, afirma Buber; este movimento não reteve da Kabbalah senão o necessário para a fundamentação teológica de uma vida inspirada na responsabilidade de cada indivíduo pela parte do mundo que lhe foi confiada.

Buber resumiu assim o sentido da mensagem hassídica: Deus pode ser contemplado em cada coisa, e atingido em cada ação pura. "O ensinamento hassídico é essencialmente uma orientação para uma vida de fervor, em alegria entusiástica" (*Histórias do Rabi*, pág. 20). Este ensinamento não é uma teoria que existe independentemente de sua realização, mas é a contemplação teórica de vidas realmente vividas por tzadikim e hassidim. Vê-se um novo tipo de relação entre o mundo e Deus, que não é simplesmente panteísta, pois não há absorção de um pelo outro. A imanência de Deus não implica absorção do mundo por Deus. Pelo contrário, ao afirmar esta relação, a doutrina hassídica pode ser qualificada de panenteísta, isto é, longe de uma identificação entre Deus e mundo ela significa e afirma a realidade do mundo como mundo-em-Deus. "O comércio real do homem com Deus tem não só seu lugar, mas também seu objeto no mundo. Deus se dirige diretamente ao homem por meio destas coisas e destes seres que Ele coloca na sua vida: o homem responde pelo modo pelo qual ele se conduz em relação a estas coisas e seres enviados de Deus" (Prefácio de *Livros Hassídicos*, cfr. tradução francesa do prefácio na revista *Dieu Vivant*, 1945, pág. 18).

O Hassidismo retoma o ensinamento de Israel e lhe dá uma expressão prática. Já que o mundo é a "morada" de Deus, ele se torna por isso — do ponto de vista religioso — um sacramento (idem). Para Buber, o Hassidismo denunciou e afastou o perigo da separação entre a "vida em Deus" e "a vida no mundo". Buber considera, aliás, esta separação como o pecado original e a doença infantil de toda "religião". Ele "eliminou" definitivamente o muro que dividia o sagrado e o profano, ensinando a executar toda ação profana como santificada. O Hassidismo realiza uma união autêntica e concreta. "Sem resvalar para o panteísmo", diz Buber, "que aniquila ou debilita o valor dos valores — a reciprocidade da relação entre o humano e o divino, a realidade do Eu e do Tu que não cessa mesmo à beira da eternidade — o hassidismo tornou manifestas, em todos os seres e todas as coisas, as irradiações divinas, as ardentes centelhas divinas, e ensinou como se aproximar delas, como lidar com elas e, mais, como elevá-las, redimi-las e reatá-las à sua raiz primeira" (*Histórias do Rabi*, pág. 21). O Hassidismo ensina a todos a presença do Deus no mundo.

Como será o homem responsável pela tarefa de realizar Deus no mundo? "Se diriges a força integral de tua paixão ao destino universal de Deus, se fizeres aquilo que tens a fazer, seja o que for, simultaneamente com toda tua força e com essa intenção, sagrada, a Kavaná, reúne Deus e a Schehiná, eternidade e tempo. Para tanto não precisas ser erudito, nem sábio: nada é necessário exceto uma alma humana, unida em si e dirigida indivisamente para o seu alvo divino" (Idem, pág. 22).

O Hassidismo concretizou profundamente, como nos mostram as "*Histórias do Rabi*", três virtudes que se tornaram essenciais para a realização da tarefa de cada um: o amor, a alegria e a humildade. Foi pelo amor que o mundo foi criado e é através dele que será levado à perfeição. O temor de Deus é somente uma porta que leva ao amor de Deus, que ocupa lugar central na relação entre Deus e o homem. Deus é amor, é a capacidade de amar, é a mais profunda participação do homem em Deus.

A alegria entusiástica provém do reconhecimento da presença de Deus em todas as coisas. A humildade é a procura constante do verdadeiro si-mesmo que atinge sua perfeição como parte de um todo, de uma comunidade. Todas as virtudes atingem sua perfeição pela oração no sentido mais alto de qualquer ação santificada em qualquer momento do dia ou da noite.

A verdadeira relação com o tzadik sustentará o hassid em sua busca de realização. O tzadik é o amparador do corpo e da alma. A grande tarefa do tzadik é facilitar aos seus hassidim a relação imediata com Deus e não substituí-la. Ele deverá orientar o hassid em sua tensão, em seu ir-em-direção-a-Deus. "Um dos princípios fundamentais do hassidismo", diz Buber, "é que o tzadik e o povo dependem um do outro..." Sobre sua inter-relação repousa a realidade hassídica. "Aqui tocamos aquela base vital do hassidismo, da qual se esgalha a vida entre entusiasmadores e entusiasmados. A relação entre o tzadik e seus discípulos é tão somente a sua mais intensa concentração. Nesta relação, a reciprocidade se desenvolve no sentido da máxima clareza. O mestre ajuda os discípulos a se encontrarem e, nas horas de depressão, os discípulos ajudam o mestre a reencontrar-se. O mestre inflama as almas dos discípulos; e eles o rodeiam e iluminam. O discípulo pergunta e, pela forma de sua resposta, evoca, sem o saber, uma resposta no espírito do mestre, a qual não teria nascido sem essa pergunta" (*Histórias do Rabi*, pág. 25).

A vitalidade do fervor religioso, o ensinamento completado pela prática cotidiana e concreta; um novo tipo de relação com Deus, de "serviço" a Deus através do mundo; um profundo espírito de comunidade; o amor como elemento fundamental; a inter-relação, no autêntico inter-humano do tzadik e

seus hassidim formando a comunidade; a alegria entusiástica; o novo sentido do mundo e das relações do homem com o mundo; a transposição da divisão entre o sagrado e o profano, tais são algumas das principais facetas do ensinamento hassídico que marcaram decisivamente o pensamento e a vida de Buber.

A intimidade de Buber com o hassidismo repousa sobre uma inefável relação de simpatia. Ela produziu um vínculo de autopatia, isto é, se Buber dilapidou as "histórias" auxiliando-as a se manifestarem mais claramente, do mesmo modo, a mensagem do hassidismo fecundou e provocou o pensamento de Buber. Talvez se pudesse falar de remodelagem mútua. O Hassidismo foi o farol convidativo, decisivo e provocador de uma tomada de consciência da tarefa e do sentido da existência humana no mundo.

4. Eu e Tu, de uma Ontologia da Relação a uma Antropologia do Inter-humano

Eu e Tu representa, sem dúvida, o estágio mais completo e maduro da filosofia do diálogo de Martin Buber. Ele a considera como sua obra mais importante: obra na qual apresentou, de modo mais completo e profundo, sua grande contribuição à filosofia. *Eu e Tu* não é simplesmente uma descrição fenomenológica das atitudes do homem no mundo ou simplesmente uma fenomenologia da palavra, mas é também e sobretudo uma ontologia da relação. Podemos dizer que a principal intuição de Buber foi exatamente o sentido de conceito de relação para designar aquilo que, de essencial, acontece entre seres humanos e entre o Homem e Deus.

A reflexão inicial de *Eu e Tu* apresenta a palavra como sendo dialógica. A categoria primordial da dialogicidade da palavra é o "entre". Mais do que uma análise objetiva da estrutura lógica ou semântica da linguagem, o que faria da palavra um simples dado, Buber desenvolve uma verdadeira ontologia da palavra atribuindo a ela, como palavra falante, o sentido de portadora de ser. É através dela que o homem se introduz na existência. Não é o homem que conduz a palavra, mas é ela que o mantém no ser. Para Buber a palavra proferida é uma atitude efetiva, eficaz e atualizadora do ser do homem. Ela é um ato do homem através do qual ele se faz homem e se situa no mundo com os outros. A intenção de Buber é desvendar o sentido existencial da palavra que, pela intencionalidade que a anima, é o princípio ontológico do homem como ser dialógico e dia-pessoal. As palavras-princípio ("Grundwort") são duas intencionalidades dinâmicas que instauram uma direção entre dois pólos, entre duas consciências vividas.

Na verdade *Eu e Tu* pode ser considerada a obra mais importante de

Buber não só pelo vigor do pensamento ou pela atualidade de sua mensagem, mas também pelo fato de que ela se situa no centro ou no começo de toda obra: é a chave ou a via de acesso a todos os outros escritos pertinentes aos mais diversos domínios onde se manifestou a atividade reflexiva de Buber. Obra de maturidade, *Eu e Tu* teve conseqüências diretas nas suas obras posteriores sobre antropologia filosófica, educação, política, sociologia, bem como nos seus estudos e exegeses da Bíblia e sobre o Hassidismo ou o Judaísmo. Todas as influências de filósofos ou de correntes filosóficas, do pensamento místico em geral, do Budismo, do Taoísmo, da mística judaica e do Hassidismo se encontram nesta monumental reflexão, verdadeira obra-prima da primeira metade do século. A mensagem de *Eu e Tu*, em cada uma de suas três etapas, apresenta temas que ainda hoje provocam e fecundam nossa reflexão.

A base de *Eu e Tu* não é constituída por conceitos abstratos mas é a própria experiência existencial se revelando. Buber efetua uma verdadeira fenomenologia da relação, cujo princípio ontológico é a manifestação do ser ao homem que o intui imediatamente pela contemplação. A palavra, como portadora de ser, é o lugar onde o ser se instaura como revelação.

A palavra é princípio, fundamento da existência humana. A palavra-princípio alia-se à categoria ontológica do "entre" ("zwischen") objetivando instaurar o evento dia-pessoal da relação. A palavra como diálogo é o fundamento ontológico do inter-humano.

O fato primitivo para Buber é a relação. O escopo último é apresentar uma ontologia da existência humana, explicitando a existência dialógica ou a vida em diálogo. As principais categorias desta vida em diálogo são as seguintes: palavra, relação, diálogo, reciprocidade como ação totalizadora, subjetividade, pessoa, responsabilidade, decisão-liberdade, inter-humano.

Mais do que uma metafísica ou uma teologia sistemática, *Eu e Tu* é uma reflexão sobre a existência humana. A questão antropológica do sentido da existência interpelou Buber. Tudo o mais está integrado a esta questão. Por exemplo, a problemática de Deus, ponto importante nas obras de Buber, é integrada na questão da pessoa humana, ser de relação. Assim, Deus será o Tu ao qual o homem pode falar e nunca algo sobre o qual ele discorrerá sistemática e dogmaticamente. O Tu eterno é aquele que nunca poderá ser um Isso. Sobre a questão de Deus, a intuição fundamental de Buber é entender o novo tipo de relação que o homem pode ter com Ele, porque para o homem não importa talvez o que Deus é em sua essência, mas sim o que Deus é em relação a ele, homem. Deus é, pois, Aquele com o qual o homem pode estabelecer uma relação interpessoal. Buber encaminha o problema de Deus, ultrapassando a

dicotomia sagrado-profano, através da realidade da existência humana.

Eu e Tu se apresenta em três partes. Segundo um antigo projeto de Buber abandonado logo no início, *Eu e Tu* representava o primeiro capítulo ou a primeira parte de uma obra em cinco partes. Esta primeira parte, *Eu e Tu*, Buber a subdividiu nos seguintes tópicos: 1. Palavras; 2. História; 3. Deus.

A ontologia da relação será o fundamento para uma antropologia que se encaminha para uma ética do inter-humano. Diz-se então que o homem é um ente de relação ou que a relação *Ihe* é essencial ou fundamento de sua existência. Com isso assistimos ao encontro do pensamento de Buber 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. O maior mérito que cabe a Martin Buber está no fato de ter acentuado de um modo claro, radical e definitivo as duas atitudes distintas do homem face ao mundo ou diante do ser. As atitudes, como veremos adiante, se traduzem pela palavra-princípio *Eu-Tu* e pela palavra-princípio *Eu-Isso*. A primeira é um ato essencial do homem, atitude de encontro entre dois parceiros na reciprocidade e na confirmação mútua. A segunda é a experiência e a utilização, atitude objetivante. Uma é a atitude cognoscitiva e a outra atitude ontológica.

O sentido que Buber atribuiu ao conceito de relação, aliado à radical distinção ontológico-existencial, é uma aquisição que terá profundas influências para a abordagem da existência humana. Não se pode mais prescindir destas reflexões em qualquer perspectiva que se tome do humano, seja na antropologia filosófica ou em ciências humanas. Se a sua afirmação da existência humana como ser de relação não é original — aliás o próprio Buber reconheceu ter recebido o impulso decisivo de Feuerbach —, o mesmo não se pode dizer no que se refere à distinção que ele estabeleceu entre as duas atitudes do homem e os dois tipos de mundo a elas correspondentes.

De qualquer forma, sua penetrante e vigorosa reflexão e o modo profético com que lança sua mensagem baseada nestes dois princípios da existência humana — o dialógico e o monológico — e sobretudo a coerência e intimidade entre *Eu e Tu* e o restante de sua vasta obra, colocam-no em um lugar, inquestionavelmente singular na História da Filosofia e do pensamento contemporâneo. Todos aqueles que abordaram os mesmos temas, fundamentais em filosofia, não o fizeram com tão grande profundidade e beleza de linguagem.

O mundo é múltiplo para o homem e as atitudes que este pode apresentar são múltiplas. A atitude é um ato essencial ou ontológico em virtude da palavra

proferida. Cada atitude é atualizada por uma das palavras-princípio, Eu-Tu ou Eu-Isso. A palavra-princípio, uma vez proferida, fundamenta um modo de existir. Ela é uma palavra originária, fundamental, "Grundwort". O homem, como já foi dito, é um ser de relação. Podemos nos referir aqui ao conceito de intencionalidade como ele é entendido na fenomenologia. A relação não é uma propriedade do homem, assim como a intencionalidade não significa algo que esteja na consciência, mas sim algo que está entre a consciência e o mundo ou o objeto. Sendo assim, a relação é também um evento que acontece entre o homem e o ente que se lhe defronta. Não é o homem que é o condutor da palavra mas é esta que o conduz e o instaura no ser. Notemos aqui nítidas reminiscências judaicas sobre o sentido dado à palavra que não é logos (razão), mas *dabar*. A atitude de abertura do homem e a doação originária do ser formam a estrutura da relação Eu-Ser. "A essência do ser se comunica no fenômeno", diz Buber. A contemplação é a atitude que instaura a presença imediata do homem-Eu ao mundo.

Dentre as múltiplas atitudes que o homem pode apresentar diante do mundo, Buber destaca duas que são as duas possibilidades do Eu revelar-se como humano. Em face da doação do ser no fenômeno, o homem, Eu, profere a palavra-princípio. Em outros termos o homem pode atender ao apelo do ser. Tal decisão é essencialmente passiva e ativa, ela é uma atitude de aceitação ou de recusa. Estas duas atitudes, repetimos, são atualizadas pelas palavras-princípio *proferidas*. Ser Eu significa proferir uma das duas palavras. Sendo a palavra portadora de ser, o homem que a profere existe autenticamente graças a ela. Existir como Eu ou proferir a palavra-princípio é uma e mesma coisa. A própria condição de existência como ser-no-mundo é a palavra como diálogo. Há uma distinção radical entre as duas palavras-princípio. O Eu de uma palavra-princípio é diferente do Eu da outra. Isso não significa que existem dois "Eus" mas sim a existência de uma dupla possibilidade de existir como homem. A estrutura toda é dual. Há dois mundos, duas relações. Chamamos relação para Eu-Tu e relacionamento para Eu-Isso. Tu e Isso são duas fontes onde a eficácia da palavra se desenvolve constituindo a existência humana. As torrentes caudalosas que brotam do Isso, das coisas, provêm de um modo convergente da fonte primordial que é o Tu. O Tu é primordial e conseqüentemente o Isso é posterior ao Tu. "No princípio é relação". A abordagem reflexiva, cognoscitiva de objetos, do Isso, só poderá ser levada a efeito na medida em que passa pelo lugar ontológico do encontro de duas pessoas. Não constitui novidade o que muitos filósofos contemporâneos afirmam sobre a prioridade da relação ontológica sobre a relação cognoscitiva do homem com o mundo. Sem dúvida, tanto estes filósofos como o próprio Buber souberam estar atentos e se enriquecer da

mesma fonte.

O fenômeno da relação foi descrito por Buber com o emprego de vários termos: diálogo, relação essencial, encontro. Devemos estar atentos ao sentido de cada um deles. Por exemplo, encontro e relação não são a mesma coisa. O encontro é algo atual, um evento que acontece atualmente. A relação engloba o encontro. Ela abre a possibilidade da latência; ela possibilita um encontro dialógico sempre novo. Mesmo durante o relacionamento Eu-Isso o homem guardaria a possibilidade de uma nova relação. "Beziehung", é uma possibilidade de atualização do encontro dialógico, "Begegnung".

O dialógico é para Buber a forma explicativa do fenômeno do inter-humano. Inter-humano implica a presença ao evento de encontro mútuo. Presença significa presentificar e ser presentificado. Reciprocidade é a marca definitiva da atualização do fenômeno da relação. O "entre" é assim considerado como a categoria ontológica onde é possível a aceitação e a confirmação ontológica dos dois pólos envolvidos no evento da relação.

As duas palavras-princípio instauram dois modos de existência: a relação ontológica Eu-Tu e a experiência objetivante Eu-Isso. Esta diferença antropológica se fundamenta no conceito de totalidade que determina a relação ontológica Eu-Tu. "A palavra-princípio só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade".

As duas palavras-princípio ao se atualizarem não só estabelecem dois modos de ser-no-mundo, mas também imprimem uma diferença no estatuto ontológico do outro. No entanto, o fundamento cabe à palavra-princípio Eu-Tu. Segundo Buber o Tu ou a relação são originários. O Tu se apresenta ao Eu como sua condição de existência, já que não há Eu em si, independente; em outros termos o si-mesmo não é substância mas relação. O Eu se torna Eu em virtude do Tu. Isto não significa que devo a ele o meu lugar. Eu lhe devo a minha relação a ele. Ele é meu Tu somente na relação, pois, fora dela, ele não existe, assim como o Eu não existe a não ser na relação. "É falso dizer que o encontro é reversível", afirma Buber. "Nem meu Tu é idêntico ao Eu do outro nem seu Tu é idêntico ao meu Eu. À pessoa do outro eu devo o fato de que eu tenho este Tu; porém o meu Eu — que deve aqui ser entendido como o Eu da relação Eu-Tu — eu o devo ao fato de dizer Tu, não à pessoa à qual eu digo Tu" (*Replies to my Critics*, pág. 697, em *The Philosophy of Martin Buber*. Editado por Schilpp. P. A. e Friedman, M.).

O "entre", o "intervalo" é o lugar de revelação da palavra proferida pelo ser. Este intervalo existe entre Eu e Tu e entre Eu e Isso. Não há conhecimento

de *um* indivíduo, mas este relacionamento Eu-Isso funda-se em última análise no inter e dia-pessoal. Há uma convivência ontológica entre o Eu e o Tu para o conhecimento do mundo. Como diz Bachelard, coisas infinitas como o céu, a floresta e a luz, não encontram seu nome senão dentro de um coração amante. A co-participação dialogal é o fundamento ontológico do existir e de suas manifestações. A compreensão do ser é tributária desta participação dialogal no eixo Eu-Tu envoltos na vibração recíproca do face-a-face.

Buber estabelece, como vimos, uma distinção entre as duas palavras-princípio. Para que o evento instaurado pela palavra-princípio Eu-Tu seja dialógico é necessário o elemento de totalidade. Totalidade não é simples soma dos elementos da estrutura relacional. Esta totalidade se vincula à totalidade do próprio participante do evento. Esta totalidade do Eu que profere a palavra-princípio deve ser entendida como um ato totalizador, uma concentração em todo o seu ser. O homem está apto ao encontro na medida em que ele é totalidade que age. Mais que a independência do todo, como evento relacional, único, Buber entende a totalidade como independência da própria relação em face dos componentes desta estrutura. Porém esta independência não é absoluta, mas relativa: cada elemento da estrutura considerado isoladamente é pura abstração. O evento "acontece" em virtude do encontro "entre" o Eu e o Tu na reciprocidade da ação totalizadora. A totalidade presente no Eu-Tu não é simplesmente a soma das sensações internas do seu psicológico. A totalidade precede ontologicamente a separação. A palavra Eu-Tu precede a palavra Eu-Isso. Eu-Isso é proferido pelo Eu como sujeito de experiência e utilização de alguma coisa. A inteligência, o conhecimento conceitual que analisa um dado ou um objeto é posterior à intuição do ser. Eu-Isso é posterior ao Eu-Tu. O Eu de Eu-Isso usa a palavra para conhecer o mundo, para impor-se diante dele, ordená-lo, estruturá-lo, vencê-lo, transformá-lo. Este mundo nada mais é que objeto de uso e experiência.

O problema da totalidade permanece no centro das preocupações de Buber em relação à questão antropológica. Tal preocupação se coaduna com a sua concepção da tarefa filosófica, a saber, a reflexão sobre questões reais — aquelas que envolvem um compromisso atual com a totalidade da pessoa em todas as suas manifestações. As categorias da totalidade e do "entre" são fundamentais na antropologia filosófica de Buber. Se *Eu e Tu* nos revela o diálogo como fundamento da existência humana, se a questão antropológica deverá ser abordada como um ato vital de procura do sentido da existência humana, então trata-se de perscrutar o dialógico no ser humano. O "entre" permitirá, como chave epistemológica, abordar o homem na sua dialogicidade; e só no encontro dialógico é que se revela a totalidade do homem. A ênfase sobre

a totalidade acarreta, como corolário, a rejeição da afirmação da racionalidade da razão como característica distintiva do homem.

As duas palavras-princípio fundam duas possibilidades do homem realizar sua existência. A palavra Eu-Tu é o esteio para a vida dialógica, e Eu-Isso instaura o mundo do Isso, o lugar e o suporte da experiência, do conhecimento, da utilização.

A atitude do Eu pode ser o ato essencial que revela a palavra proferida com a totalidade do ser, ou então uma postura noética, objetivante. Na primeira, o Eu é uma pessoa e o outro é o Tu; na segunda, o Eu é um sujeito de experiência, de conhecimento e o ser que se lhe defronta um objeto. A este segundo tipo de Eu. Buber chama de egótico, isto é, aquele que se relaciona consigo mesmo ou o homem que entra em relação com o seu si-mesmo. Eu-Tu e Eu-Isso traduzem diferentes modos de apreensão da realidade, ao mesmo tempo que instauram uma diferença ontológica no outro pólo da relação, seja como Tu, seja como Isso. A contemplação ("Schauung") é a doação do ser como Tu ao Eu, pessoa, que o aceita. A inteligência, o conhecimento, a experiência é a apreensão do ser como objeto. Na contemplação, a atitude não é cognoscitiva mas ontológica. No conhecimento ou na experiência a atitude não é presença do ser que se revela na contemplação, é um tornar-se presente ao ser e com o ser.

Em suma, existem dois modos de presença. Sendo originários, a relação Eu-Tu e o conceito de presença recebem seu sentido autêntico na doação originária do Tu. No encontro dialógico acontece uma recíproca presentificação do Eu e do Tu. No relacionamento Eu-Isso se o Isso está presente ao Eu não podemos dizer que o Eu está na presença do Isso. A alteridade essencial se instaura somente na relação Eu-Tu; no relacionamento Eu-Isso o outro não é encontrado como outro em sua alteridade. Na relação dialógica estão na "presença" o Eu como pessoa e o Tu como outro.

Há diversos modos de existência Eu-Isso. Buber os resume em dois conceitos: experiência ("Erfahrung") e a utilização ou uso ("Gebrauchen"). A experiência estabelece um contato na estrutura do relacionamento, de certo modo unidirecional entre um Eu, ser egótico, e um objeto manipulável.

Este relacionamento se caracteriza por uma coerência no espaço e no tempo; ele é coordenável e submetido à ordem temporal. O relacionamento implica que os entes, coisas que são objetos, se confinam com outros objetos. O relacionamento define as coisas como uma soma de partes.

O mundo do Isso, ordenado e coerente, é indispensável para a existência humana; ele é um dos lugares onde nós podemos nos entender com os outros.

Buber o chama de reino dos verbos transitivos. Ele é essencial na vida humana, mas não pode ser o sustentáculo ontológico do inter-humano.

A afirmação da primazia do diálogo no qual o sentido mais profundo da existência humana é revelado não nos deve levar à conclusão de que a atitude Eu-Isso seja algo de negativo, inferior ou um mal. Ao contrário, ela é uma das atitudes do homem face ao mundo, graças à qual podemos compreender todas as aquisições da atividade científica e tecnológica da história da humanidade. Em si o Eu-Isso não é um mal; ele se torna fonte de mal, na medida em que o homem deixa subjugar-se por esta atitude, absorvido em seus propósitos, movido pelo interesse de pautar todos os valores de sua existência unicamente pelos valores inerentes a esta atitude, deixando, enfim, fenecer o poder de decisão e responsabilidade, de disponibilidade para o encontro com o outro, com o mundo e com Deus. A diferença entre as atitudes não é ética mas ontológica. Não se deve distingui-las em termos de autenticidade ou inautenticidade. Enquanto humanas, as duas atitudes são autênticas. Quando, por esta razão, a relação perde o seu sentido de construtora do engajamento responsável para com a verdade do inter-humano, aí então, o Eu-Isso é destruição do si-mesmo, e o homem se torna arbitrário e submetido à fatalidade.

"Se o homem não pode viver sem o Isso, não se pode esquecer que aquele que vive só com o Isso não é homem".

Quando a decisão vital do homem percebe o sopro do espírito entre ele e o parceiro da relação, acontece a conversão, advém a resposta, surge o Tu. Não existe nenhum meio ou conteúdo, nenhum interesse interposto nesta doação do Tu e na aceitação do Eu. À doação gratuita do Tu, o Eu responde pela aceitação imediata. Então, na presença, na proximidade que une os semelhantes, o Eu, pessoa, encontra o Tu. Buber distingue três esferas onde acontece a relação: a relação com os seres da natureza, a esfera dos homens e a esfera das essências espirituais. O critério de maior valor repousa sobre a reciprocidade. Assim a relação de maior valor existencial é o encontro dialógico, a relação inter-humana onde a invocação encontra sua verdadeira e plena resposta. Devemos estar alertas ao equivoco de atribuir ao Tu, em Buber, o significado simplista de pessoa e ao Isso o significado de coisa, objeto. Eu-Tu não é exclusivamente a relação inter-humana. Há muitas maneiras de Eu-Tu e o Tu pode ser qualquer ser que esteja presente no face-a-face: homem, Deus, uma obra de arte, uma pedra, uma flor, uma peça musical. Assim como o Isso pode ser qualquer ser que é considerado um objeto de uso, de conhecimento, de experiência de um Eu, *Eu e Tu* não aceita a distinção familiar entre as coisas e pessoas. Devemos estar atentos também a uma outra distinção familiar que não é aceita por Buber.

Trata-se da atribuição de certas atitudes a determinados tipos de humanos e outras atitudes que só alguns seres humanos podem ter. O homem, pelo simples fato de ser humano, pode tomar qualquer uma das duas atitudes. Eu-Tu não é reservado às pessoas mais "poderosas", de maior poder de acesso à cultura, — aos sábios ou aos artistas. É errado também afirmar que o cientista só poderia tomar, por exemplo, o homem como objeto de seu estudo e investigação, adotando uma atitude Eu-Isso, já que esta é uma exigência metodológica interna de sua ciência. Tal distinção entre pessoas mais aptas a tomar tal atitude — Eu-Tu ou Eu-Isso — que outras, não tem fundamento já que se trata de duas atitudes vitais que não representam dois tipos de posturas estanques que alguns homens pudessem tomar e outros não. Não são, ademais, dois estados de ser, mas dois modos de ser, de existência pessoal que o homem deve tomar incessantemente, quer uma quer outra, num ritmo constante.

As duas atitudes são reversíveis e convertíveis em virtude da decisão do homem como Eu e do significado do que acontece entre o Eu e o mundo. A decisão do Eu não significa criação ou constituição do outro.

Buber denuncia e rejeita o Eu como substância. Encontraremos, duas décadas mais tarde, a mesma denúncia contra o "ego cogito" do solipsismo cartesiano feita por Merleau-Ponty. Tanto na *Estrutura do Comportamento* como na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty rejeita a noção de consciência como função universal da organização da experiência; ele apresenta a consciência como uma rede de intenções significativas, "único modo possível de unir a consciência e a ação" (*Fenomenologia da Percepção*, pág. 478). O cogito não é mais constituinte, mas projeto ou perspectiva sobre o mundo. Assim, para ele, o mundo se converte no campo de nossa experiência e deixa de ser um objeto de pensamento (idem, pág. 178). O Eu não é, repetimos, uma realidade em si, mas relacional. Não se pode falar em Eu sem mundo, sem Isso ou sem o Tu. Se o Eu decide-se por uma ou por outra atitude, significa que é o fenômeno da relação Homem-Mundo como um todo que define a possibilidade do Eu decidir. Do Eu depende a decisão, não de tomar uma atitude mas de tomar tal atitude, pois ele não é, senão quando decide tomar tal atitude diante do mundo. A iniciativa e o fundamento pertencem ao ser como Tu. O Tu se oferece (não é procurado) ao encontro e o Eu decide encontrá-lo. Temos, então, o escolher e o ser-escolhido, na mútua ação do face-a-face. Parece difícil a explicação deste paradoxo de realidades independentes e equifundamentais. Buber afirma que o Tu é inefável, ele não pode ser objetivado — abordado através de expressões explicativas, esclarecedoras e por isso redutoras a uma realidade que ele, por natureza, não pode ser.

É de suma importância, para a filosofia do outro de Buber, a irreduzibilidade do Tu a um objeto que minha atitude determina e experimenta, sobre o qual pode falar e enunciar juízos predicativos. Em hipótese alguma o outro pode ser um objeto. Se isto acontecer, e aí está o destino do homem, o Tu já não é mais senão um Isso, uma soma de qualidades, útil a um propósito realizável. O Tu não pode ser representado, já que a apresentação aqui é essencialmente presença, instante único do diálogo; a representação sugere de algum modo a independência do sujeito com relação ao representado.

A relação atual (atuante) envolve simultaneamente passividade e espontaneidade. A afirmação de Buber é clara: "*Ich werd am Du*" "tornou-me Eu na relação com o Tu". O Tu orienta a atualização do Eu e este, pela sua aceitação, exerce sua ação na presentificação do outro que, neste evento, é o seu Tu.

No Tu, finitude e ilimitação se confundem. A temporalidade é a presença da atitude transcendente. A presença instaura também a finitude. Neste evento da relação finitude e transcendência se relacionam, dialeticamente, pois minha abertura ao outro, que é meu Tu, define ao mesmo tempo meu ser como finito, isto é, relacional. Esta finitude não é limitação no sentido de objetivação (oposição própria ao mundo do Isso), mas é a própria relação dialógica na medida em que o Eu se vincula ontologicamente ao Tu, sem que ambos percam sua realidade e atualidade. Tal atualidade, diz Buber, supõe ação e paixão, ou atividade e espontaneidade, uma autêntica alteração, pois o Eu age sobre o Tu e o Tu, sobre o Eu.

As relações Eu-Tu, embora não apresentem coerência no espaço e no tempo, não estão simplesmente no ar, desligadas. Há algo subjacente que as une como num fluxo constante de latência: é a nostalgia do Tu. As duas atitudes, segundo Buber, se atualizam sucessivamente em um ritmo constante. Não podem ser tomadas simultaneamente. Os instantes fugazes de relação entremeiam na vida do homem os inúmeros e prolongados momentos de relacionamento Eu-Isso. A presença do Tu — subjacente no fluxo constante da relação Eu-Tu e no relacionamento Eu-Isso, e mesmo durante o relacionamento Eu-Isso — evoca-nos a idéia de "campo de presença" a que se refere Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*. A própria existência humana na sua unidade e multiplicidade de aspectos é esta experiência de "trânsito" no ritmo constante das atitudes. Este fato se refere à construção do mundo do Tu em concordância com o mundo do Isso na existência de cada indivíduo.

Buber propõe ao homem a realização da vida dialógica, uma existência fundada no diálogo. Para esta tarefa sobressai de novo o sentido profundo da

categoria à qual já aludimos: o "entre". Uma das manifestações antropológicas mais concretas da existência da esfera "entre" é o fenômeno da resposta. Neste nível palavra e práxis se confundem, isto é, no nível do dialógico, ou em outros termos diálogos é diapraxis, já que existe uma interação "entre" Eu e Tu. Resposta pode ser amor. O amor não é algo possuído pelo Eu como se fosse um sentimento. Os sentimentos, o homem os possui; porém, o amor é algo que "acontece" entre dois seres humanos, além, do Eu e alguém do Tu na esfera "entre" os dois. Do mesmo modo, "a verdadeira comunidade não nasce do fato de que as pessoas têm sentimentos umas para com as outras (embora ela não possa, na verdade, nascer sem isso) ela nasce de duas coisas: de estarem todos em relação viva e mútua com um centro vivo e de estarem unidas umas às outras em relação viva e mútua".

O fenômeno da resposta é essencial à relação. Quem ouve se não é para responder? A experiência de receber a palavra e respondê-la é o âmago do "entre" ou a revelação vivida pela reciprocidade. Esta experiência vivida de um vínculo numa situação de apelo e resposta encerra para Buber o fenômeno da responsabilidade em seus dois sentidos: primeiro, como resposta e, segundo, como a "obrigação" de responder. Para Buber a responsabilidade como projeto do homem na história de viver num nível real e essencial da vida humana é a resposta ao apelo do dialógico. A responsabilidade transcendendo o nível moral, para um nível mais amplo, é o nome ético da reciprocidade.

Podemos resumir as principais características do mundo do Tu em: imediatez, reciprocidade, presença, totalidade, incoerência no espaço e no tempo, a fugacidade e a inobjetivação. A reciprocidade permanece como o parâmetro valorativo das diversas relações Eu-Tu nas diferentes esferas que Buber distinguiu.

O problema de Deus aparece mais claramente na terceira parte de *Eu e Tu*, cujo título poderia ser até mesmo "O Tu Eterno". Porém, só compreendemos claramente as concepções de Buber sobre o Tu eterno após uma correta compreensão das duas primeiras partes e do Post-scriptum escrito em 1957 quando Buber esclarece alguns pontos que haviam suscitado controvérsias.

Um dos pontos mais notáveis é, a nosso ver, a extrema fidelidade desta concepção para com a intuição central de seu pensamento e a extrema coerência desta concepção com as conseqüências que dela resultaram. Como, atualmente, nossa época se caracteriza mais por um eclipse de Deus, a preocupação de Buber voltava-se principalmente para o esclarecimento do diálogo com Deus a fim de torná-lo de novo possível para o homem contemporâneo. Assim, a reflexão sobre a palavra, o seu sentido na existência

humana, o sentido e a tarefa que a própria história reserva a este mundo do homem desenharam o clima no qual a relação absoluta entraria em cena, ao mesmo tempo que exigiam para a sua própria condição de *possibilidade*, a relação com o Tu eterno. Trata-se de uma "conversa com Deus". Como já dissemos, a problemática de Deus é considerada a partir da existência humana, pois, a palavra de Deus se faz presente na história do homem. "A palavra de Deus", diz o Post-scriptum, "penetra todo evento da vida de cada um de nós, assim como cada evento do mundo que nos envolve, tudo o que é biográfico, tudo o que é histórico transformando-o, para você e para mim, em mensagem e exigência". A principal implicação da concepção buberiana sobre o Tu eterno é que não nos interessa saber nada sobre Deus, Tu eterno, para que possamos entrar em contato do Ele e falar com Ele. E mais, não é Deus em si que interessa ao homem, mas é a relação entre ele e Deus que é profundamente significativa. Buber tenta exprimir a unidade que ele vê entre Deus, o homem e o mundo. Não se trata de uma união mística, mas de uma comunhão. Sem dúvida, Deus é o totalmente outro, mas Ele é o totalmente mesmo, o totalmente presente. A revolução buberiana, se aqui couber este teimo, deixa de lado a perspectiva metafísica que vê uma dupla ordem de seres: o imanente e o transcendente. Tais categorias empregadas na compreensão da concepção buberiana são ineficazes e mesmo sem sentido. O significado desta absoluta alteridade e da absoluta presença na esfera do encontro com o Tu eterno tem seu correspondente no sentido da independência e da relação na esfera humana. Há como que um paralelismo entre a esfera humana e a esfera do encontro com o Tu eterno. Não podemos, porém, prolongar este paralelismo. Os dois tipos de relação dialógicas são diferentes num ponto. Se o Tu pode se tornar um Isso na esfera humana, o Tu eterno, sendo a alteridade absoluta, não pode, em termos ontológicos, ser reduzido a um Isso.

Um dos pontos cruciais que suscitou maior controvérsia foi o conceito de reciprocidade presente na relação do homem com o Tu eterno. Pergunta-se se é possível compará-la com a reciprocidade que caracteriza a relação dialógica no nível humano em que qualquer uma das três esferas. Buber acrescentou alguns esclarecimentos no Post-scriptum. Ele afirma que para entendermos a diferença no tocante a esta questão não se deve fazer apelo à distinção entre o racional e o irracional, mas sim compreender a distinção entre a razão que se desliga das outras forças da pessoa humana, declarando-se soberana, e a razão que participa da totalidade e da unidade da pessoa humana, trabalhando e se exprimindo a si mesma dentro desta totalidade.

Sendo, para Buber, a realidade humana a via de acesso para a problemática de Deus, as suas concepções sobre o Tu eterno e o sentido da

relação pura são, mais que uma "teologia" ou uma filosofia da religião, um verdadeiro humanismo. Não teria sido esta a justificativa da atribuição, em 1963, do prêmio Erasmo pela Academia Holandesa de Amsterdã? Mais que um humanismo com aparência de um idealismo moral, o humanismo buberiano é ontológico. Sua mensagem é a tarefa atribuída ao homem: realizar o "divino" no mundo, tornar possível uma teofania, ultrapassando o dogmatismo e o espírito objetivante das religiões estabelecidas pela religiosidade da existência concreta. Sem dúvida, há forte influência do Hassidismo sobre Buber nesta proposta da responsabilidade do homem em realizar e instaurar o divino no mundo.

O humanismo buberiano nos permite também efetuar uma leitura humanista de Buber. "O homem não é então", como afirma R. Misrahi, "somente o fim ético de uma doutrina ontológica, mas o começo desta doutrina e de todo o pensamento ulterior" (*Martin Buber*, pág. 48). A palavra, a relação, a reciprocidade são atos do homem. É no humano que devemos encontrar a raiz e o fundamento da ontologia do face-a-face.

Esta ênfase dada ao humano, ao ser da relação, nos permite entender a severa crítica que Buber endereçou às místicas tradicionais, na medida em que estas levam a uma negação do Eu, ou do si-mesmo que é absorvido pela divindade. "A doutrina da dependência não deixa ao Eu, que sustenta o arco universal da relação pura, senão uma realidade tão vã e débil, a ponto de não mais se acreditar que ela seja capaz de sustentar algo; uma destas doutrinas da absorção faz desaparecer este arco no momento de sua perfeição; a outra considera-o uma quimera a ser superada" (*Eu e Tu*, pág. 107).

Para Buber, o Eu é o suporte e o fundamento da relação pura e absoluta. Buber nega as místicas do êxtase e as místicas do aniquilamento de si mesmo. Ambas negam este poder de suporte próprio do Eu. As primeiras místicas afirmam a absorção na unidade. Buber as denuncia por negarem a própria dualidade Eu e Tu e por se tratar, além disso, de uma falsa unidade. Em seu êxtase, o místico não atinge a unidade verdadeira com o divino, mas conhece a sua própria unidade. As segundas místicas, do aniquilamento do Eu na divindade e no Si-mesmo, são também rejeitadas pela negação da verdadeira dualidade na relação Eu-Tu eterno. O exemplo a que Buber se refere é a fórmula dos Upanishads.

Em suma, o misticismo tradicional é denunciado por Buber por negar ao Eu a realidade que lhe é essencial na relação. Não se trata do Eu do egótico, mas do Eu da relação Eu-Tu.

Falar de Deus é reduzi-lo a um objeto comparável a outros objetos e que

pode ser usado ou explorado, seja em nome de um sistema dogmático ou de mera religião. Aliás, a propósito de religião, convém notar, de passagem, uma afirmação feita por Buber numa entrevista à Rádio BBC em 1961: "Devo confessar que não gosto muito de religião e fico muito contente que esta palavra não se encontra na Bíblia" (transcrito por R. G. Smith em sua obra *Martin Buber*, pág. 33).

Nós podemos falar com Deus, o que significa voltar-se para Ele. O tema da "conversão" é importante em *Eu e Tu*. Conversão implica uma mudança radical. O apelo buberiano extrapola o campo religioso. Buber já diagnosticava, em 1923, uma tendência da sociedade contemporânea (que ele chamou de "doente") de contribuir para uma degradação do sentido do humano. A confiança na força do diálogo, do Tu, não desvirtuou este diagnóstico orientando-o para um pessimismo. Ao contrário, a vida do homem pode, pela conversão, orientar-se para o caminho de uma nova era, graças a um novo sentido de comunidade.

Este otimismo permitiu que *Eu e Tu* sobrevivesse, por dezenas de anos, às críticas, às controvérsias, à ideologias, às teologias, aos entusiasmos, movimentos e doutrinas.

A existência e a reflexão de Buber foram norteadas por uma questão fundamental, cujo sentido e alcance foi se ampliando. Como Kierkegaard, Buber sentiu a exigência de procurar uma solução ao problema no qual estava mergulhada a humanidade, uma ruptura entre o homem e Deus. A tarefa a que Buber se impôs, foi a de buscar um meio para recuperar a relação entre homem, Deus e o mundo, tornando de novo possível o diálogo entre Deus e o homem. Não vemos em Buber uma ordem sistemática e pré-concebida para abordar este problema. Ao contrário, o esforço por ele empreendido no sentido de elucidar esta questão foi se desenvolvendo à medida da ocorrência dos acontecimentos, numa espécie de contínuo recomeço. Seus escritos respondiam a exigências ocasionais e específicas; outras vezes, exigências mais amplas encontravam respostas mais amplas.

Os três elementos — homem, Deus, mundo — foram sendo paulatinamente abordados sob diversos prismas. Assim o sentido do mundo humano (apresentado na segunda parte de *Eu e Tu*) será explicitado com reflexões desenvolvidas em: *Distância Originária e Relação, A Questão do Indivíduo, Elementos do Inter-Humano* e nos estudos dedicados à educação como *Sobre a Educação e Sobre a Formação do Caráter*. Do mesmo modo o significado da verdadeira comunidade, da sociedade e da política em relação à existência concreta dos indivíduos será aprofundado em *Caminhos de Utopia, A Importância e os Limites do Princípio Político* a vários outros. O diálogo com o Tu

Eterno (apresentado na terceira parte de *Eu e Tu*) receberá *explicitações* em vários trabalhos entre os quais podemos destacar *Eclipse de Deus*. Diante da urgência em fazer descobrir ao homem contemporâneo a verdadeira história da humanidade ou o diálogo entre a Terra e o Céu, Buber empreendeu a tarefa de traduzir a Bíblia hebraica para o alemão; a fim de torná-la mais compreensível aos leitores, Buber elaborou extensos trabalhos de exegese concretizados em: *A Fé dos Profetas*, *Dois Tipos de Fé*, *Revelação e Fé* e muitos outros.

A sua ontologia da relação terá conseqüências diretas sobre a educação e sobre a antropologia filosófica. Buber continua respondendo ao apelo incessante que o humano lhe lançava. A sua resposta era a responsabilidade histórica que ele próprio descobriu em sua obra e manifestava na sua própria existência.

A nostalgia do humano, nele provocada por situações de profunda crise no mundo dos homens onde a controvérsia e cisões imperavam, aliava-se a uma profunda esperança no poder de relação, na força do diálogo que faria do homem uma pessoa livre e responsável diante de seu destino. *Eu e Tu* provocou outros escritos no âmbito da antropologia filosófica: *Distância originária e relação*, *O que é comum a todos*, *A palavra que deve ser proferida*, *Culpa e sentimento de culpa*, *A cura através do encontro*. No campo da educação Buber aplicou e explicitou a filosofia do diálogo. Podemos ler: *Sobre a educação*, *Sobre a formação do caráter*, *Discursos sobre a educação*.

Em seu ensaio *Sobre a Educação* Buber afirma que "com a criança o gênero humano começa a cada instante". Realmente está no seio do próprio ser do homem o poder de sempre recomeçar. Ao lado do "instinto de autor", como denomina a necessidade de sempre estar na origem de cada coisa, Buber distinguiu em cada homem a necessidade de diálogo. Esta dupla necessidade de relação e criação se fundamenta nas duas palavras-princípio.

No âmbito da política, o âmago da mensagem buberiana baseava-se no desejo de comunidade, apresentando a possibilidade para o seu povo de realizar topicamente a verdadeira utopia. O seu socialismo utópico repousava sobre uma verdadeira metafísica da amizade, do encontro dialógico.

A profunda esperança e fé no homem presentes em sua obra e em sua vida, incentivaram Buber a lançar, exatamente através da obra e da vida, um apelo que se concretizou como uma voz, um diálogo, um testamento legado a todos nós que estamos realmente preocupados com a sorte do homem.

Assim, diante da imensidão da obra e da riqueza existencial deste mestre torna-se difícil, para muitos, compreender exatamente a sua afirmação: "Não tenho ensinamentos a transmitir... Tomo aquele que me ouve pela mão e o levo

até a janela. Abro-a e aponto para fora. Não tenho ensinamento algum, mas conduzo um diálogo".

Poderíamos cercear o vigor deste homem se o qualificássemos de "existencialista", comparando-o aos grandes filósofos e pensadores como Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers. Se o âmago do existencialismo ou da filosofia da existência se revela de um lado como protesto e denúncia contra sistemas, abstrações e conceitos e de outro como a afirmação e a exigência de compromisso com a concretude e com o desafio da existência concreta de cada um, talvez todos esses filósofos tenham falhado no seu intento, não dialogando com o desafio da existência — em ásperos monólogos se enclausuraram na aridez de seus sistemas, teses e abstrações. Poderíamos concluir, como afirma o professor W. Kaufmann, que na realidade só existiu um existencialista que não foi exatamente existencialista, e sim, Martin Buber.

Resta-nos agora apresentar ao leitor algumas ponderações gerais sobre a obra *Eu e Tu* como um todo, que ele eventualmente deseja conhecer. Quais são as características de *Eu e Tu* e qual a postura que ela exige para sua compreensão?

O estilo de Buber muitas vezes se apresenta como obscuro. Em muitos trechos, por motivos de prazer estético diante de expressões belas e ricas, o sentido chega a ser ofuscado. A construção e o ritmo são brilhantes, o que às vezes dificulta a compreensão de várias passagens se quisermos efetuar somente uma leitura. Como o mistério e a profundidade nos fascinam, a tentativa de simplesmente compreender o que Buber tem a nos dizer desvia o nosso desejo de criticá-lo ou mesmo em nos perguntar se o que ele afirma é verdadeiro ou não.

A aceitação ou a consagração não revelam necessariamente a força e o poder interno de uma obra. Obras que já nascem grandes e são anunciadas como a última palavra, podem conhecer uma existência curta. Por outro lado, aquilo que foi demasiadamente compreendido não suscita reticências; o espanto ou admiração não deixam mistério algum a ser desvendado.

Há obras que perduram alguns anos, algumas sobrevivem a seu autor, outras ressuscitam anos depois, outras ainda são lançadas definitivamente na magnificência da imortalidade.

Eu e Tu foi revelada em alemão. Várias outras revelações se sucederam, tornando-a largamente conhecida.

O encanto de seu mistério continua fascinando muitos leitores. Tem-se a

impressão de que Buber manifestou propositadamente suas idéias através de um discurso obscuro e às vezes enigmático, empregando expressões arcaicas e mesmo forjando neologismos que não são facilmente compreendidos numa primeira leitura, obrigando o leitor a ter uma postura determinada diante da obra. O livro não deve ser considerado como um mero meio de comunicação, um objeto de prazer estético, de experiência, mas um verdadeiro Tu com o qual se estabelece um diálogo genuíno. Não é um livro para ser lido mas, diríamos, para ser "ouvido".

O próprio Buber, segundo afirmam aqueles que o conheceram pessoalmente, estava mais preocupado em suas palestras, conferências e cursos, em estabelecer imediatamente laços íntimos de genuíno diálogo do que em transmitir uma doutrina. Ele desejava mostrar a cada interlocutor o caminho para sua existência. Não caminhos que levam a parte alguma mas caminhos que exigiam a destruição das distâncias através da encarnação do Eu-Tu. O caminho não é traçado a partir de um mundo conceitual de abstrações, inócuo e vazio. Ele surge de experiência vivida na concretude existencial de cada ser humano. Não é um constructo teórico forjado para o bem de uma causa, de uma doutrina polemizante, mas é um verdadeiro "existencial".

Milhares de eleitores já consagraram a obra através das décadas porque seu mistério não lhes causou pessimismo ou derrota diante do incompreensível — ela velava uma riqueza insondável. É neste sentido que o estilo da obra a revela e ao mesmo tempo a oculta.

Talvez seja exagero afirmar que caminhos como os que nos apresentou Buber, e que *Eu e Tu* hoje nos mostra, levam a este ressurgimento de aspirações profundas provindas de recônditos do humano, que se manifestam hoje através das "voltas", por exemplo, à mística oriental ou ao cristianismo primitivo.

Eu e Tu nos revela, como também a tradução buberiana da Bíblia, uma faceta importante do pensamento de Buber: a preocupação em captar o sentido originário das palavras. Como tradutor, ele foi um verdadeiro intérprete da Bíblia. Talvez a estranheza com que foi recebida sua tradução revele aquela força de "indicação" de que nos fala Heráclito em seu fragmento 93: "O deus, cujo oráculo está em Delfos, não fala nem esconde, ele indica".

Nossa maneira de compreender as palavras foi como que embrutecida pelo uso, tornando-nos insensíveis para o seu sentido primordial. Então em certo sentido elas nos chocam, como a verdade nos incomoda às vezes, pelo brilho de sua luz.

Todo *Eu e Tu* fala de encontro, pretende ser um diálogo e por isso padece

com as insuficiências aparentes decorrentes de um estilo enigmático; como o próprio diálogo, que não pode ser impessoal, mas inter-pessoal, acontece num clima de mistério.

Seria tão estranho, podemos nos perguntar, aproximar o caráter enigmático de certas passagens ou o estilo de Buber em *Eu e Tu* e a observação que Heidegger fez em sua peculiar interpretação dos fragmentos dos pré-socráticos dizendo que a associação de palavras, aparentemente sem articulação entre si, não representa um estágio primitivo e obscuro que ainda não atingiu a perfeição atual de nossa língua, mas denota uma densidade que já foi perdida atualmente?

Apesar do estilo, muitas vezes, parecer romântico e o jogo de palavras atingirem um máximo grau de perfeição e beleza, intraduzíveis, a mensagem profunda é anti-romântica. Suas expressões recusam qualquer afetação. Por exemplo, a força extraordinária que Buber confere ao conceito de "presença" é responsável pela mudança de perspectiva em tópicos como Deus, encontro, liberdade, responsabilidade.

O encontro entre Deus e o homem não se realiza em lugar ou tempo determinados, mas acontece aqui e agora, na presença; cada lugar é lugar, cada tempo é tempo. Os gregos enfatizavam e glorificavam a visão. Lemos em Heráclito, no fragmento 101 a: "Os olhos são melhores testemunhas que os ouvidos". Os seus deuses eram representados visualmente através de belas imagens. Os hebreus não visualizavam o seu Deus. Ele era invisível. Ele só podia ser ouvido. Vimos a ênfase da afirmação de Buber. Não se pode falar Dele, mas falar com Ele. Ele só pode ser encontrado na presença que a cada vez é única e insubstituível. Ele é um Tu atemporal, um Tu eterno.

O modo como Buber apresenta *Eu e Tu*, como ele nos fala, lança a nós um desafio: qual é o modo pelo qual vamos entrar em contato com a obra? Como dissemos, o conteúdo enigmático de certas passagens nos faz compreender que estamos diante de um livro que não pode ser lido só uma vez. É um estilo provocador que exige atenção e talvez duas ou três leituras. Devemos ouvir o que ele tem a nos dizer em vez de procurar um conteúdo programático ou sistemático que apresenta fórmulas estereotipadas através de jargões modísticos, soluções fáceis e imediatas para o "mal de nosso século". Se alguém considerar *Eu e Tu* como um ensaio filosófico no sentido técnico do termo, tentando rever a falsidade ou a verificabilidade de um argumento ou de uma afirmação, acharia, neste livro, campo para uma crítica arrasadora. Se ao contrário, estivermos atentos e dispostos a ouvir, dialogar, então veremos que a questão antropológica nos confronta, nos provoca, nos arrebatava para o sentido

do paradoxal.

Esta tarefa que empreendemos, fornecendo *Eu e Tu* em português, apresentou dificuldades para nós, pois estivemos conscientes da literal impossibilidade de traduzi-lo. Nossa pretensão em reler Buber foi tentar ouvir dele o que ainda quer nos dizer. 54 anos após sua primeira publicação, esta obra permanece atual e atuante. Estivemos menos preocupados com a beleza de estilo ou com a exatidão dos termos no vernáculo, do que com a fidelidade ao pensamento e com a responsabilidade para com a palavra do autor; deixamos, na medida do possível, as próprias palavras manifestarem sua intenção. Cremos não nos ter dado a ocasião de encarar o livro como um objeto diante do qual qualquer liberdade é possível; não nos é lícito manipulá-lo. Ele está aí, nos confronto e confronto não é batalha onde pode haver vencedor e vencido. Embora não possa haver coincidência entre as duas manifestações, do original e da tradução, acreditamos ter havido proximidade. Em vez de um conjunto de idéias e conceitos *Eu e Tu* é uma voz que nos chama para ajudá-la a se revelar. Para além da obra escrita, a palavra é referencial na medida em que faz apelo ao locutor ou escritor. Tal é o caráter de comunicabilidade do discurso. Ao confrontar a obra escrita, podemos retornar aquilo que foi supresso, que era a experiência existencial concreta como evento. A existência concreta deve ser compreendida, isto é, comunicada. Buber operou uma redução à ordem do discurso para poder no-la comunicar. O discurso apresenta um caráter dialético, isto é, ele é um evento que tem sentido, ou então, um evento que de algum modo se suprime no sentido. O evento é compreendido como sentido.

Traduzir um texto envolve peripécias e dificuldades; a tradução não deixa de ser de algum modo uma interpretação. Todo problema da tradução é implicado na relação entre o "mesmo" sentido e o outro "idioma", ou na transposição de um mesmo sentido de um idioma em um outro. O mesmo paradoxo encontramos na experiência da leitura já que esta é uma experiência de reinvestimento ou de reinscrição do "mesmo" texto através de um "outro" meio. Ler, portanto, é produzir um novo evento do discurso que pretende ter o mesmo sentido em outro idioma. Aqui o que faz o papel do "outro idioma" são opiniões e perspectivas do leitor ou do tradutor. Podemos, assim, aproximar a tradução da interpretação. Compreender é, de certo modo, vencer as diferenças existentes entre dois códigos. Interpretar é aproximar-se das coisas que a linguagem nomeia apesar das diferenças das línguas. A tradução seria a experiência inversa da fala. Quando falamos, acreditamos que a palavra exata é a da nossa língua, sentimos que aquilo que desejamos dizer não pode ser dito senão do modo que estamos acostumados a dizer. Ou, retomando as palavras de Benveniste, o "intentado" do discurso adere ao significado de nossa língua. Na

tradução, aparentemente, acontece o mesmo. Será que aqui o que realmente o autor quis dizer no texto não é inseparável das palavras originais e, por isso mesmo, intraduzível? Nossa consciência histórica, porém, afirma o contrário ao postular a possibilidade de tradução de qualquer texto. O pensamento enquanto "querer-dizer", mesmo investido na linguagem, deve conservar certa distância que lhe possibilita desinvestir para se reinvestir de um modo diferente. Cremos poder retomar a aproximação que opera Gadamer da interpretação e da execução de uma peça musical. A interpretação é, para ele, quando executada, ao mesmo tempo única e diferente. E, no entanto, é sempre o mesmo texto ao qual é possível voltar como o "mesmo" de todas as interpretações que são "outras". Do mesmo modo, é sempre a "mesma" peça musical que se manifesta através de diversas execuções que são sempre "outras". Daí decorre a dificuldade de se tentar eliminar a interpretação subjetiva; tal eliminação acarretaria a possibilidade de uma execução perfeita, a verdadeira única.

Diante de tal problema, confessamos a dificuldade de traduzir a riqueza de sentido de inúmeros conceitos, de muitas palavras forjadas, neologismos pouco usados e sobretudo de jogos de palavras muito freqüentes em *Eu e Tu*. Então como traduzir o intraduzível? Contornamos em parte a dificuldade com algumas notas. Mesmo que para o leitor seja mais confortável a leitura das notas ao pé da página, preferimos colocá-las no fim, sacrificando o conforto em benefício da leitura e estudo do texto sem interrupções.

A nossa tradução foi elaborada a partir da 8ª edição, de 1974, apresentada pela Editora Lambert Schneider.

Nosso mais profundo agradecimento dirigimos ao Sr. Rafael Buber, filho de Martin Buber que, através de uma carta a nós endereçada, amavelmente permitiu que *Eu e Tu* fosse mais divulgado em nosso meio. A ele nossa especial homenagem e cordial respeito. A Editora Cortez e Moraes acatou com otimismo nossa iniciativa em empreender tal tarefa; a ela também agradecemos.

Nossos agradecimentos ao colega Prof. Fernando José de Almeida da PUCSP pelo seu trabalho de revisão gramatical; ao colega e amigo Prof. Dr. Pedro Goergen da Faculdade de Educação da Unicamp pelas suas observações criteriosas sobre inúmeras passagens e conceitos. À Célia, companheira dedicada, que esteve sempre "presente" em nosso diálogo com Buber e que colaborou na revisão geral, nosso carinho.

Unicamp, fevereiro de 1977.

PRIMEIRA PARTE

O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude. A atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir.

As palavras-princípio não são vocábulos isolados mas pares de vocábulos.

Uma palavra-princípio é o par Eu-Tu. A outra é o par Eu-Isso no qual, sem que seja alterada a palavra-princípio, pode-se substituir Isso por Ele ou Ela.

Deste modo, o Eu do homem é também duplo.



Pois, o Eu da palavra-princípio Eu-Tu é diferente daquele da palavra-princípio Eu-Isso.

As palavras-princípio não exprimem algo que pudesse existir fora delas, mas uma vez proferidas elas fundamentam uma existência.

As palavras-princípio são proferidas pelo ser¹.

Se se diz Tu profere-se também o Eu da palavra-princípio Eu-Tu. Se se diz Isso profere-se também o Eu da palavra-princípio Eu-Isso. A palavra-princípio Eu-Tu só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade.



A palavra-princípio Eu-Isso não pode jamais ser proferida pelo ser em sua totalidade.

Não há Eu em si, mas apenas o Eu da palavra-princípio Eu-Tu e o Eu da palavra-princípio Eu-Isso.

Quando o homem diz Eu, ele quer dizer um dos dois. O Eu ao qual se refere está presente quando ele diz Eu. Do mesmo modo quando ele profere Tu ou Isso, o Eu de uma ou outra palavra-princípio está presente.

Ser Eu, ou proferir a palavra Eu são uma só e mesma coisa. Proferir Eu ou proferir uma das palavras-princípio são uma ou a mesma coisa.

Aquele que profere uma palavra-princípio penetra nela e aí permanece.



A vida do ser humano não se restringe apenas ao âmbito dos verbos transitivos. Ela não se limita somente às atividades que têm algo por objeto. Eu percebo alguma coisa. Eu experimento alguma coisa, ou represento alguma coisa, eu quero alguma coisa, ou sinto alguma coisa, eu penso em alguma coisa. A vida do ser humano não consiste unicamente nisto ou em algo semelhante.

Tudo isso e o que se assemelha a isso fundam o domínio do Isso.

O reino do Tu tem, porém, outro fundamento.



Aquele que diz Tu não tem coisa alguma por objeto. Pois, onde há uma coisa há também outra coisa; cada Isso é limitado por outro Isso; o Isso só existe na medida em que é limitado por outro Isso. Na medida em que se profere o Tu, coisa alguma existe. O Tu não se confina a nada.

Quem diz Tu não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação.



Afirma-se que o homem experimenta o seu mundo². O que isso significa? O homem explora a superfície das coisas e as experimenta. Ele adquire delas um saber sobre a sua natureza e sua constituição, isto é, uma experiência. Ele experimenta o que é próprio às coisas.

Porém, o homem não se aproxima do mundo somente através de experiências.

Estas Ihe apresentam apenas um mundo constituído por Isso, Isso e Isso, de Ele, Ele e Ela, de Ela e Isso.

Eu experiecio alguma coisa.

Se acrescentarmos experiências internas às externas, nada será alterado,

de acordo com uma fugaz distinção que provém do anseio do gênero humano em tornar menos agudo o mistério da morte. Coisas internas, coisas externas, coisas entre coisas!

Eu experiencio uma coisa.

E, por outro lado, se acrescentarmos experiências "secretas" às experiências "manifestas", nada será alterado de acordo com aquela sabedoria autoconfiante que apreende nas coisas um compartimento fechado, reservado aos iniciados cuja chave ela possui. Oh! Mistério sem segredo. Oh! Amontoado de informações! Isso, Isso, Isso!



O experimentador não participa do mundo: a experiência se realiza "nele" e não entre ele e o mundo.

O mundo não toma parte da experiência.

Ele se deixa experienciar, mas ele nada tem a ver com isso, pois, ele nada faz com isso e nada disso o atinge.



O mundo como experiência diz respeito à palavra-princípio Eu-Isso. A palavra-princípio Eu-Tu fundamenta o mundo da relação.



O mundo da relação se realiza em três esferas. A primeira é a vida com a natureza. Nesta esfera a relação realiza-se numa penumbra como aquém da linguagem. As criaturas movem-se diante de nós sem possibilidade de vir até nós e o Tu que lhes endereçamos depara-se com o limiar da palavra.

A segunda é a vida com os homens. Nesta esfera a relação é manifesta e explícita: podemos endereçar e receber o Tu.

A terceira é a vida com os seres espirituais. Aí a relação, ainda que envolta em nuvens, se revela, silenciosa mas gerando a linguagem. Nós proferimos, de todo nosso ser, a palavra-princípio sem que nossos lábios possam pronunciá-la.

Mas como podemos incluir o inefável no reino das palavras-princípio?

Em cada uma das esferas, graças a tudo aquilo que se nos torna presente, nós vislumbramos a orla do Tu eterno, nós sentimos em cada Tu um sopro provindo dele, nós o invocamos à maneira própria de cada esfera.



Eu considero uma árvore.

Posso apreendê-la como uma imagem. Coluna rígida sob o impacto da luz, ou o verdor resplandecente repleto de suavidade pelo azul prateado que lhe serve de fundo.

Posso senti-la como movimento: filamento fluente de vasos unidos a um núcleo palpitante, sucção de raízes, respiração das folhas, permuta incessante de terra e ar, e mesmo o próprio desenvolvimento obscuro.

Eu posso classificá-la numa espécie e observá-la como exemplar de um tipo de estrutura e de vida.

Eu posso dominar tão radicalmente sua presença e sua forma que não reconheço mais nela senão a expressão de uma lei — de leis segundo as quais um contínuo conflito de forças é sempre solucionado ou de leis que regem a composição e a decomposição das substâncias.

Eu posso volatilizá-la e eternizá-la, tornando-a um número, uma mera relação numérica.

A árvore permanece, em todas estas perspectivas, o meu objeto tem seu espaço e seu tempo, mantém sua natureza e sua composição.

Entretanto pode acontecer que simultaneamente, por vontade própria e por uma graça, ao observar a árvore, eu seja levado a entrar em relação com ela; ela já não é mais um Isso. A força de sua exclusividade apoderou-se de mim.

Não devo renunciar a nenhum dos modos de minha consideração. De nada devo abstrair-me para vê-la, não há nenhum conhecimento do qual devo me esquecer. Ao contrário, imagem e movimento, espécie e exemplar, lei e número estão indissolavelmente unidos nessa relação.

Tudo o que pertence à árvore, sua forma, seu mecanismo, sua cor e suas substâncias químicas, sua "conversa" com os elementos do mundo e com as estrelas, tudo está incluído numa totalidade.

A árvore não é uma impressão, um jogo de minha representação ou um valor emotivo. Ela se apresenta "em pessoa"³ diante de mim e tem algo a ver

comigo e, eu, se bem que de modo diferente, tenho algo a ver com ela.

Que ninguém tente debilitar o sentido da relação: relação é reciprocidade.

Teria então a árvore uma consciência semelhante à nossa? Não posso experienciar isso. Mas quereis novamente decompor o indecomponível só porque a experiência parece ter sido bem sucedida convosco? Não é a alma da árvore ou sua driade que se apresenta a mim, é ela mesma.



O homem não é uma coisa entre coisas ou formado por coisas quando, estando eu presente diante dele, que já é meu Tu, endereço-lhe a palavra-princípio.

Ele não é um simples Ele ou Ela limitado por outros Eles ou Elas, um ponto inscrito na rede do universo de espaço e tempo.

Ele não é uma qualidade, um modo de ser, experienciável, descritível, um feixe flácido de qualidades definidas. Ele é Tu, sem limites, sem costuras, preenchendo todo o horizonte. Isto-não significa que nada mais existe a não ser ele, mas que tudo o mais vive em *sua* luz.

Assim como a melodia não se compõe de sons, nem os versos de vocábulos ou a estátua de linhas — a sua unidade só poderia ser reduzida a uma multiplicidade por um retalhamento ou um dilaceramento — assim também o homem a quem eu digo Tu. Posso extrair a cor de seus cabelos, o matiz de suas palavras ou de sua bondade; devo fazer isso sem cessar, porém ele já não é mais meu Tu.

Assim como a prece não se situa no tempo mas o tempo na prece, e assim como a oferta não se localiza no espaço mas o espaço na oferta — e quem alterar essa relação suprimirá a atualidade⁴, do mesmo modo o homem a quem eu digo Tu não encontro em algum tempo ou lugar. Eu posso situá-lo, sou, aliás, obrigado a fazê-lo constantemente, mas então, ele não é mais um Tu e sim um Ele ou Ela, um Isso.

Enquanto o universo do Tu se desdobra sobre minha cabeça, os ventos da causalidade prostram-se a meus calcanhares e o turbilhão da fatalidade se coagula.

Eu não experiencio o homem a quem digo Tu. Eu entro em relação com ele no santuário da palavra-princípio. Somente quando saio daí posso experienciá-lo novamente. A experiência é distanciamento do Tu.

A relação pode perdurar mesmo quando o homem a quem digo Tu não o percebe em sua experiência, pois o Tu é mais do que aquilo de que o Isso possa estar ciente. O Tu é mais operante e acontece-lhe mais do que aquilo que o Isso possa saber. Aí não há lugar para fraudes: aqui se encontra o berço da verdadeira vida.

Eis a eterna origem da arte: uma forma defronta-se com o homem e anseia tornar-se uma obra por meio dele. Ela não é um produto de seu espírito, mas uma aparição que se lhe apresenta exigindo dele um poder eficaz. Trata-se de um ato essencial do homem: se ele a realiza, proferindo de todo o seu ser a palavra-princípio Eu-Tu à forma que lhe aparece, aí então brota a força eficaz e a obra surge.

Esta ação engloba uma oferta e um risco. Uma oferta: a infinita possibilidade que será imolada no altar da forma. Tudo aquilo que ainda há pouco se mantinha em perspectiva deverá ser eliminado, pois, nada disso poderá penetrar na obra; assim exige a exclusividade própria do "face-a-face". Um risco: a palavra-princípio não pode ser proferida senão pelo ser em sua totalidade, isto é, aquele que a isso se entrega não deve ocultar nada de si, pois a obra não tolera como a árvore ou o homem, que eu descanse entrando no mundo do Isso. É ela que domina; se eu não servir corretamente ela se desestrutura ou ela me desestrutura.

Eu não posso experienciar ou descrever a forma que vem ao meu encontro; só posso atualizá-la. E, no entanto, eu a contemplo no brilho fulgurante do face-a-face, mais resplandecente que toda clareza do mundo empírico, não como uma coisa no meio de coisas inferiores ou como um produto de minha imaginação mas como o presente". Se for submetida ao critério da objetividade, a forma não está realmente "aí"; entretanto, o que é mais presente do que ela? Eu estou numa autêntica relação com ela; pois ela atua sobre mim assim como eu atuo sobre ela.

Fazer é criar, inventar é encontrar. Dar forma é descobrir. Ao realizar eu descubro. Eu conduzo a forma para o mundo do Isso. A obra criada é uma coisa entre coisas, experienciável e descritível como uma soma de qualidades. Porém àquele que contempla com receptividade ela pode amiúde tornar-se presente em pessoa.



— Que experiência pode-se então ter do Tu?

- Nenhuma, pois não se pode experienciá-lo.
- O que se sabe então a respeito do Tu?
- Somente tudo, pois, não se sabe, a seu respeito, nada de parcial.



O Tu encontra-se comigo por graça; não é através de uma procura que é encontrado. Mas endereçar-lhe a palavra-princípio é um ato de meu ser, meu ato essencial.

O Tu encontra-se comigo. Mas sou eu quem entra em relação imediata com ele. Tal é a relação, o ser escolhido e o escolher, ao mesmo tempo ação e paixão. Com efeito, a ação do ser em sua totalidade como suspensão de todas as ações parciais, bem como dos sentimentos de ação, baseados em sua limitação — deve assemelhar-se a uma passividade.

A palavra-princípio Eu-Tu só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade. A união e a fusão em um ser total não pode ser realizada por mim e nem pode ser efetivada sem mim. O Eu se realiza na relação com o Tu; é tornando Eu que digo Tu.

Toda vida atual é encontro.



A relação com o Tu é imediata. Entre o Eu e o Tu não se interpõe nenhum jogo de conceitos, nenhum esquema, nenhuma fantasia; e a própria memória se transforma no momento em que passa dos detalhes à totalidade. Entre Eu e Tu não há fim algum, nenhuma avidez ou antecipação; e a própria aspiração se transforma no momento em que passa do sonho à realidade. Todo meio é obstáculo. Somente na medida em que todos os meios são abolidos, acontece o encontro.



Diante da imediatez da relação, todos os meios tornam-se sem significado. Não importa também que meu Tu seja ou possa se tornar, justamente em virtude de meu ato essencial, o Isso de outros Eus ("um objeto de experiência geral"). Com efeito, a verdadeira demarcação, sem dúvida flutuante e vibrante,

não se situa entre a experiência e a não-experiência, nem entre o dado e o não-dado, nem o outro mundo do ser e o mundo do valor, mas em todos os domínios entre o Tu e o Isso; entre a presença e o objeto.



O presente, não no sentido de instante pontual que não designa senão o término, constituído em pensamento, no tempo "expirado" ou a aparência de uma parada nesta evolução, mas o instante atual e plena mente presente, dá-se somente quando existe presença, na mente presente, dá-se somente quando existe presença, encontro, relação. Somente na medida em que o Tu se torna presente a presença se instaura.

O Eu da palavra-princípio Eu-Isso, o Eu, portanto, com o qual nenhum Tu está face-a-face presente em pessoa, mas é cercado por uma multiplicidade de "conteúdos" tem só passado, e de forma alguma o presente. Em outras palavras, na medida em que o homem se satisfaz com as coisas que experiencia e utiliza, ele vive no passado e seu instante é privado de presença. Ele só tem diante de si objetos, e estes são fatos do passado.

Presença não é algo fugaz e passageiro, mas o que aguarda e permanece diante de nós. Objeto não é duração, mas estagnação, parada, interrupção, enrijecimento, desvinculação, ausência de relação, ausência de presença.

O essencial é vivido na presença, as objetividades no passado.



Não se supera esta dualidade fundamental pela invocação de um "mundo de idéias", como um terceiro elemento acima de quaisquer contradições. Pois, eu estou falando, na verdade, só homem atual, de ti e de mim, de nossa vida e de nosso mundo e não de um Eu em si ou de um ser em si. Para este homem atual o limite atravessa também o mundo das idéias.

Sem dúvida, alguém que se contenta, no mundo das coisas, em experienciá-las e utilizá-las erigiu um anexo e uma superestrutura de idéias, nos quais encontra um refúgio e uma tranqüilidade diante da tentação do nada. Deposita na soleira a vestimenta da cotidianidade medíocre, envolve-se em linho puro e reconforta-se na contemplação do ente originário ou do dever-ser, no qual sua vida não terá parte alguma. Poderá, mesmo, sentir-se bem em proclamá-lo.

Mas a humanidade reduzida a um Isso, tal como se pode imaginar, postular ou proclamar, nada tem em comum com uma humanidade verdadeiramente encarnada à qual um homem diz verdadeiramente Tu. A ficção por mais nobre que seja, não passa de um fetiche; o mais sublime modo de pensar, se for fictício, é um vício. As idéias tão pouco reinam acima de nossas cabeças como habitam em nossas cabeças; elas caminham entre nós e se dirigem para nós. Infeliz aquele que deixa de proferir a palavra-princípio, miserável, porém, aquele que em vez de fazê-lo diretamente utiliza um conceito ou um palavreado como se fosse o seu nome.



A relação imediata implica numa ação sobre o que se está face-a-face; isto está manifesto por um dos três exemplos citados anteriormente: o ato essencial da arte determina o processo pelo qual a forma se tornará obra. O face-a-face se realiza através do encontro; ele penetra no mundo das coisas para continuar atuando indefinidamente, para tornar-se incessantemente um Isso, mas também para tornar-se nova-mente um Tu irradiando felicidade e calor. A arte "se encarna": seu corpo emerge da torrente da presença, fora do tempo e do espaço, para a margem da existência.

O sentido da ação não é tão evidente quando se trata da relação com o Tu humano. O ato essencial que instaura aqui a imediatez, é comumente interpretado em termos de sentimentos e, por isso mesmo, desconhecido. Os sentimentos acompanham o fato metafísico e metapsíquico do amor, mas não o constituem: aliás, estes sentimentos que o acompanham podem ser de várias qualidades. O sentimento de Jesus para com o possesso é diferente do sentimento para com o discípulo-amado; mas o amor é um. Os sentimentos, nós os possuímos, o amor acontece. Os sentimentos residem no homem mas o homem habita em seu amor. Isto não é simples metáfora mas a realidade. O amor não está ligado ao Eu de tal modo que o Tu fosse considerado um conteúdo, um objeto: ele se realiza, *entre* o Eu e o Tu. Aquele que desconhece isso, e o desconhece na totalidade de seu ser, não conhece o amor, mesmo que atribua ao amor os sentimentos que vivencia, experimenta, percebe, exprime. O amor é uma força cósmicavi. Àquele que habita e contempla no amor, os homens se desligam do seu emaranhado confuso próprio das coisas; bons e maus, sábios e tolos, belos e feios, uns após outros, tornam-se para ele atuais, tornam-se Tu, isto é, seres desprendidos, livres, únicos, ele os encontra cada um face-a-face. A exclusividade ressurgue sempre de um modo maravilhoso; e então ele pode agir, aju-dar, curar, educar, elevar, salvar. Amor é responsabilidade de

um Eu para com um Tu: nisto consiste a igualdade daqueles que amam, igualdade que não pode consistir em um sentimento qualquer, igualdade que vai do menor, ao maior do mais feliz e seguro, daquele cuja vida está encerrada na vida de um ser amado, até aquele crucificado durante sua vida na cruz do mundo por ter podido e ousado algo inacreditável: amar os *homens*.

O sentido da ação no terceiro exemplo, aquele da criatura e sua visão, permanece no mistério. Acredite na simples magia da vida, no serviço, no universo e lhe será esclarecido o que significa cada espera, cada olhar da criatura.

Qualquer palavra seria falsa; mas veja: os entes vivem em torno de você, mas ao se aproximar de qualquer um deles você atinge sempre o Ser.



Relação é reciprocidade. Meu Tu atua sobre mim assim como eu atuo sobre ele. Nossos alunos nos formam, nossas obras nos edificam. O "mau" se torna revelador no momento em que a palavra-princípio sagrada o atinge. Quanto aprendemos com as crianças e com os animais! Nós vivemos no fluxo torrencial da reciprocidade universal, irremediavelmente encerrados nela.



— Falas do amor como se fosse a única relação entre humanos; entretanto podes fazer a escolha de um único exemplo, visto que existe também o ódio?

— Enquanto o amor for cego, isto é, enquanto ele não vir a totalidade do ser, ele não será incluído verdadeiramente no reino da palavra-princípio da relação. O ódio por sua própria essência permanece cego; não se pode odiar senão uma parte de um ser. Aquele que, vendo um ser na sua totalidade, deve recusá-lo, não está mais no reino do ódio, mas no limite humano da possibilidade em dizer Tu. Se acontece ao homem não poder proferir ao seu parceiro a palavra-princípio que encerra uma aceitação do ser ao qual ele se dirige, ou, então, se ele deve renunciar a si ou ao outro, isto significa que ele atinge o limite no qual o "entrar-em-relação" reconhece sua própria relatividade, limite esse que só poderá ser abolido por esta mesma relatividade.

Porém aquele que experimenta imediatamente o ódio está mais próximo da relação do que aquele que não sente nem amor e nem ódio.



Todavia, a grande melancolia de nosso destino é que cada Tu em nosso mundo deve tornar-se irremediavelmente um Isso. Por mais exclusiva que tenha sido a sua presença na relação imediata, tão logo esta tenha deixado de atuar ou tenha sido impregnada por meios, o Tu se torna um objeto entre objetos, talvez o mais nobre, mas ainda um deles, submisso à medida e à limitação. A atualização da obra em certo sentido envolve uma desatualização em outro sentido. A contemplação autêntica é breve; o ser natural que acaba de se revelar a mim no segredo da ação mútua, se torna um simples ponto de interseção de vários ciclos de leis. E o próprio amor não pode permanecer na relação imediata; ele dura, mas numa alternância de atualidade e de latência. O homem que, agora mesmo era único e incondicionado, não somente à mão, mas somente presente, que não podia ser experienciado mas somente tocado, torna-se de novo um Ele ou Ela, uma soma de qualidades, uma quantidade com forma. Agora eu posso, de novo, extrair dele o colorido de seus cabelos, de sua voz ou de sua bondade; porém enquanto eu fizer isso, ele não é mais meu Tu ou não se transformou ainda novamente em meu Tu.

Cada Tu, neste mundo é condenado, pela sua própria essência, a tornar-se uma coisa, ou então, a sempre retornar à coisidade. Em termos objetivos poder-se-ia afirmar que cada coisa no mundo pode ou antes ou depois de sua objetivação aparecer a um Eu como seu Tu. Porém esta linguagem objetivamente não capta senão uma ínfima parte da verdadeira vida.

O Isso é a crisálida, o Tu a borboleta. Porém, não como se fossem sempre estados que se alternam nitidamente, mas, amiúde, são processos que se entrelaçam confusamente numa profunda dualidade.



No começo é a relação.

Consideremos a linguagem dos "primitivos", isto é, daqueles povos que permaneceram carentes de objetos e cuja vida foi construída num âmbito restrito de atos fortemente ricos de presença. O núcleo dessas linguagens, as palavras-frase, as formas primitivas pré-gramaticais de cujo desabrochamento surgiram as múltiplas categorias verbais, exprimem em geral a totalidade de uma relação. Para nossa expressão: "bem longe" o Zulu emprega uma palavra-frase que significa "lá onde alguém grita: Oh! mãe, estou perdido!" E o habitante da Terra do Fogo sobrepuja nossa sabedoria analítica com uma palavra-frase de

sete sílabas, cujo sentido exato é o seguinte: "Observa-se um ao outro, cada um aguardando que o outro se ofereça a realizar aquilo que ambos desejam mas não querem fazer". As pessoas tanto substanciais quanto pronominais, estão ainda encerradas como em um baixo relevo, sem independência completa. Não importam estes produtos da decomposição e da reflexão, mas, sim, a verdadeira unidade originária, a relação de vida.

Ao encontrarmos alguém, nós o saudamos, desejando-lhe o bem ou assegurando-lhe a nossa dedicação ou recomendando-o a Deus. Porém, quão mediatas e desgastadas são estas formas (o que se sente ainda no "Heil" (Olá) daquela força originária radiante?) se comparadas àquela saudação relacional sempre jovem e autêntica dos Cafres: "Eu o vejo" — ou à sua variante americana, a expressão, embora ridícula, sublime: "cheire-me".

Pode-se supor, que as relações e os conceitos, e também a representação de pessoas e coisas se desligaram dos eventos de relação e de estados de relação. As impressões e as emoções elementares, que despertaram o espírito do "homem natural", são derivadas de fenômenos de relação, pela vivência de um face-a-face, por estados de relação, pela vida na reciprocidade. Ele não pensa na lua que ele vê todas as noites, até o dia em que, no sono ou na vigília, ela se dirige para ele em pessoa e se aproxima dele, enfeitiça-o com gestos ou lhe proporciona algo, ao tocá-lo, agradável ou desagradável. O que ele conserva desse fato não é a imagem ótica de um disco ambulante e nem a imagem de um ser demoníaco que, de algum modo, lhe pertencesse, mas primeiramente a imagem dinâmica, a imagem excitante daquela força lunar irradiante que perpassa o corpo. A imagem pessoal da lua e de sua força atuante se definirá somente aos poucos. Somente então a lembrança daquilo que ele recebeu de um modo inconsciente, noite após noites, começa a reavivar, permitindo-lhe apresentar e objetivar o autor e o portador daquela ação. Somente agora o Tu, originalmente inexperienciável, só agora recebido, torna-se um Ele ou Ela.

Este caráter original de relação do aparecimento de todos os seres cuja ação perdura por muito tempo, faz com que seja melhor compreendido um elemento da vida primitiva, que a ciência moderna estudou muito e sobre o qual ela discorreu largamente, embora ele ainda não seja muito bem entendido. Trata-se deste poder cheio de mistério, cuja idéia se encontra, sob diversos aspectos, na crença ou na ciência (estas duas, aliás, são aqui uma só) de muitos povos primitivos. É o *Mana*", o *Orenda*, de onde parte um caminho até o sentido originário do *Brahman* ou ainda a *Dynamis*, a "*Charis*" dos Papiros Mágicos ou das Cartas Apostólicas. Ela foi definida como um poder supra-sensível e sobrenatural, categorias modernas que não traduzem autenticamente o

pensamento primitivo. Os limites de seu mundo são traçados pela sua vivência corporal, à qual pertence "naturalmente" a visita aos mortos, visto que admitir o supra-sensível como dado real, lhe parece absurdo. Os fenômenos, aos quais ele atribui "poder místico", são todos fenômenos elementares de relação, sobretudo aqueles sobre os quais ele medita, porque comovem seu corpo e deixam nele uma impressão de emoção. Não só a lua e o morto que o visitam durante a noite, trazendo-lhe dor ou prazer, possuem aquele poder, mas também o sol que o queima, o animal selvagem que urra, uiva diante dele, o chefe cujo olhar o domina e o *chamane*, cujo canto o impele com força à caça. O *Mana* é este poder atuante, que transformou a pessoa lunar, lá no espaço celeste, em um Tu que agita o sangue. O *Mana* é o poder que permanece na memória como traço da pessoa lunar, uma vez que a imagem objetiva se separou da imagem emotiva, embora ele mesmo nunca apareça senão no autor e portador de um poder. O *Mana* é aquilo em virtude do que, uma vez possuído, por exemplo, em uma pedra mágica, se pode agir. A "idéia de mundo" dos primitivos é mágica, não pelo fato de ter como centro o poder mágico do homem, mas porque este poder é unicamente uma variedade particular do poder mágico universal da qual provém toda ação essencial. A causalidade de sua idéia de mundo não é um contínuo, mas é um cintilar sempre renovado, uma emanção e uma ação do poder, é um movimento vulcânico sem continuidade. O *Mana* é uma abstração primitiva, talvez até mais primitiva do que o número, porém não mais sobrenatural. A lembrança capaz de aprendizagem classifica os grandes eventos de relação, as comoções fundamentais. De um lado, aquilo que é mais importante para o instinto de conservação e o que é mais notável para instinto de conhecimento, precisamente tudo que "atua", se evidencia, mais claramente sobressai-se, torna-se autônomo. De outro lado, o que é menos importante, o incomum, o Tu mutável das vivências recuam, permanecem isolados na memória, se objetivam paulatinamente, encerrando-se, aos poucos, em grupos e gêneros. Finalmente, em terceiro lugar, lúgubre em sua separação, às vezes mais fantasmagóricos que o morto e a luta, mas sempre nitidamente incontestável, irrompe o outro, o parceiro "sempre o mesmo": o Eu.

A consciência do Eu está tão pouco apegada ao domínio primitivo do instinto de auto-conservação, como aquele dos outros instintos; isso não significa que o Eu tenta perpetuar-se, mas é o corpo que nada sabe ainda de um Eu. Não é o Eu mas sim o corpo que deseja fazer coisas, utensílios, jogos, ser o inventor. Não se reconhece um "cognosco ergo sum"⁸, mesmo numa forma mais ingênua, no conhecimento primitivo, nem a concepção, por mais infantil que seja, de um sujeito de experiência. O Eu surge da decomposição das vivências primordiais, provém das palavras originais vitais, o *Eu-atuando-Tu* e *Tu-atuando-*

*Eu*⁹, após a substantivação e a hipóstase do particípio.



Assim se manifesta, na história intelectual do primitivo, a diferença fundamental entre as duas palavras-princípio. Já no evento primordial de relação, ele profere a palavra-princípio *Eu-Tu* de um modo natural, anterior a qualquer forma, sem ter-se conhecido como *Eu*, enquanto que a palavra-princípio *Eu-Isso* torna-se possível, através desse conhecimento, através da separação do *Eu*.

A primeira palavra-princípio *Eu-Tu* decompõe-se de fato, em um *Eu* e um *Tu*, mas não proveio de sua justaposição, é anterior ao *Eu*. A segunda, o *Eu-Isso*, surgiu da justaposição do *Eu* e *Isso*, é posterior ao *Eu*.

O *Eu* está incluído no evento primordial da relação, através da exclusividade desse evento. Neste evento, por sua própria natureza, to-mam parte somente dois parceiros na sua total atualidade, o homem e aquilo que o confronta. Assim o mundo se toma um sistema dual, e o homem já sente aí aquela emoção cósmica do *Eu*, mesmo sem ter ainda dele conhecimento.

Por outro lado, o *Eu* não está ainda inserido no fato natural que traduz a palavra-princípio *Eu-Isso*, onde o experienciar é centrado no *Eu* egocêntrico. Este fato é um modo pelo qual o corpo do homem, como portador de suas sensações se distingue de seu meio ambiente. O corpo, nesta sua particularidade, aprende a se conhecer e a se distinguir, porém, esta distinção permanece ao nível de simples contigüidade não podendo, assim, perceber o caráter, mesmo implícito, da egoidade¹⁰.

Entretanto, no momento em que o *Eu* da relação se pôs em evidência e se tomou existente na sua separação, ele se dilui e se funcionaliza de um modo estranho, no fato natural do corpo que se distingue do seu meio ambiente e deste modo descobre a egoidade. Somente então pode surgir o ato consciente do *Eu*, a primeira foi ma da palavra-princípio *Eu-Isso*, a primeira experiência egocêntrica: o *Eu* que se distanciou, aparece então como o portador de suas sensações das quais o meio ambiente é o objeto. Sem dúvida isto acontece sob forma primitiva e não sob forma teórico-cognitiva, porém, a proposição: "eu vejo a árvore" é proferida de tal modo que ela não exprime mais uma relação entre o homem-*Eu* e a árvore-*Tu*, mas estabelece a percepção da árvore-objeto pelo homem-consciência. A frase erigiu a barreira entre sujeito e objeto; a palavra-princípio *Eu-Isso*, a palavra da separação, foi pronunciada.



— Então esta melancolia de nosso destino teria sido um processo surgido numa época pré-histórica?

— Sem dúvida um processo, mas na medida em que a vida consciente do homem é também um processo. Mas na vida consciente, o que ressurgente é uma evolução humana como ser cósmico. O espírito se manifesta no tempo como um produto ou um sub-produto da natureza e, no entanto, é ele que a envolve de maneira a-temporal.

A oposição das duas palavras-princípio recebeu inúmeros nomes nas diversas épocas e mundos; mas ela é na sua verdade anônima, inerente à Criação.



— Então acreditas em um paraíso na era primitiva da humanidade?

— Ela poderá ter sido um inferno e sem dúvida, aquela à qual eu posso remontar no curso da história, é cheia de furor, de medo, de angústia, de dor, de crueldade, mas irreal não foi.

As vivências de relação do homem primitivo não eram certamente doces complacências; mas é melhor a violência sobre um ente realmente vivenciado, do que a solicitude fantástica para com números sem face. Da primeira, parte um caminho para Deus, da segunda, somente o caminho que leva ao nada.



A vida do primitivo, mesmo se a pudéssemos desvendar inteira-mente, só pode nos representar a vida do homem primordial de um modo simbólico; ela nos apresenta exclusivamente breves esboços sobre a relação temporal das duas palavras-princípio. A criança nos presta informações mais completas.

Aquilo de que nós, de um modo inequivocamente claro, nos apercebemos, é que a realidade espiritual das palavras-princípio provém de uma realidade natural: a da palavra-princípio Eu-Tu, de um vínculo natural¹¹; a palavra-princípio Eu-Isso, do feto natural de distinguir-se de seu meio.

A vida pré-natal das crianças é um puro vínculo natural, um afluxo de um para outro, uma inter-ação corporal na qual o horizonte vital do ente em devir

parece estar inscrito de um modo singular no horizonte do ente que o carrega, e entretanto, parece também não estar aí inscrito, pois não é somente no seio de sua mãe humana que ele repousa. Este vínculo é tão cósmico que se tem a impressão de estar diante de uma interpretação imperfeita de uma inscrição primitiva, quando se lê numa linguagem mítica judaica que o homem conheceu o universo no seio materno, mas que ao nascer tudo caiu no esquecimento. E este vínculo permanece nele como uma imagem secreta de seu desejo. Não como se a nostalgia significasse um anseio de volta, como prescrevem aqueles que vêem no espírito, por eles confundido com o intelecto, um simples parasita da natureza. Ao contrário, é a nostalgia da procura do vínculo cósmico do ser que se desabrocha ao espírito com seu Tu verdadeiro.

Cada criança em desenvolvimento, como todo ente em formação, repousa no seio da grande mãe, isto é, do mundo primordial indiferenciado e que precede toda forma. Ela se desliga deste mundo para a vida pessoal, e somente nas horas obscuras, em que nós fugimos dela (o mesmo acontece, sem dúvida, todas as noites ao homem são) é que nós nos reaproximamos novamente. Esta separação não acontece, entretanto, de um modo brusco e catastrófico, análogo àquele que nos separou de nossa mãe corporal. A criança tem um prazo para substituir a ligação natural, que a unia ao universo, por uma ligação espiritual, isto é, a relação. Ela sai das trevas candentes e do caos e se dirige para a criação clara e fria. Mas ela não a possui ainda; ela deve antes de tudo esclarecê-la, fazendo-a para si mesma uma realidade; ela deve contemplar o seu mundo, escutá-lo, senti-lo, manipulá-lo. A criação revela a sua essência como forma no encontro. Ela não se derrama aos sentidos que a aguardam, mas ela se eleva ao encontro daqueles que a sabem buscar. Tudo o que será representado diante do homem adulto, como objetos habituais, deve ser conquistado, solicitado pelo homem em formação num inesgotável esforço, pois coisa alguma é parte de uma experiência, nada se revela senão pela força atuante na reciprocidade do face-a-face. Como o primitivo, a criança vive de um sonho a outro (para ela grande parte da vigília é ainda um sono) no clarão e no contra-clarão do encontro.

A originalidade da aspiração de relação já aparece claramente desde o estado mais precoce e obscuro. Antes de poder perceber alguma coisa isolada, os tímidos olhares procuram no espaço obscuro algo de indefinido; e em momentos em que, aparentemente não há necessidade de alimento, é sem finalidade, ao que parece, que as suaves e pequeninas mãos gesticulam, procuram algo de indefinido no vazio. Afirmar que se trata de um gesto animal, é nada exprimir. Pois estes olhares, na verdade, depois de minuciosas tentativas, se fixarão em um arabesco vermelho de um tapete e dele não se desprenderão

até que a essência do vermelho se lhes tenha revelado. Estes movimentos em contato com um ursinho de pelúcia, tomarão uma força sensível e precisa e tomarão conhecimento carinhoso e inesquecível de um corpo completo. Nestes dois fatos, não se trata de uma experiência de um objeto mas de um confronto, que sem dúvida, se passa na "fantasia", com um parceiro vivo e atuante (Esta "fantasia" não é de modo algum, uma "animação": ela é o instinto de tudo transformar em Tu, o instinto de relação que, quando o parceiro se apresentar em imagem e simbolicamente e não no face-a-face, vivo e atuante ele lhe empresta vida e ação tirando de sua própria plenitude). Suaves e inarticulados gritos ressoam, ainda, sem sentido no vazio; mas, um belo dia, de repente, eles se transformarão em diálogo. Com quê? Talvez com a chaleira que está fervendo, mas é um diálogo. Muitos movimentos, chamados reflexos, são um instrumento indispensável à pessoa na construção de seu mundo. Não é verdade que a criança percebe primeiramente um objeto, e, só então entra em relação com ele. Ao contrário, o instinto de relação é primordial, como a mão côncava na qual o seu oponente possa se adaptar. Em seguida acontece a relação, ainda uma forma primitiva e não-verbal do dizer-Tu. A transformação em coisa é, entretanto, um produto posterior, provido da dissociação das experiências primordiais, da separação dos parceiros vinculados — fenômeno semelhante ao surgimento do Eu. No princípio é a relação, como categoria do ente, como disposição, como forma a ser realizada, modelo da alma; o *a priori* da relação; o Tu *inato*.

Quando se vive numa relação realiza-se, neste Tu encontrado, a presença do Tu inato. Fundamentando-se no *a priori* da relação, pode-se acolher na exclusividade este Tu, considerado como um parceiro; em suma, pode-se endereçar-lhe a palavra-princípio.

O Tu inato atua bem cedo, na necessidade de contato (necessidade de início, tátil, e em seguida, um contato visual com outro ente), de tal modo que ele expressa cada vez mais claramente, a reciprocidade e "a ternura". Porém, desta mesma necessidade provém o instinto de autor e aparece posteriormente (instinto de produzir coisas por síntese, ou, quando isso não é possível, por análise, decompondo, separando) de tal maneira que se produz uma "personificação" das coisas feitas, um diá-logo. O desenvolvimento da alma na criança é indissolúvelmente ligado ao desenvolvimento da nostalgia do Tu, às realizações e decepções deste anseio, ao jogo de suas experiências e à seriedade trágica de sua perplexidade. A verdadeira compreensão destes fenômenos, prejudicada por cada tentativa de restringi-la a um âmbito mais estrito, só pode ser atingida, na medida em que, quando observados e examinados, for levada em consideração sua origem cósmica e meta-cósmica, a saber, a saída do mundo

primordial indiviso, não formado ainda, de onde o indivíduo físico já se desligou pelo nascimento, mas não ainda o indivíduo corporal, integral, atualizado que só pode realizar esta passagem gradualmente, á medida que entra nas relações.



O homem se torna Eu na relação com o Tu. O face-a-face aparece e se desvanece, os eventos de relação se condensam e se dissimulam e é nesta alternância que a consciência do parceiro, que permanece o mesmo, que a consciência do Eu se esclarece, aumenta cada vez mais. De fato, ainda ela aparece somente envolta na trama das relações, na relação com o Tu, como consciência gradativa daquilo que tende para o Tu sem ser ainda o Tu. Mas, essa consciência do Eu emerge com força crescente, até que, um dado momento, a ligação se desfaz e o próprio Eu se encontra, por um instante, diante de si, separado, como se fosse um Tu, para tão logo retomar a posse de si e daí em diante, no seu estado de ser consciente entrar em relações.

Somente então, pode a outra palavra-princípio constituir-se. Sem dúvida, o Tu da relação desvaneceu-se muitas vezes sem, com isso, ter-se tornado o Isso de um Eu, um objeto de uma percepção ou experiência sem ligação como será doravante, mas ele se tornou, de algum modo, um Isso em si, por hora inobservável aguardando o ressurgimento de um evento de relação. Sem dúvida, o corpo que se transforma em corpo humano¹² se distingue em seu ambiente na medida que se sente portador de suas impressões e como executor de seus impulsos, mas somente ao nível de uma radical separação entre o Eu e o objeto. Então, o Eu desligado se encontra transformado. Reduzido da plenitude substancial à realidade funcional e unidimensional de um sujeito de experiência e utilização, aborda todo "Isso-em-si", apodera-se dele e se associa a ele para formar outra palavra-princípio. O homem transformado em Eu que pronuncia o Eu-Isso coloca-se diante das coisas em vez de confrontar-se com elas no fluxo da ação recíproca. Curvado sobre cada uma delas, com uma lupa objetivante que olha de perto, ou ordenando-as num panorama através de um telescópio objetivante de um olhar distante, ele as isola ao considerá-las, ou ele as agrupa sem sentimento algum de universalidade. No primeiro caso, ele só poderia encontrá-lo na relação, no segundo, só a partir dela. Somente agora, ele experiencia as coisas como soma de qualidades. Sem dúvida, qualidades referentes ao Tu de cada evento de relação foram acumuladas em sua memória mas, somente agora, as coisas se compõem de suas qualidades; ele só pode atingir o núcleo poderoso, revelado a ele no Tu, englobando todas as qualidades, isto é, a substância, na medida em que procura na lembrança da relação

conservada em estado de sonho, de imagem ou de pensamento segundo a característica própria deste homem. De fato, somente agora ele ordena as coisas em uma conexão espaço-temporal-causal; somente agora, ele determina a cada uma o seu lugar, a sua evolução, a sua mensurabilidade, a sua condição. O Tu se revela, no espaço, mais precisamente, no face-a-face exclusivo no qual tudo o mais aparece como cenário, a partir do qual ele emerge mas que não pode ser nem seu limite nem sua medida. Ele se revela, no tempo, mas no sentido de um evento plenamente realizado, que não é uma simples parte de uma série fixa e bem organizada, mas sim o tempo que se vive em um "instante", cuja dimensão puramente intensiva não se define senão por ele mesmo. O Tu se manifesta como aquele que simultaneamente exerce e recebe a ação, sem estar no entanto, inserido numa cadeia de causalidades, pois, na sua ação recíproca com o Eu, ele é o princípio e o fim do evento da relação. Eis uma verdade fundamental do mundo humano: somente o Isso pode ser ordenado. As coisas não são classificáveis senão na medida em que, deixando de ser nosso Tu, se transformam em nosso Isso. O Tu não conhece nenhum sistema de coordenadas.

Porém, tendo chegado até aqui, se faz necessário afirmar também outro aspecto sem o qual, a primeira parte da verdade — fundamental, não seria senão um fragmento inútil: o mundo ordenado não significa a ordem do mundo. Há momentos em que, sem motivo aparente, a ordem do mundo se apresenta como presente. Percebe-se, então, o tom do qual o mundo ordenado é nota indecifrável. Tais momentos são imortais, mas são também os mais fugazes. Deles não se pode conservar nenhum conteúdo, mas, em contrapartida, a sua força integra a criação e o conhecimento do homem, as irradiações de sua força penetram no mundo ordenado, fundindo-o incessantemente. Tal é a história do indivíduo, tal a história da espécie.

O mundo é duplo para o homem, pois sua atitude é dupla.

Ele percebe o ser em torno de si, as coisas simplesmente e os entes como coisas; ele percebe o acontecimento em seu redor, os fatos simplesmente e as ações enquanto fatos, coisas compostas de qualidades, fatos compostos de momentos, coisas inseridas numa rede espacial, e fatos numa rede temporal, coisas e fatos limitados por outras coisas e fatos, mensuráveis e comparáveis entre si, um mundo bem ordenado e um mundo separado. Este mundo inspira confiança, até certo ponto; ele apresenta densidade e duração, numa estrutura que pode ser abrangida pela vista, ele pode ser sempre retomado, repetido com olhos fechados e experienciado com olhos abertos; ele está aí, junto à tua pele, se tu o consentes, encolhido em tua alma, se tu assim o preferes. Ele é teu objeto, permanecendo assim segundo tua vontade, e no entanto, ele permanece

totalmente alheio seja fora de ti ou dentro de ti. Tu o percebes, fazes dele tua "verdade", ele se deixa tomar mas não se entrega a ti. Ele é o único objeto a respeito do qual tu te podes "entender" com o outro. Mesmo que ele se apresente de um modo diferente a cada um, ele está pronto a ser para ambos um objeto comum, mas nele tu não podes te encontrar com o outro. Sem ele tu não podes subsistir, tu te conservas graças à sua segurança mas se te reabsorveres nele, serás sepultado no nada.

Por outro lado, o homem encontra o Ser e o devir como aquilo que o confronta mas sempre como *uma* presença e cada coisa ele a encontra somente enquanto presença; aquilo que está presente se descobre a ele no acontecimento e o que acontece, se apresenta a ele como Ser. Nada mais lhe está presente a não ser isso, mas isso enquanto mundano. Medida e comparação desaparecem. Depende de ti que parte do incomensurável se tornará atualidade para ti. Os encontros não se ordenam de modo a formar um mundo, mas cada um dos encontros é para ti um símbolo indicador da ordem do mundo. O mundo que assim te aparece não inspira confiança, pois ele se revela cada vez de um modo e, por isso, não podes lembrar-te dele. Ele não é denso, pois nele tudo penetra tudo; ele não tem duração, pois vem sem ser chamado e desaparece quando se tenta retê-lo. Ele é confuso, se tu quiseres esclarecê-lo, ele escapa, se ele não te encontra, se dissipa; ele virá novamente, sem dúvida, mas transformado. Ele não está fora de ti. Ele repousa no âmago de teu ser, de tal modo que, se te referes a ele como "alma de minha alma", não dizes nada de excessivo. Guarda-te, no entanto, da tentativa de transferi-lo para a tua alma, Tu o aniquilarias. Ele é teu presente, e somente na medida em que o tiveres como tal é que terás a presença; podes fazer dele teu objeto, experienciá-lo e utilizá-lo, aliás, debes proceder assim continuamente, mas, então, não terás mais presença alguma. Entre ele e ti existe a reciprocidade da doação; tu lhe dizes Tu, e te entregas a ele; ele te diz Tu e se entrega a ti. Não podes entender-te com ninguém a respeito dele, és solitário no face-a-face com ele, mas ele te ensina a encontrar o outro e a manter o seu encontro. E, através da benevolência de sua chegada e da melancolia de sua partida, ele te conduz até o Tu no qual se encontram as linhas, apesar de paralelas, de todas as relações. Ele não te ajuda a conservar-te em vida, ele dá, porém, o pressentimento da eternidade.



O mundo do Isso é coerente no espaço e no tempo.

O mundo do Tu não tem coerência nem no espaço e nem no tempo. Cada

Tu, após o término do evento da relação *deve* necessariamente se transformar em Isso.

Cada Isso *pode*, se entrar no evento da relação, tornar-se um Tu. Estes são os dois privilégios fundamentais do mundo do Isso. Eles impelem o homem a considerar o mundo do Isso como o mundo no qual se deve viver, no qual se pode viver, o mundo que oferece toda espécie de atrações e estímulos de atividades e conhecimentos.

No interior desta crônica forte e salutar, os momentos de encontro com o Tu se manifestam como episódios singulares, lírico-dramáticos, sem dúvida, de um encanto sedutor, mas que, no entanto, nos induzem perigosamente a extremos que debilitam a solidez já provada, e deixam atrás deles mais questões que satisfações, abalando nossa segurança. Eles não são só inquietantes, mas indispensáveis. Já que devemos, após estes momentos, voltar ao "mundo", por que não permanecer nele? Por que não chamar à ordem o que está diante de nós, no face-a-face, e não remetê-lo ao mundo dos objetos? Já que não se pode deixar de dizer Tu, alguma vez, ao pai, à esposa, ou ao companheiro por que não dizer Tu pensando Isso? Produzir o som Tu através dos órgãos vocais, não significa de modo algum proferir a palavra-princípio tão pouco tranqüilizadora; sussurrar do fundo da alma um Tu amoroso é inofensivo enquanto não se tem em mente outra coisa senão experimentar e utilizar.

Não se pode viver unicamente no presente; ele poderia consumir alguém se não estivesse previsto que ele seria rápida e radicalmente superado. Pode-se, no entanto, viver unicamente no passado, é somente nele que uma existência pode ser realizada. Basta consagrar cada instante à experiência e à utilização que ele não se consumirá mais.

E com toda a seriedade da verdade, ouça: o homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com o Isso não é homem.

SEGUNDA PARTE

A história do indivíduo e a história do gênero humano, embora possam separar-se uma da outra, estão de acordo em todo o caso em um ponto: ambas manifestam um crescimento progressivo do mundo do Isso.

Coloca-se em dúvida este fato no caso da história da espécie; acentua-se que, na gênese das civilizações sucessivas encontra-se um estado de primitividade que, embora com coloridos diversos, é, no entanto, estruturada de modo idêntico. E segundo este estado primitivo tais civilizações iniciam com um pequeno mundo de objetos. Com isso não seria a vida da espécie mas a de cada civilização em particular que corresponderia à vida do indivíduo. Porém, se se observar aquelas civilizações que aparecem isoladas, nota-se que aquelas que receberam historicamente a influência de outras civilizações adotaram o seu mundo do Isso em um estado bem determinado, intermediário entre seu estado primitivo e seu estado de pleno desenvolvimento. Isto acontece seja através de assimilação direta de civilizações contemporâneas, como no caso da Grécia e Egito, seja através da assimilação indireta de civilizações passadas, como no caso da cristandade medieval, herdeira da civilização grega. Elas ampliam o seu mundo do Isso não unicamente através de sua própria experiência, mas também graças à afluência de experiências de outrem; somente então, com este crescimento, realiza-se o desabrochamento decisivo e seu poder de descoberta. Por enquanto faz-se abstração da contribuição importante para isso, da contemplação e dos atos que são atribuídos ao mundo do Tu.

Pode-se dizer com isso que, em geral, o mundo do Isso de uma determinada civilização, é mais extenso do que o da precedente, e, apesar de algumas paradas e retrocessos aparentes, pode-se perceber claramente na história um aumento progressivo do mundo do Isso. Fundamentalmente não importa aqui, se a "imagem do mundo" de uma determinada civilização ressalte mais um caráter de finitude ou de infinitude, ou melhor, de não-finitude; na realidade, um mundo "finito" pode muito bem incluir maior número de partes, de coisas, de fenômenos do que um mundo "infinito". É necessário também observar que se trata de comparar não somente a extensão dos conhecimentos da natureza mas também a proporção tanto das diferenças sociais como das realizações técnicas; estes dois últimos aspectos tendem a ampliar o mundo dos

objetos.

O contato originário do homem com o mundo do Isso implica a experiência que, sem cessar, constituía este mundo e a utilização que o conduz a seus múltiplos fins, visando a conservar, a facilitar, a equipar a vida humana. Na medida em que se amplia o mundo do Isso, deve progredir também a capacidade de experimentar e utilizar. O indivíduo pode, sem dúvida, substituir cada vez mais a experiência direta pela experiência indireta ou pela "aquisição de conhecimentos"; ele pode reduzir cada vez a utilização, transformando-a em "aplicação" especializada; não obstante seja indispensável que essa capacidade se desenvolva de geração em geração. E nisto que se pensa quando se fala de um desenvolvimento progressivo da "vida espiritual". Com isso, com efeito, a gente se torna culpado do verdadeiro pecado verbal contra o Espírito; pois esta "vida espiritual" representa geralmente um obstáculo para uma vida do homem no Espírito; ela é, quando muito, a matéria que, depois de vencida e modelada, a vida do Espírito deve consumir. É um obstáculo, pois a capacidade de experimentação e de utilização se desenvolve no homem freqüentemente, em detrimento de sua força-de-relação, único poder, aliás, que lhe permite viver no Espírito.



O espírito¹³ em sua manifestação humana é a resposta do homem a seu Tu. O homem fala diversas línguas — língua verbal, língua da arte, da ação — mas o espírito é um, e este espírito é a resposta ao Tu que se revela dos mistérios, e que do seio deste mistério o chama. O espírito é palavra. Assim como a fala se toma palavra primeiramente no cérebro e em seguida som em sua laringe — ambos não são, senão reflexos do verdadeiro fenômeno, já que, na verdade, não é a linguagem que se encontra no homem, mas o homem se encontra na linguagem e fala do seio da linguagem — assim também acontece com toda palavra e com todo espírito. O espírito não está no Eu, mas entre o Eu e o Tu. Ele não é comparável ao sangue que circula em ti mas ao ar que respiras. O homem vive no Espírito na medida em que pode responder a seu Tu. Ele é capaz disso quando entra na relação com todo o seu ser. Somente em virtude de seu poder de relação que o homem pode viver no espírito. Mas é aqui que se levanta, com toda a sua força, a fatalidade do fenômeno da relação. Quanto mais poderosa é a resposta, mais ela enlaça o Tu, tanto mais o reduz a um objeto. Somente o silêncio diante do Tu, o silêncio de todas as línguas, a espera silenciosa da palavra foi ulu-lada, indiferenciada, pré-verbal, deixa ao Tu sua liberdade, estabelece-se com ele na retenção onde o espírito não se manifesta

mas está presente. Toda resposta amarra o Tu ao mundo do Isso. Tal é a melancolia do homem, tal é também sua grandeza. Pois, assim, surgem no seio dos seres vivos o conhecimento, a obra, a imagem e o modelo.

Tudo, porém, que deste modo se transformou em Isso, tudo o que se consolidou em coisa entre coisas, recebeu por sentido o destino de se transformar continuamente. Sempre de novo tal foi o sentido da hora em que o espírito se apoderou do homem e lhe mostrou a resposta — o objeto deve consumir-se para se tomar presença, retomar ao elemento de onde veio para ser visto e vivido pelo homem como presente.

O homem que se conformou com o mundo do Isso, como algo a ser experimentado e a ser utilizado, faz malograr a realização deste destino: em lugar de liberar o que está ligado a este mundo ele o reprime; em lugar de contemplá-lo ele o observa¹⁴, em lugar de acolhê-lo serve-se dele.

Primeiramente o conhecimento: é na contemplação de um face-a-face, que o ser se revela a quem o quer conhecer. O que o homem viu pode considerá-lo como um objeto, compará-lo com outros objetos, ordenar objetivamente, porque nada pode ser integrado na soma de conhecimento, senão na qualidade de um Isso. Na contemplação, porém, não se tratava de coisa entre coisas, de um processo entre processos, era exclusivamente a presença. O ser não se comunica na lei deduzida depois de aparecer o fenômeno mas sim, no fenômeno mesmo. Pensar o geral significa somente desenrolar o novelo do fenômeno que foi contemplado no particular, isto é, na reciprocidade do face-a-face. E agora isso foi incluído na forma de Isso do conhecimento conceituai. Quem o extrair daí e o contemplar de novo na presença, realiza no sentido daquele ato de conhecimento como algo que é atual e operante entre os homens. Há outro modo de conhecer quando se constata: "eis como acontece, eis como isso se chama, como a coisa é construída, eis seu lugar"; nesse caso se toma como Isso aquilo que se tornou Isso, experimenta-se e utiliza-se como Isso, serve-se dele entre outros meios para a tarefa de se "orientar" no mundo e em seguida para conquistá-lo.

Acontece o mesmo com a arte: é na contemplação de um face-a-face que a forma se revela ao artista. Ele a fixa numa imagem. A imagem não habita em um mundo de deuses mas neste vasto mundo dos homens. Sem dúvida ela está "aí" e, ainda que nenhum olhar humano a procure; mas ela dorme. O poeta chinês conta que os homens não apreciavam ouvir a canção que ele tocava em sua flauta de jade. Tocou-a, então, aos deuses e estes a escutaram; desde então também os homens escutaram a canção; ele desceu, pois, dos deuses até os homens até aqueles cuja imagem não poderia prescindir. Como em um sonho,

ele procura o encontro com o homem a fim de quebrar o encanto e abraçar a forma por um instante atemporal. Em seguida ele veio e experienciou aquilo que deveria ser experienciado: assim isso é feito, assim é expresso, tais são as qualidades da imagem e, em suma, qual o lugar que lhe cabe.

Não que a inteligência científica e estética não tenham papel algum a desempenhar: mas ela deve realizar fielmente sua obra e mergulhar na verdade superinteligível da relação que envolve todo inteligível.

Em terceiro lugar, existe o ato puro, a ação sem arbitrariedade. É um domínio acima do espírito do conhecimento e do espírito da arte, porque aí o homem corporal e efêmero não é obrigado a gravar sua marca em uma matéria mais durável que ele, mas ele mesmo sobrevive a ela enquanto imagem, e eleva-se ao céu estrelado do espírito cercado pela música de sua palavra viva. É aí que o Tu provindo de um profundo mistério aparece ao homem, lhe fala do seio das trevas e é aí que o homem lhe respondeu com sua vida. Aqui, muitas vezes, a palavra tornou-se vida e esta vida é ensinamento, quer ela tenha cumprido a lei quer a tenha transgredido — estas duas circunstâncias são, na verdade, necessárias para que o espírito não morra sobre a terra. Assim, ela permanece para a posteridade, para instruí-la, não a respeito do que é ou deve ser, mas sobre a maneira de como se vive no espírito, na face do Tu. E isso significa que ela mesma está pronta, a qualquer momento, a tornar-se para a posteridade um Tu e lhe abrir o mundo do Tu. Ou antes, não, ela não está pronta, mas ela se dirige para sempre aos homens e os interpela. Estes, porém, indiferentes e incapazes para tal contato vivo que lhes abriria o mundo, estão bem informados. Eles aprisionaram a pessoa na história, e seus ensinamentos nas bibliotecas; eles codificaram indiferentemente o cumprimento ou a violação das leis, e são pródigos na auto-veneração ou mesmo na auto-adoração sempre bem camuflada com psicologia, como é próprio do homem moderno. Oh! semblante solitário como um astro na escuridão. Oh! dedo vivo colocado sobre uma fronte insensível.

Oh! ruídos de passos cambaleantes.



O aperfeiçoamento da função de experimentação e de utilização realiza-se, geralmente, no homem em detrimento de seu poder de relação.

Mas como procede com os seres vivos que o rodeiam, esse mesmo homem que transformou o espírito para torná-lo instrumento de prazer?

Submisso à palavra-princípio da separação, afastando o Eu do Isso, dividiu sua vida com homens em duas "zonas" claramente delimitadas: as instituições e os sentimentos. Domínio do Isso e domínio do Eu.

As instituições são o "fora", onde se está para toda sorte de finalidades, onde se trabalha, se faz negócios, se exerce influência, se faz empreendimentos, concorrências, onde se organiza, administra, exerce uma função, se prega; é a estrutura mais ou menos ordenada e aproximadamente correta na qual se desenvolve, com o concurso múltiplo de cabeças humanas e membros humanos, o curso dos acontecimentos.

Os sentimentos são o "dentro", onde se vive e se descansa das instituições. Aí o espectro das emoções vibra diante do olhar interessado; aí o homem usufrui sua ternura, seu ódio, seu prazer e sua dor, quando esta não é muito violenta. Aí a gente se sente em casa, se estira na cadeira de balanço.

As instituições são um fórum complexo, os sentimentos são um recinto fechado mas rico em variações.

Na verdade, a delimitação, entre ambos, está sempre ameaçada, pois os sentimentos, caprichosos penetram, às vezes, nas mais sólidas instituições; todavia, com um pouco de boa vontade, chega-se sempre a restabelecê-las.

É nas regiões da vida, assim chamadas pessoais, que a delimitação segura é mais difícil. No matrimônio, por exemplo, é, às vezes, difícil de se realizar ainda que afinal se consiga. Esta demarcação se realiza perfeitamente nos âmbitos da, assim chamada, vida pública.

Considere-se, por exemplo: com que segurança na vida dos partidos bem como nos grupos que se julgam acima dos partidos, e nos seus "movimentos", se alternam as assembléias revolucionárias com a pequena rotina dos negócios — regular como um mecanismo ou desenvolvimento como um organismo.

Mas o Isso desvinculado das instituições é um Golem¹⁵ e o Eu separado dos sentimentos é um alma-pássaro¹⁶ que volita. Ambos desconhecem o homem: aquelas, somente um exemplar; estes, somente um objeto; nenhuma conhece a pessoa, a comunidade. Ambos desconhecem a presença; aquelas, as instituições, mesmo as mais modernas, conhecem somente o passado estagnado, o ser acabado; os sentimentos, mesmo os mais duradouros, não conhecem senão o instante fugaz, aquilo que ainda não existe. Ambos não têm acesso à vida atual. As instituições não geram a vida pública, os sentimentos não criam a vida pessoal.

Com dor crescente, e em número cada vez maior, sentem os homens que

as instituições não geram a vida pública. É daí que provém a angústia sequiosa deste século. Que os sentimentos não geram a vida pessoal, poucas pessoas o compreendem ainda, pois, parece que é neles que reside o que se tem de mais pessoal. Quando se aprende, como o homem moderno, a dar muita importância aos seus próprios sentimentos, o desespero em comprovar sua irrealidade, não será melhor esclarecido, pois este desespero é também um sentimento e como tal nos interessa.

Os homens que sofrem com o fato de as instituições não produzirem vida pública alguma, lembram-se de um meio: dever-se-ia torná-las mais flexíveis graças aos sentimentos, dissolvê-las ou fragmentá-las; dever-se-ia mesmo renová-las pelos sentimentos inoculando-lhes a "liberdade de sentimento". Se, por exemplo, o Estado automatizado agrupa cidadãos totalmente estranhos uns aos outros, sem fundar ou favorecer uma vivência com-o-outro, deve-se substituir isto por uma comunidade de amor. Esta comunidade de amor deve florescer quando pessoas se agrupam pela manifestação de um livre sentimento e resolvem viver juntas. Mas isso não é assim; a verdadeira comunidade não nasce do fato de que as pessoas têm sentimentos umas para com as outras (embora ela não possa, na verdade, nascer sem isso), ela nasce de duas coisas: de estarem todos em relação viva e mútua com um centro vivo e de estarem unidos uns aos outros em uma relação viva e recíproca. A segunda resulta da primeira; porém não é dada imediatamente com a primeira. A relação viva e recíproca implica sentimentos, mas não provém deles. A comunidade edifica-se sobre a relação viva e recíproca, todavia, o verdadeiro construtor é o centro ativo e vivo.

Mesmo as instituições da chamada vida pessoal não podem ser renovadas por um livre sentimento (ainda que não possam ser renovadas sem ele). O matrimônio, por exemplo, nunca se regenerará senão através daquilo que sempre fundamentou o verdadeiro matrimônio: o fato de que dois seres humanos se revelam o Tu um ao outro. É sobre esse fundamento que o Tu, que não é o Eu para nenhum dos dois, edifica o matrimônio. Este é o fato metafísico e metapsíquico do amor, do qual os sentimentos são apenas acessórios. Aquele que deseja renovar o matrimônio por outro meio não é essencialmente diferente daquele que quer aboli-lo, ambos declaram que não conhecem mais o fato. Na verdade, se se desejar despojar do erotismo tão falado em nossa época, tudo o que se refere ao Eu, portanto, todo contato no qual um não está presente ao outro, e nem se presentifica a ele, mas onde cada um se limita a fruir a si mesmo através do outro, o que restaria?

A verdadeira vida pública e a verdadeira vida pessoal são duas formas de

ligação. Para que possam nascer e perdurar são necessários sentimentos como conteúdo mutável; por outro lado são necessárias instituições como forma durável; porém estes dois fatores reunidos não geram ainda a vida humana, é necessário um terceiro, que é a presença central do Tu, ou ainda, para dizê-lo com toda a verdade, o Tu central acolhido no presente.



A palavra-princípio Eu-Isso não tem nada mal em si porque a matéria não tem nada de mal em si mesma. O que existe de mal é o fato de a matéria pretender ser aquilo que existe. Se o homem permitir, o mundo do Isso, no seu contínuo crescimento, o invade e seu próprio Eu perde a sua atualidade, até que o pesadelo sobre ele e o fantasma no seu interior sussurram um ao outro confessando sua perdição.



Mas, a vida coletiva do homem moderno está engolfada necessariamente no mundo do Isso? É possível imaginar que as duas partes, a economia e o Estado, na sua extensão atual e em seu desenvolvimento presente, possam se basear a não ser na renúncia ativa a toda "imediatez" ou até mesmo em uma recusa categórica e resoluta de toda instância "estranha" não provinda da mesma região? E se for o Eu da experiência e da utilização que domina aqui, o Eu que utiliza os bens e serviços na economia, as opiniões e tendências na política, não é, de fato, a esta soberania ilimitada que se deve a ampla e sólida estrutura das grandes criações "objetivas" nestes dois domínios? E mais, a grandeza produtiva do estadista e do economista dirigentes não consiste no fato de que eles encaram os homens com os quais devem tratar, não como portadores do Tu inacessível à experiência, mas como núcleos de realizações e tendências a serem avaliadas e utilizadas conforme as suas capacidades específicas? Seu mundo não se desabaria sobre eles, se em vez de somar Ele + Ele + Ele a fim de constituir um Isso, tentassem adicionar Tu e Tu e Tu que não daria jamais senão Tu? Isso não significaria trocar o domínio formador por um diletantismo de procedimentos sumários, e a razão, com seu poder de clareza, por uma exaltação obnubilada? E se nós voltarmos o olhar dos dirigentes aos dirigidos, o próprio desenvolvimento das formas modernas de trabalho e de propriedade não destruiria quase todo vestígio de vida no face-a-face da relação plena de sentido? Seria absurdo querer inverter este desenvolvimento — mas admitindo a possibilidade deste absurdo destruir-se-ia o extraordinário instrumento de precisão dessa civilização, o único

que torna possível a vida da humanidade multiplicada ao infinito.

— Orador, discursas muito tarde! Ainda há pouco, terias podido crer em teu discurso, agora já não podes mais. Pois, há um instante, vistes, como eu, que o Estado não é mais conduzido; os responsáveis pelo aquecimento amontoam ainda o carvão, os chefes, entretanto, apenas simulam conduzir máquinas desenfreadas. E neste instante, enquanto falas, podes, como eu, ouvir que o mecanismo da economia começa a vibrar, zumbir, de maneira insólita. Os contra-mestres te sorriem com ar de superioridade, mas têm a morte no coração. Eles te dizem que adaptam a maquinaria às circunstâncias; sabes, porém, que nada mais podem fazer do que adaptar-se ao aparelho enquanto ainda é possível. Seus porta-vozes te informam que a economia recolhe a herança do Estado; sabes, porém, que nada mais há para herdar a não ser a tirania do Isso crescente sob a qual o Eu, cada vez mais incapaz de dominação, sonha ainda que é seu mestre.

A vida coletiva do homem não pode, como ele mesmo, prescindir do mundo do Isso, sobre o qual paira a presença do Tu, como o espírito pairava sobre as águas. A vontade de utilização e a vontade de dominação do homem agem natural e legitimamente enquanto permanecem ligadas à vontade humana de relação e sustentadas por ela. Não há má inclinação até o momento em que ela se desliga do ser presente; a inclinação que está ligada ao ser presente e determinada por ele é o plasma da vida em comum, e a inclinação separada é sua destruição. 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. A vida, na verdade, não se apressa em levar a cabo sua tarefa, e em um bom momento, se crê estar vendo um organismo mover-se quando já há muito tempo é um mecanismo que se agita. De nada adiantará introduzir no processo uma dose de espontaneidade. A flexibilidade da economia dirigida ou do Estado organizado não compensa o fato de estarem sob a dependência do espírito que pronuncia o Tu e nenhuma excitação periférica poderia substituir a relação viva com o núcleo central. As estruturas da vida humana em comum extraem a própria vida da plenitude da força de relação que lhes penetra por todas as suas partes e sua forma encarnada eles a devem à ligação desta força ao espírito. O estadista ou o economista, tributário do espírito, não age como diletante. Ele sabe muito bem que não pode tratar os homens com os quais tem algo a ver, simplesmente como portadores do Tu, sem prejudicar a sua obra. Ele ousa fazê-lo mas não às cegas; ele ousa até o ponto em que o espírito o inspira; e o espírito, de fato, lhe inspira o limite. O risco que faria malograr uma obra isolada, obtém êxito naquela sobre a qual paira a presença do Tu. Ele não se exalta mas serve à

verdade que, sendo supra-racional, não repudia a razão mas a encerra em seu seio. Ele realiza na vida em comum exatamente aquilo que, na vida pessoal, faz o homem que, sentindo-se incapaz de atualizar o Tu em sua pureza, tenta, no entanto, cada dia, colocá-lo à prova do Isso (conforme a norma e a medida de cada dia, traçando cotidianamente o limite e sempre o descobrindo). Do mesmo modo, o trabalho e a propriedade não podem ser resgatados por si mesmos mas pelo espírito. Somente a presença do espírito pode infundir em todo trabalho, sentido e alegria, e, em toda propriedade, respeito e dedicação, não de um modo pleno, mas satisfatoriamente. Todo produto do trabalho, todo conteúdo da propriedade, embora permaneçam no mundo do Isso ao qual pertencem, somente o espírito pode transfigurá-los em confrontadores e numa representação do Tu. Não há retrocesso, mesmo no momento de maior necessidade; neste momento precisamente, há um "mais-além" insuspeito.

Pouco importa que o Estado regulamente a economia ou a economia comande o Estado, enquanto um e outro não são transformados. Importa, sem dúvida, que as instituições do Estado se tornem mais livres e as da economia mais justas, não porém para a questão da vida atual que é colocada aqui. Por si mesmas, tais instituições não podem tornar-se nem livres, nem justas. Que o espírito que pronuncia o Tu, o espírito que responde, permaneça vivo e atual e que os seus vestígios presentes na vida coletiva do homem, sejam subordinados ao Estado e à economia ou operem livremente; que aquilo que ainda permanece na vida pessoal do homem se reincorpore novamente à vida comum, eis o que é decisivo. Dividir a vida coletiva em regiões independentes, às quais pertenceria também a "vida espiritual", isso não deveria ser feito. Isso significaria abandonar definitivamente à tirania as regiões submergidas no mundo do Isso e despojar o espírito de toda realidade. Com efeito, quando o espírito age livremente na vida, ele não é mais espírito "em si", mas espírito no mundo, graças a se poder de penetrar no mundo e transformá-lo. O espírito não está "consigo" a não ser no face-a-face com o mundo que se lhe abre, mundo ao qual ele se doa, que ele liberta e pelo qual é libertado. A espiritualidade esparsa, debilitada, degenerada, impregnada de contradições, que hoje representa o espírito, poderá realizar esta libertação somente na medida em que atingir novamente a essência do espírito, a faculdade de dizer Tu.



O mundo do Isso é o reino absoluto da causalidade. Cada fenômeno "físico" perceptível pelos sentidos e cada fenômeno psíquico pre-existente ou que se encontra na experiência própria, passa necessariamente por causado e

causador. Não se excetuam daí os fenômenos aos quais se pode atribuir um caráter de finalidade, como parte integrante do conjunto do mundo do Isso: tal conjunto tolera uma teleologia somente se esta foi inserida como contra-partida parcial da causalidade e se não lhe prejudicar a completa continuidade.

O reino absoluto da causalidade no mundo do Isso, embora seja de importância fundamental para a ordenação científica da natureza, não atinge o homem que não está limitado ao mundo do Isso e que pode sempre evadir-se para o mundo da relação. Aí o Eu e o Tu se defrontam um com o outro livremente, numa ação recíproca que não está ligada a nenhuma causalidade e não possui dela o menor matiz; aqui o homem encontra a garantia da liberdade de seu ser e do Ser. Somente aquele que conhece a relação e a presença do Tu, está apto a tomar uma decisão. Aquele que toma uma decisão é livre, pois se apresenta diante da Face.

Eis aqui toda a substância ígnea de minha capacidade de vontade em um formidável turbilhão, todo o meu possível girando como um mundo em formação, como uma massa confusa e indissolúvel, eis os olhares sedutores das potencialidades flamejando de todas as partes; o universo como tentação, e eu, nascido em um instante, as duas mãos imersas numa fornalha para apanhar o que aí se esconde e me procura: meu ato. Pronto! eu o tenho. E logo a ameaça do abismo é proscria, a multiplicidade difusa deixa de fazer valer a igualdade cintilante de sua exigência; não existem mais que dois na simultaneidade, o outro e o um, a ilusão e a missão. Só então, porém, começa a minha atualização. Pois a decisão não consiste em atualizar o um e deixar o outro estendido como massa extinta que, camada por camada, aviltaria a minha alma. Entretanto, somente aquele que orienta, no fazer do Um, a força do Outro, aquele que deixa entrar na atualização do escolhido a paixão intacta do que foi repudiado, somente aquele que "serve a Deus com o mau instinto" se decide e decide o acontecimento. Se alguém compreendeu isso, sabe também que, de fato, isso é chamado justo, a direção justa para a qual alguém se dirige e se decide; se houvesse um demônio não seria aquele que se decidiu contra Deus, mas o que, desde toda a eternidade jamais tomou uma decisão.

A causalidade não oprime o homem ao qual é garantida a liberdade. Ele sabe que sua vida mortal é, por sua própria essência, uma oscilação entre o Tu e o Isso, e ele percebe o sentido desta oscilação. Basta-lhe saber que pode, a todo momento, ultrapassar o umbral do santuário, onde ele não poderia permanecer. E mais ainda: a obrigação de deixá-lo logo depois incessantemente, lhe está intimamente ligada ao sentido e ao destino desta vida. É ali, no umbral que se acende nele a resposta sempre nova, o Espírito; é aqui, nas regiões profanas e

indigentes, que a centelha deve se confirmar. O que aqui se chama necessidade não o apavora, pois, lá no santuário ele conheceu a verdadeira, isto é, o destino.

Destino e liberdade juraram fidelidade mútua. Somente o homem que atualiza a liberdade encontra o destino. Quando eu descubro a ação que me requer, é aí, nesse movimento de minha liberdade que se me revela o mistério. Mas o mistério se revela a mim não só quando não posso realizar esta ação como eu pretendia, mas também até na própria resistência. Àquele que se esquece de toda causalidade e toma uma decisão do fundo de seu ser, àquele que se despoja dos bens e da vestimenta para se apresentar despido diante da Face, a este homem livre, o destino aparece como réplica de sua liberdade. Ele não é o seu limite mas o complemento; liberdade e destino unem-se mutuamente para dar sentido; e neste sentido o destino, até há pouco olhar severo suaviza-se como se fosse a própria graça.

Não, o homem portador de centelha que retorna ao mundo do Isso não é oprimido pela necessidade causal. E, em épocas em que a vida é sã, a confiança se propaga a todo povo através de homens do espírito; todos, mesmo os mais tolos, conheceram de alguma maneira, seja por natureza, ou um modo intuitivo ou obscuro, o encontro, a presença; todos de algum modo pressentiram o Tu; agora o espírito é para eles a garantia.

Entretanto, em épocas mórbidas, acontece que o mundo do Isso, não sendo mais penetrado e fecundado pelos eflúvios vivificantes do mundo do Tu, não passando de algo isolado e rígido, fantasma surgido do pântano, oprime o homem. Nele o homem, contentando-se com um mundo de objetos, que não lhe podem mais tornar-se presença, sucumbe. Então, a causalidade fugaz, intensifica-se até tornar-se uma fatalidade opressora e esmagadora.

Toda grande civilização comum a vários povos repousa sobre um evento originário de encontro, sobre uma resposta ao Tu como aconteceu nas origens; ela se fundamenta sobre um ato essencial do Espírito. Este ato, reforçado pela energia numa mesma direção das gerações posteriores instaura no espírito uma concepção particular do cosmos: somente através deste ato é que o cosmos do homem se torna de novo possível. Somente assim pode o homem, de uma alma confiante, re-construir sempre de novo, numa concepção particular do espaço, casas de Deus e casas do homem, preencher o tempo agitado com novos hinos e cantos e dar uma forma à comunidade dos homens. Porém, somente na medida em que ele possui este ato essencial, realizando, suportando-o em sua própria vida, somente quando ele mesmo entra na relação, então torna-se livre, e, portanto, criador. No momento em que uma civilização não tem mais como ponto central um fenômeno de relação, incessantemente renovado, ela se

enrijece, tornando-se um mundo de Isso que é trespassado somente de quando em quando por ações eruptivas e fulgurantes de espíritos solitários. A partir de então, a causalidade fogaz se intensifica não podendo jamais perturbar a compreensão do universo, tornando-se fatalidade opressora e esmagadora. O destino sábio e soberano que, harmonizado com a plenitude de sentido do universo, reinava sobre toda causalidade primitiva, transmutado agora num absurdo demonismo, caiu nesta causalidade. O próprio Karma que os ancestrais concebiam como uma disposição benéfica — uma vez que tudo o que nos acontece nesta vida nos eleva para esferas superiores em uma existência ulterior — se revela agora como uma tirania, pois, as ações de uma vida anterior que permanecem inconscientes, nos encerram numa prisão da qual, na vida presente, não podemos escapar. Lá, onde se curvava a lei plena de sentido de um céu, de cujo arco luminoso pendia o fuso da necessidade, reina agora o poder absurdo e opressor dos planetas. Então bastava identificar-me a "*Dike*", à "senda" celestial que é também a imagem da nossa, para habitar na plenitude do destino: — agora não importa o que façamos, o *Heimarmene*¹⁷, estranho ao espírito, nos oprime, colocando sobre nossas nuças todo o peso da massa inerte do universo. O desejo, elã impetuoso de redenção permanece, em última análise, a despeito de numerosas tentativas, insatisfeito, até que o acalme aquele que ensina a escapar do ciclo dos renascimentos ou alguém que salve as almas, subjugadas por poderes terrenos, levando-as para a liberdade dos filhos de Deus. Tal obra se realiza quando um novo fenômeno de relação se torna substância, quando uma nova resposta é dada pelo homem a seu Tu, acontecimento que determina o destino. Por força deste ato essencial e central, uma civilização entregue a sua irradiação pode ser substituída por uma outra a menos que ela mesma se regenere.

O mal de que sofre nosso século não se assemelha a nenhum outro. Mas pertence à mesma espécie daqueles males de todos os séculos. A história das civilizações não é um estádio constante no qual os corredores, um após o outro, tenham que percorrer com coragem e inconscientemente, o mesmo ciclo mortal. Um caminho inominado conduz através de suas ascensões e declínios. Não um caminho de progresso e de evolução; mas uma descida em espiral através do mundo subterrâneo do espírito e, também, uma ascensão para, por assim dizer, à região tão íntima, tão sutil, tão complicada que não se pode mais avançar, nem sobretudo recuar; onde há apenas a inaudita conversão: a ruptura. Será necessário ir até o fim deste caminho? Até a prova das últimas trevas? Porém, onde está o perigo, ali cresce também a força salvadora.

O pensamento biologista e o pensamento historicista de nosso tempo, por mais diferentes que possam parecer um ao outro, colaboram para formar uma fé

na fatalidade mais tenaz e angustiante do que todas as anteriores. Não é mais o poder Karma¹⁸ nem o poder dos astros que regem inexoravelmente a sorte dos homens. Inúmeros poderes reivindicam este domínio, porém, se se examina mais detidamente, a maior parte dos contemporâneos acredita num amálgama destas forças do mesmo modo que os romanos de época posterior acreditavam num amálgama de deuses. A própria natureza da pretensão facilita este amálgama. Quer se trate da "lei vital" de uma luta universal, na qual cada um deve combater ou renunciar à vida; quer se trate da "lei psíquica" de uma concepção da pessoa psíquica unicamente baseada em instintos utilitários, inatos; quer se trate de "lei social", de um processo social inevitável onde vontade e consciência são meros epifenômenos; ou da "lei cultural" de um dever inalterável e constante de uma gênese e de um ocaso dos quadros históricos; sob todas estas formas e outras mais o que significa é que o homem está ligado a um dever inevitável contra o qual ele não lutaria senão no seu delírio. A consagração dos mistérios libertava da coação dos astros; o sacrifício bramânico, acompanhado do conhecimento, libertava do poder do Karma; em ambos prefigurava-se a redenção. O ídolo não tolera a fé na libertação. É uma loucura imaginar a liberdade; não se tem senão a escolha entre uma escravidão voluntária ou uma escravidão desesperada e rebelde. Embora, essas leis invoquem a evolução teleológica e o dever orgânico, o fundamento que, efetivamente, todas elas têm, é a obsessão pelo decurso das coisas, isto é, a causalidade ilimitada. O dogma do decurso progressivo.¹⁹ É a abdicação do homem face ao crescimento do mundo do Isso. Assim, o nome do destino será mal empregado; assim atribuir-se a ele o nome de destino será um erro, pois, o destino não é uma campânula voltada sobre o mundo dos homens; ninguém o encontra, senão aquele que parte da liberdade. O dogma do curso inelutável das coisas não deixa, porém, lugar à liberdade, nem para a revelação mais concreta, aquela cuja força serena modifica a face da terra; a conversão²⁰. Este dogma desconhece o homem que pode vencer a luta universal pela conversão; aquele que rompe, pela conversão, as amarras dos impulsos de utilização; aquele que se liberta pela conversão do fascínio da sua elas- se; aquele que, mediante a conversão, pode revolver, rejuvenescer, transformar quadros históricos os mais seguros. O dogma do decurso não te deixa no tabuleiro senão uma opção; observares as regras ou te retirares; aquele, porém, que realiza a conversão derruba todas as peças. Este dogma te permite, em todo caso, submeteres tua vida ao determinismo e, "permaneceres livre" na alma. Aquele, porém, que realiza a conversão considera esta liberdade como a mais vergonhosa servidão.

A única coisa que pode vir a ser fatal ao homem, é crer na fatalidade, pois esta crença impede o movimento da conversão.

A crença na fatalidade é falsa desde o princípio. Todo esquema do decurso consiste somente em ordenar como história o nada-mais-senão-passado, os acontecimentos isolados do mundo, a objetividade. A presença do Tu, o que nasce do vínculo são inacessíveis a esta concepção, que ignora a realidade do Espírito; este esquema não apresenta valor algum para o espírito. A profecia baseada na objetividade tem valor apenas para quem ignora a presença. Aquele que é subjugado pelo mundo do Isso é obrigado a ver no decurso inalterável uma verdade que esclarece a confusão. Na verdade, tal dogma deixa subjugar-se mais profundamente ainda ao mundo do Isso. Porém, o mundo do Tu não é fechado. Aquele que na unidade de seu ser se dirige a ele, conhecerá profundamente a liberdade. E tornar-se livre significa libertar-se da crença na servidão.



Assim como é possível dominar um incubo chamando-o pelo seu verdadeiro nome, assim também o mundo do Isso, que, ainda há pouco, esmagava com sua força espantosa a fraca força do homem, é estrangido a submeter-se àquele que o conhece em seu ser, isto é, a particularização e alienação daquilo a partir de cuja plenitude próxima e irradiante cada Tu terreno se oferece ao encontro, aquilo que pareceu às vezes grande e assustador como a deusa-mãe, mas sempre maternal.

Mas como poderia ser capaz de interpelar o incubo pelo seu nome, aquele que, no seu íntimo, leva um fantasma, isto é, o Eu carente de atualidade? Como a força de relação sepultada pode ressurgir em um ente cujos escombros são permanentemente pisoteados por um fantasma vigoroso?

Como poderia recolher-se um ser que está constantemente perseguido em um campo vazio pela procura da subjetividade perdida?

Como conheceria profundamente a liberdade aquele que vive no arbitrário?

Assim como liberdade e destino estão interligados, assim também o estão, o arbitrário e a fatalidade. Porém, liberdade e destino são comprometidos mutuamente para instaurarem juntos o sentido; o arbitrário e a fatalidade, fantasma da alma e pesadelo do mundo, toleram-se vivendo um ao lado do outro, mas esquivando-se, sem ligação e sem atrito, no absurdo, até que, em determinado momento, os olhares distanciados se reencontram e irrompe deles a confissão de mútua perdição. Quanta espiritualidade eloqüente e engenhosa é

dispensada, hoje, senão para impedir, ao menos para dissimular este fato!

O homem livre é aquele cujo querer é isento de arbitrário. Ele crê na atualidade, isto é, ele acredita no vínculo real que une a dualidade real do Eu e do Tu, crê no destino e também que ela tem necessidade dele; ela não o conduz em inteiras, mas o espera; o homem deve ir ao seu encontro mas não sabe ainda onde ela está. O homem livre deve ir a ela com todo o seu ser, disso ele sabe. Não acontecerá aquilo que a sua resolução imagina, mas o que acontecer, não acontecerá senão na medida em que ele resolver querer aquilo que ele pode querer. Ser-lhe-á necessário sacrificar aquele pequeno querer, escravo, regido pelas coisas e pelos instintos, em favor do grande querer que se afasta do "ser-determinado" para ir ao destino. Ele não intervém mais, mas nem por isso permite que aconteça pura e simplesmente. Ele espreita aquilo que por si mesmo se desenvolve, o caminho do ser no mundo; não para se deixar levar por ele, mas para atualizá-lo como ele deseja ser atualizado pelo homem de quem ele necessita, por meio do espírito humano e do ato humano, com a vida do homem e com a morte do homem. Ele crê, disse eu, o que equivale dizer: ele se oferece ao encontro.

O homem que vive no arbitrário 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 ele sabe se servir. Basta dar ao poder de utilização um nome antigo para ele tomar lugar entre os deuses. Quando este homem diz Tu, ele pensa: "Tu, meu poder de utilização", e o que ele chama como seu destino, nada mais é do que equiparar e sancionar o seu poder de utilização. Na verdade, ele não tem destino mas somente um ser-determinado pelas coisas e pelos instintos, e isto é realizado com um sentimento de independência que é justamente o arbitrário. Ele não tem o grande querer, este é substituído pelo arbitrário. Ele é totalmente inapto à oferta, ainda que possa vir a falar dela; tu o reconheces pelo fato de ele nunca se tornar concreto. Ele intervém, constantemente e sempre, com a finalidade de "deixar que as coisas aconteçam". Como se poderia, te diz ele, deixar de auxiliar o destino, deixar de empregar os meios acessíveis exigidos para esse fim? É assim que ele vê também o homem livre, aliás, ele não pode vê-lo de modo diferente. Porém, o homem livre não tem, aqui, uma finalidade e, lá, os meios para obtê-lo; ele possui somente um objetivo e sempre um: a resolução de ir de encontro a seu destino. Tomada esta resolução pode lhe acontecer de, às vezes, renová-la a cada etapa decisiva do caminho; mas deixará de acreditar na sua própria vida antes de crer que a resolução de seu grande querer é insuficiente e que deve mantê-la por todos os meios. Ele crê; ele se oferece ao encontro. Mas o homem arbitrário, incrédulo até a medula, não pode perceber senão incredibilidade e arbitrário,

escolha de fins e invenção de meios. O seu mundo é privado de oferta e graça, de encontro e de presença, entravado nos fins e nos meios. Este mundo não pode ser diferente, o seu nome é fatalidade. Assim, em sua auto-suficiência, ele é engolfado simples e inextricavelmente pelo irreal e ele sabe disso sempre que sobre si se concentra e é por isso mesmo que ele empenha o melhor de sua espiritualidade para impedir, ou, ao menos ocultar esta lembrança.

Mas, se a lembrança de sua decadência, de seu Eu inatural e de seu Eu atual, permitir alcançar a raiz profunda que o homem chama desespero e de onde brotam a autodestruição e a regeneração, isto já seria o início da conversão.



Segundo relata o Brahmana dos cem caminhos, um dia deuses e demônios disputavam entre si. Então os demônios disseram: "a quem poderíamos apresentar nossa oferta"? E depuseram todas as oferendas nas próprias bocas. Os deuses, porém, depuseram as oferendas cada um na boca do outro. E então Pradshapati, o Espírito primordial, entregou-se aos deuses.



Compreende-se que o mundo do Isso abandonado a si mesmo — isto é, privado do contato do tornar-se Tu, aliena-se tornando-se um incubo; como é possível, no entanto, que, como dizes, o Eu do mundo perca a sua atualidade? Quer ele viva na relação ou fora dela, o Eu garante-se a si mesmo na sua consciência de si; é o fio de ouro ao qual vêm se ordenar os estados intermitentes. Que eu diga: "eu te vejo" ou "eu vejo a árvore", este meu ver pode não ser igualmente atual em ambos os casos, mas o que é igualmente atual nos dois casos, é o Eu.

— Senão vejamos, verifiquemos se é assim. A forma lingüística não prova nada; muitos Tu proferidos são, fundamentalmente, Isso, ao qual se diz Tu, somente por hábito ou sem pensar. E muitos Isso expressos significam, no fundo, um Tu de cuja presença se guarda, mesmo estando distante, no fundo de seu ser, uma lembrança; assim em inúmeros casos o Eu é apenas um pronome indispensável, apenas uma abreviação necessária de "este aqui que fala". Mas e a consciência de si? Quando, numa frase se emprega o verdadeiro Tu da relação e, em outra, o Isso de uma experiência, e quando em ambos os casos é o Eu que verdadeiramente se tem em mente, é do mesmo Eu de cuja auto-consciência se

fala em ambos os casos?

O Eu da palavra-princípio Eu-Tu é diferente do Eu da palavra-princípio Eu-Isso.

O Eu da palavra-princípio Eu-Isso aparece como egótico²¹ e toma consciência de si como sujeito (de experiência e de utilização).

O Eu da palavra-princípio Eu-Tu aparece como pessoa e se conscientiza como subjetividade (sem genitivo dela dependente).

O egótico aparece na medida em que se distingue de outros egóticos.

A pessoa aparece no momento em que entra em relação com outras pessoas.

O primeiro é a forma espiritual da diferenciação natural, a segunda é a forma espiritual do vínculo natural.

A finalidade da separação é o experienciar e o utilizar, cuja finalidade é, por sua vez, "a vida", isto é, o contínuo morrer no decurso da vida humana.

A finalidade da relação é o seu próprio ser, ou seja, o contato²² com o Tu. Pois, no contato com cada Tu, toca-nos um sopro da vida eterna.

Quem está na relação participa de uma atualidade, quer dizer, de um ser que não está unicamente nele nem unicamente fora dele. Toda atualidade é um agir do qual eu participo sem poder dele me apropriar. Onde não há participação não há atualidade. Onde há apropriação de si não há atualidade. A participação é tanto mais perfeita, quanto o contato do Tu é mais imediato.

O Eu é atual através de sua participação na atualidade. Ele se torna mais atual quanto mais completa é a participação.

Mas o Eu que se separa do evento de relação em direção da separação, consciente desta separação, não perde sua atualidade. A participação permanece nele, conservada como potencialidade viva; ou então, em outro termo usado quando se trata da mais elevada relação e que pode ser aplicado a todas as relações, "a semente permanece nele". É este o domínio da subjetividade, onde o Eu toma consciência simultaneamente tanto de seu vínculo quanto de sua separação. A autêntica subjetividade só pode ser compreendida de um modo dinâmico, como a vibração de um Eu no seio de sua verdade solitária. É aqui, também, o lugar onde irrompe e cresce o desejo de uma relação cada vez mais elevada e absoluta, o desejo de uma participação total com o Ser. Na subjetividade amadurece a substância espiritual da pessoa.

A pessoa toma consciência de si como participante do ser, como um ser-com, como um ente. O egótico toma consciência de si como um ente-que-é-*assim* e não-de-outro-modo. A pessoa diz: "Eu sou", o egótico diz: "Eu sou *assim*". "Conhece-te a ti mesmo" para a pessoa significa: conhece-te como ser. Para o egótico: conhece o teu modo de ser. Na medida em que o egótico se afasta dos outros, ele se distancia do Ser.

Com isso não se quer dizer que a pessoa "renuncie" ao seu modo de ser específico, mas somente isso: este não é somente o seu ponto de vista, mas a forma necessária e significativa de ser. Ao contrário, o egótico se delicia com seu modo-de-ser específico, que ele imagina ser o seu. Pois, para ele, conhecer-se significa fundamentalmente sobretudo estabelecer uma manifestação efetiva de si e que seja capaz de iludi-lo cada vez mais profundamente; e pela contemplação e veneração desta manifestação procura uma aparência de conhecimento de seu próprio modo-de-ser, enquanto que o seu verdadeiro conhecimento poderia levar ao suicídio ou à regeneração.

A pessoa contempla-se o seu si-mesmo, enquanto que o egótico ocupa-se com o seu "meu": minha espécie, minha raça, meu agir, meu gênio.

O egótico não só não participa como também não conquista atualidade alguma. Ele se contrapõe ao outro e procura, pela experiência e pela utilização, apoderar-se do máximo que lhe é possível. Tal é a *sua* dinâmica: opor-se à parte e à tomada de posse; ambas operações se passam no *Isso*, no que não é atual. O sujeito, tal como ele se reconhece, pode apoderar-se de tudo quanto queira, que daí ele não obterá substância alguma, ele permanece como um ponto, funcional, o experimentador, o utilizador, e nada mais. Todo o seu modo de ser múltiplo ou sua ambiciosa "individualidade" não podem lhe proporcionar substância alguma.

Não há duas espécies de homem; há, todavia, dois pólos do humano.

Homem algum é puramente pessoa, e nenhum é puramente egótico; nenhum é inteiramente atual e nenhum totalmente carente de atualidade. Cada um vive no seio de um duplo Eu. Há homens, entretanto, cuja dimensão de pessoa é tão determinante que se podem chamar de pessoas, e outros cuja dimensão de egotismo é tão preponderante que se pode atribuir-lhes o nome de egótico. Entre aqueles e estes se desenrola a verdadeira história.

Quanto mais o homem e a humanidade são dominados pelo egótico, mais profundamente o Eu é atirado na inatualidade. Nestas épocas, a pessoa leva, no homem, na humanidade, uma existência subterrânea e velada e, de algum modo, ilegítima — até o momento em que ela será chamada.



O homem é tanto mais uma pessoa quanto mais intenso é o Eu da palavra-princípio Eu-Tu, na dualidade humana de seu Eu.

O seu dizer-Eu — portanto, o que ele quer dizer ao pronunciar Eu decide seu lugar e para onde leva seu caminho. A palavra "Eu" é o verdadeiro "shibboleth"²² da humanidade.

Então escute!

Que distante é o Eu do egotista! Ele pode inspirar profunda compaixão, quando sai de uma boca trágica impelida a calar a sua auto-contradição. Ele pode induzir ao medo, quando provém de uma boca caótica que representa a contradição de um modo selvagem, despreocupado e sem suspeita. Quando ele provém de uma boca fútil e hipócrita é penoso e repugnante.

Aquele que profere o Eu separado, com inicial maiúscula, desvela a desonra do espírito universal, que foi rebaixado até não ser mais que uma espiritualidade.

Porém, como soa de um modo autêntico e belo, o Eu vivo e enérgico de Sócrates! É o Eu do diálogo infinito e o ar de diálogo que o envolve em todos os caminhos até diante de seus juízes e nos últimos instantes da prisão. Este Eu vivia na relação com os homens, relação que se encontrava no diálogo. Ele acreditava na atualidade dos homens e ia em sua direção. Assim, ele permaneceu com eles na verdadeira atualidade e esta não o deixa mais. A sua solidão não pode ser considerada abandono e quando o mundo humano permanece silencioso ele ouve o Demônio dizer Tu.

Que som belo e autêntico tem o Eu de Goethe! É o Eu de uma intimidade pura com a Natureza; ela se oferece a ele e lhe fala constante-mente, ela lhe revela seus segredos sem, entretanto, trair os seus mistérios. Este Eu crê na natureza e fala à rosa: "Então és Tu" e se une a ela numa mesma atualidade. Quando o Eu se volta sobre si mesmo, o espírito do atual permanece com ele, a visão do Sol permanece no olhar feliz que se recorda de sua natureza solar e a amizade dos elementos acompanha o homem até o silêncio da morte e do devir.

Assim, ressoa através dos tempos o dizer-Eu "adequado, verdadeiro, puro" das pessoas que estão vinculadas, das pessoas socráticas e goetheanas.

E, para apresentar, antecipadamente, uma imagem do reino da relação absoluta, quão poderoso é o dizer-Eu de Jesus, como um verdadeiro poder de dominação, e quão legítimo, como uma evidência! Afinal, ele é o Eu da relação

absoluta, na qual o homem atribui a seu Tu o nome de Pai, de tal modo que, ele mesmo, não é senão o Filho, nada mais que filho. Quando ele profere Eu, ele só pode ter em mente o Eu da palavra-princípio sagrada que se tornou absoluta para ele. Se, por acaso, o isolamento o toca, a ligação é mais forte, e é somente do seio desta ligação, que ela fala aos outros. Em vão, procurais reduzir este Eu a um mero poder em si ou este Tu a algo que habita em nós e uma vez mais procurais desatualizar o atual, a relação presente, ambos, Eu e Tu, subsistem. Cada um pode dizer Tu, sendo assim um Eu, cada um pode dizer Pai, sendo assim Filho: a atualidade permanece.



Mas o que acontecerá, se a missão de um homem exige que ele só conheça o vínculo com sua causa, e então desconheça qualquer relação atual com um Tu e a presentificação do Tu, de modo que tudo aquilo que o envolve se tome um Isso, um Isso útil à sua causa? Que tal o dizer-Eu de Napoleão? Não é ele legítimo? Este fenômeno do experienciar e do utilizar não é uma pessoa?

Na realidade, o mestre do século, ignorou a dimensão do Tu. Isso ficou bem caracterizado quando se afirmou que todos os seres eram para ele valore²³. Ele que, em um sentido benévolo, comparou com Pedro aqueles seus seguidores que o renegaram após sua queda, a ninguém poderia renegar, pois, não havia pessoa alguma a quem reconhecesse como ser presente. Para multidões, ele era o Tu demoníaco, aquele que não responde, aquele que responde ao Tu com um Isso, aquele que, na dimensão pessoal responde ficticiamente; aquele que somente responde na sua esfera, no âmbito de sua causa e somente por seus atos. Tal é o limite histórico e elementar onde a palavra-princípio da ligação perde sua realidade, seu caráter de reciprocidade; é o Tu demoníaco, para o qual nenhum ente pode tornar-se um Tu.

Este terceiro tipo de Eu, ao lado da pessoa e do egótico, que não é nem o homem livre nem o homem do arbitrário, nem se situa entre eles, existe, postado de uma maneira fatal, nas grandes épocas do destino; todos se entusiasмам ardentemente por ele, enquanto que ele próprio permanece em um fogo gélido; aquele ao qual milhares de relações se dirigem, mas da qual nenhuma provém; ele não participa de nenhuma atualidade, mas ele é como uma atualidade da qual todas participam intensamente.

Na verdade, ele não vê os entes que estão em sua volta, senão como máquinas capazes de diversas realizações, que devem ser avaliadas e utilizadas para o bem de sua causa. Assim, também ele se vê a si mesmo (ele deve apenas

pôr à prova seu próprio poder de realização, através de experiências renovadas incessantemente, sem no entanto experimentar o próprio limite). Ele próprio usa a si mesmo como um Isso.

E mais, seu dizer-Eu carece de vivacidade, de energia e plenitude; e com mais razão ele não procura (como o egotista moderno), passar por tal. Ele não fala de si mas "a partir de si". Falado ou escrito, o seu Eu é, nada mais nada menos, que o indispensável sujeito gramatical de uma frase de suas constatações e de suas ordens; ele não possui subjetividade, mas ele nada tem a ver com a consciência que se ocupa de seu modo de ser e, com maior razão, ele não se ilude com sua automanifestação. "Eu sou o relógio que existe sem se conhecer". Assim, ele próprio manifestou a sua fatalidade, a atualidade deste fenômeno e a inatualidade de seu Eu, na época em que ele, expulso de sua causa, podia e devia, afinal, pensar sobre si e falar de si, e somente agora podia considerar o seu Eu, que só agora se revelava. Este Eu, que ora emerge, não é simplesmente sujeito, mas também não atinge a subjetividade; livre do encanto que o envolvia, mas não redimido, ele se expressa nestes termos terríveis, ao mesmo tempo legítimos e ilegítimos: "O Universo nos contempla!" e finalmente mergulha novamente no mistério.

Quem ousaria afirmar que esse homem, depois de tal carreira e de tal queda, tenha compreendido sua missão terrível e monstruosa, ou então que ele a tenha entendido mal? O que é certo é que a época, cujo senhor e modelo foi o homem demoníaco e carente de presença, não o compreendeu. Ela desconhece que neste homem reinava não o ardor e o prazer de poder, mas a missão fatal e o dever a cumprir. A época se entusiasma com a altivez soberana desta frente, mas não suspeita que sinais estão aí inscritos, como as cifras no mostrador de um relógio. Ela se aplica a imitar este olhar dirigido para os seres, sem notar o que, nele, é necessidade ou coação e confunde o rigor objetivo deste Eu com a agitação da consciência em si. A palavra Eu permanece o "Shibboleth" da humanidade. Napoleão o proferiu sem o poder de relação, mas ele o pronunciou como o Eu do ato da execução. Quem se esforça em repeti-lo, denuncia a impossibilidade de salvação de sua própria autocontradição.



O que é autocontradição?

Quando o homem não põe à prova, no mundo, o a priori da relação, efetivando e atualizando o Tu inato no Tu que ele encontra, então ele se introverte. Ele se manifesta ao contato com o Eu não natural, impossível objeto,

isto é, ele se desvela ali onde não há lugar para a revelação. Assim, instaura-se um confronto consigo mesmo que não pode ser relação, presença, reciprocidade fecunda mas somente auto-contradição. O homem pode tentar interpretá-la como uma relação, por exemplo, uma relação religiosa para escapar do horror de ser seu espectro; ele deverá sem cessar descobrir a falsidade desta interpretação. Aqui se situa o limite da vida. Aqui, algo irrealizado refugia-se numa aparência demente de realização; por ora ele tateia, de um lado para o outro, nos labirintos, onde se perde cada vez mais.



Às vezes, quando o homem estremece na alienação entre o Eu e o mundo, ocorre-lhe o pensamento de que algo deva ser feito. Como quando repousas, na pior hora no meio da noite, atormentado por um pesadelo, estando acordado, quando os baluartes desmoronam-se e os abismos vociferam e percebes no fundo do teu ser, que a vida subsiste e que deves voltar ao seu encaço; mas como? Assim é o homem nos instantes de recordação, horrorizado, pensativo, desorientado. E, talvez, conheça ainda, no seu âmago profundo, a direção com o conhecimento não amado da profundidade, a autêntica direção que pela oferta, leva até a conversão. Mas ele repudia este conhecimento; o sol artificial da noite²⁴ não pode suportar o que é "místico". Ele chama para si o pensamento no qual ele, com razão, confiou profundamente: tal pensamento deve remediar tudo. Não é a grande arte do pensamento o fato de pintar uma imagem do mundo cheia de confiança e digna de fé? Assim fala o homem aos seus pensamentos: "Veja este monstro terrível estirado aí com seus olhos cruéis, não é, por acaso, o mesmo com o qual eu brinquei outrora? Lembras como ele me sorria com estes mesmos olhos, que eram tão bons? E vê, meu Eu miserável, quero confessar-te francamente: ele é vazio, e tudo o que sempre faço por experiência e utilização não penetra no fundo de sua caverna. Não queres reconciliar-nos novamente, ele e eu, de tal maneira que ele se libere e eu me restabeleça?".

E o pensamento dócil e habilidoso pinta, com sua rapidez bem conhecida, uma, ou antes, duas séries de imagens sobre as paredes da direita e da esquerda. De um lado está o universo (ou antes, acontece o universo, visto que as imagens do mundo do pensamento são autênticas cinematografias). A minúscula Terra emerge do turbilhão dos astros, e, do fervilhamento sobre a terra, emerge o pequeno homem, e assim a história o transporta através dos tempos, para que ele reconstrua com persistência os formigueiros das civilizações, que ela aniquila. Abaixo desta série de imagens está escrito: "Um e

Todo". Do outro lado surge a alma. Uma fiandeira tece a órbita de todos os astros, a vida de todas as criaturas e toda a história universal; tudo isso é um fio da mesma tessitura e não se chama mais, doravante, astros, criaturas e mundo, mas sensações, representações ou até vivências e estados da alma. E logo abaixo desta série de imagens lê-se: "Um e Todo".

Doravante, quando o homem estremece na alienação e o mundo o angustia, ele levanta o olhar (para a direita ou para a esquerda, pouco importa) e avista uma imagem. Então, ele vê que o Eu está contido no mundo e que, na verdade não há Eu, e, por isso, o mundo não pode prejudicá-lo, e, então ele se tranqüiliza; ou, então, ele vê que o mundo está contido no Eu, e que, afinal, não há mundo, e, por isso, ele também não pode prejudicar o Eu, o que tranqüiliza também. E uma outra vez, quando o homem se estremece na alienação e o seu Eu o aterroriza, ele levanta os olhos e vê uma imagem, pouco importa qual: ou o Eu vazio está totalmente repleto de mundo ou submerso na torrente do mundo, e ele se tranqüiliza.

Porém, chega um momento, que, aliás, está próximo, em que o homem que estremece levanta os olhos e vê, num só relance, as duas imagens de uma vez. E então um tremor mais profundo se apodera dele.

TERCEIRA PARTE

As linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno.

Cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele. Através de cada Tu individualizado a palavra-princípio invoca o Tu eterno. Da mediação do Tu de todos os seres, surge não só a realização das relações para com eles mas também a não realização. O Tu inato realiza-se em cada uma delas, sem, no entanto, consumir-se em nenhuma ele só se consuma plenamente na relação imediata para com o Tu que, pela sua própria essência, não pode tornar-se Isso.

Os homens têm invocado o seu Tu eterno sob vários nomes. Quando cantavam aquele que era assim chamado, pensavam sempre no Tu; os primeiros mitos foram cantos de louvor. Os nomes entraram, então, na linguagem do Isso; um impulso cada vez mais poderoso levou os homens a pensarem no seu Tu eterno e falar dele como de um Isso. Todos os nomes de Deus permanecem, no entanto, santificados, pois, não se fala somente sobre Deus, mas também se fala com Ele.

Muitos quiseram admoestar que o nome de Deus fosse usado corretamente, pois ele estava demasiadamente mal empregado. E, certamente, é o nome mais densamente pesado de todos os nomes humanos. E por esta razão, é o mais imperecível e indispensável. E que importam as divagações errôneas a respeito da essência de Deus e das obras de Deus (aliás, só houve e haverá afirmações erradas sobre isso) em vista da Verdade Uma de que todos os homens que invocaram a Deus, tinham em mente Ele mesmo? Pois, aquele que, proferindo a palavra Deus, quer significar realmente Tu, não importa de que ilusão esteja tomado, invoca o verdadeiro Tu de sua vida, o qual não pode ser limitado por nenhum outro e com o qual ele está em uma relação que engloba todas as outras.

Mas também invoca Deus, aquele que abomina este nome e crê estar sem Deus quando invoca, com o impulso de todo o ser, o Tu de sua vida, como aquele que não pode ser limitado por nenhum outro.



Quando, seguindo nosso caminho, encontramos um homem que, seguindo o seu caminho, vem ao nosso encontro, temos conhecimento somente de nossa parte do caminho, e não da sua, pois esta vivenciamos somente no encontro.

Do evento perfeito da relação conhecemos, por tê-la vivido, a nossa saída, a nossa parte do caminho. A outra nos acontece, nós não a conhecemos. Ela acontece para nós no encontro. É, na verdade, uma presunção de nossa parte, falar sobre ela como se fosse de algo além do encontro.

O que deve nos ocupar, aquilo pelo que nós devemos nos interessar, não é a outra parte, mas a nossa; não é a graça mas a vontade. A graça nos diz respeito, na medida em que nós avançamos para ela e aguardamos a sua presença; ela não é nosso objeto.

O Tu se apresenta a mim. Eu, porém, entro em uma relação imediata com ele. Assim, a relação é, ao mesmo tempo, escolher e ser escolhido, passividade e atividade. Do mesmo modo, uma ação do ser em sua totalidade como supressão de todas as ações parciais, e, como conseguinte, de todas as sensações de ação (as que não são fundamentadas senão em sua limitação recíproca), deve tornar-se necessariamente semelhante a uma passividade.

Esta é a atividade do homem que atingiu a totalidade, a atividade que se chamou o fazer-nada, onde nada mais isolado, nada parcial se move no homem e, também nada dele intervém no mundo; onde é o homem total, encerrado e repousado em sua totalidade que atua; onde o homem tornou-se uma totalidade atuante. Ter conquistado a firmeza nesta disposição, significa estar preparado para o encontro supremo.

Para tanto não é necessário o despojar-se do mundo sensível como um mundo de aparência. Não há mundo aparente, só existe o mundo que, sem dúvida, se nos revela duplo, visto que nossa atitude é dupla. Só deve ser quebrado o encanto da separação. Não é necessária, também, a "superação da experiência sensível"; cada experiência, mesmo a mais espiritual, não poderia nos fornecer senão um Isso. Não é preciso, também, dirigir-se a um mundo de idéias e valores que não nos pode tornar-se presente. Nada disso é necessário. Pode-se dizer o que é preciso? Porém não no sentido de uma prescrição. Nada do que algum dia foi inventado e imaginado nas épocas do espírito humano em matéria de prescrições, de preparação, de prática ou meditação, tem algo a ver com o fato originariamente simples do encontro. Qualquer que seja o proveito no conhecimento ou a eficácia de tal ou tal atividade, nada disso interfere naquilo de que é aqui tratado. Esta realidade diz respeito ao mundo do Isso e

não impele a dar nenhum passo, o passo que nos faria sair dele. Não são prescrições que nos ensinam a saída. Isso só se pode demonstrar, na medida em que se estabelece um círculo que exclui tudo o que não é esta saída do mundo do Isso. Então torna-se patente, a única coisa que importa: a perfeita aceitação da presença.

Naturalmente, quanto mais longe o homem adentrou-se no isolamento, tanto mais a aceitação implica um risco mais pesado, uma conversão mais fundamental; não se trata de algo como a renúncia do Eu, como o misticismo supõe geralmente; o Eu sendo indispensável a cada relação o é também para a relação mais elevada, a qual só pode acontecer entre Eu e Tu; não se trata da renúncia do Eu mas do falso instinto da auto-afirmação que impele o homem a fugir do mundo incerto, inconsistente, passageiro, confuso e perigoso da relação, em direção ao *ter* das coisas.



Toda relação atual com um ser presente no mundo é exclusiva. O seu Tu é destacado, posto à parte, o único existente diante de nós. Ele enche o horizonte, não como se nada mais existisse, mas tudo o que vive na *sua* luz. Enquanto dura a presença da relação sua amplidão universal é incontestável. Porém, desde que um Tu se torna um Isso a amplidão universal da relação parece uma injustiça para com o mundo e sua exclusividade como uma exclusão do universo.

Na relação com Deus, a exclusividade absoluta e a inclusividade absoluta se identificam. Aquele que entra na relação absoluta não se preocupa com nada mais isolado, nem com coisas ou entes, nem com a terra ou com o céu, pois tudo está incluído na relação. Entrar na relação pura não significa prescindir de tudo, mas sim ver tudo no Tu; não é renunciar ao mundo mas sim proporcionar-lhe fundamentação. Afastar o olhar do mundo não auxilia a ida para Deus; olhar fixamente nele também não faz aproximar de Deus, porém, aquele que contempla o mundo em Deus, está na presença d'Ele. "Aqui o mundo, lá Deus" tal é uma linguagem do Isso; assim como "Deus no mundo" é outra linguagem do Isso. Porém, nada abandonar, ao contrário, incluir tudo, o mundo na sua totalidade, no Tu, atribuir ao mundo o seu direito e sua verdade, não compreender nada fora de Deus mas apreender tudo nele, isso é a relação perfeita.

Não se encontra Deus permanecendo no mundo, e tampouco encontra-se Deus ausentando-se dele: Aquele que, com todo o seu ser, vai de encontro ao seu Tu e lhe oferece todo ser do mundo, encontra-o, Ele que não se pode

procurar.

Sem dúvida Deus é o "totalmente Outro". Ele é porém o totalmente mesmo, o totalmente presente. Sem dúvida, ele é o "*mysterium tremendum*" cuja aparição nos subjuga, mas Ele é também o mistério da evidência que me é mais próximo do que o meu próprio Eu.

Na medida em que tu sondas a vida das coisas e a natureza da relatividade, chegas até o insolúvel; se negas a vida das coisas e da relatividade, deparas com o nada; se santificas a vida, encontras o Deus vivo.



O sentido-de-Tu do homem que experimenta, através das relações com o Tu individual, a decepção do tornar-se Isso, este sentido aspira atingir o seu Tu Eterno, além de todas aquelas relações sem, contudo, negá-las. Não como se se procurasse uma coisa; na verdade, não há uma procura de Deus, pois, não há nada onde não se possa encontrá-lo. Quão insensato e sem esperança seria aquele que se afastasse de seu próprio caminho a fim de procurar Deus; mesmo que houvesse conquistado toda sabedoria da solidão e todo o poder de concentração, não o encontraria. Ao contrário, é antes como alguém que anda pelo caminho e deseja que este seja o caminho certo; no poder de seu desejo se manifesta a sua aspiração. Cada evento de relação é uma etapa que lhe possibilita um olhar sobre a relação completa; assim, em todas as relações, ele não toma parte da relação completa, mas também toma parte, por estar pronto. Ele vai pelo seu caminho estando pronto e não procurando; por isso ele possui a serenidade para com as coisas e o modo de tocá-las que é para elas uma ajuda. Porém, quando ele encontra a relação completa, o seu coração não se afasta das coisas, mesmo que tudo agora venha ao seu encontro de uma só vez. Ele abençoa todas as celas que o abrigaram e todas nas quais ele se hospedará. Pois este achado não é o fim do caminho mas o seu eterno centro.

É um achado sem que se tivesse procurado; uma descoberta daquilo que é primordial, originário. O sentido do Tu que não pode ser saciado, até que lhe tenha encontrado o Tu infinito, que lhe estava presente desde o começo; bastou somente que esta presença se lhe tornasse totalmente atual, de uma atualidade da vida santificada do mundo.

Não significa que Deus possa ser deduzido de alguma coisa, por exemplo, da natureza como o seu autor ou de história, como seu guia ou então do sujeito, como o si-mesmo que nele se reflete. Não que exista um "dado" qualquer que

fosse dele deduzido, mas significa o existente diante de nós, na sua imediatez, sua proximidade e duração, que só pode ser legitimamente invocado, mas não evocado.



Pretende-se ver, como elemento essencial na relação com Deus, um sentimento chamado "sentimento de dependência" ou mais clara-mente, em termos mais recentes, o sentimento de criatura. Por mais correto que seja fazer realçar e definir este elemento, acentuando-o de um modo exclusivo, se desconhece o caráter da relação perfeita.

O que já foi dito a respeito do amor, vale aqui com maior razão: os sentimentos simplesmente acompanham o fato da relação, que não se realiza na alma, mas entre o Eu e o Tu. Por mais que se queira conceber o sentimento como essencial, ele permanece submisso ao dinamismo da alma, onde um é ultrapassado, superado, abolido pelo outro; diferenciando-se da relação, o sentimento baseia-se numa escala. Mas, antes de tudo, cada sentimento tem seu lugar no seio de uma tensão de polaridade; ele toma sua cor e seu sentido não somente em si próprio, mas também em seu pólo oposto; cada sentimento é condicionado pelo seu contrário. A relação absoluta que, na realidade, engloba todas as relativas e não é parcial como estas, mas total com realização e unificação delas, é relativizada do ponto de vista psicológico, na medida em que é reduzida a um sentimento delimitado que é realçado.

Do ponto de vista da alma, a relação perfeita só pode ser concebida como bipolar, como uma "*coincidentia oppositorum*", como união dos sentimentos contrários. Sem dúvida, um dos pólos — reprimido pela atitude fundamentalmente religiosa da pessoa — desaparece à consciência retrospectiva e só poderá ser lembrada na profundidade mais pura e imparcial da introspecção.

Sim, sem dúvida, na relação pura, tu te sentiste inteiramente dependente como nunca em alguma outra foste capaz de te sentir — e também inteiramente livre como nunca e em nenhum lugar: criatura e criador. O que possuías, então, não era mais um destes sentimentos limitado pelo outro, mas ambos sem reserva e juntos.

Que necessitas de Deus, mais do que tudo, sempre o sabes em teu coração: porém, não sabes também que Deus necessita de ti, de ti na plenitude de sua eternidade? Como existiria o homem se Deus não tivesse necessidade

dele; como tu existirias? Necessitas de Deus para existir e Deus tem necessidade de ti para aquilo que, justamente, é o sentido de tua vida. Os ensinamentos e poemas tentam dizer mais e o fazem demasiadamente; que triste e pedante verborréia que fala do "Deus em devir"; que, de fato haja um devir de Deus vivo, sabemos, certamente em nosso coração. O mundo não é um jogo divino; ele é um destino divino. O fato de que exista o mundo, que o homem, a pessoa humana exista, que eu e tu existamos tem um sentido divino.

A criação ela se realiza em nós, ela penetra em nós pelo ardor, nos transforma pelo seu brilho, nós estremeçemos, desvanecemos, submetemo-nos. Nós nos associamos a ela, encontramos nela o criador, nós nos oferecemos a ela como auxiliares e companheiros.

Dois grandes servidores percorrem os tempos: a prece e a oferta. Aquele que ora arrepende-se em um sentimento de dependência sem reserva e sabe de um modo incompreensível — que atua sobre Deus, mesmo sabendo que nada exige de Deus; pois, quando não aspira a nada para si, ele vê a sua ação brilhar na chama suprema. E aquele que apresenta a oferta? Não posso menosprezá-lo, este correto servidor do passado que julgava que Deus desejava o perfume de seu holocausto; ele sabia de um modo insano, porém forte, que se podia e que se devia oferecer a Deus; isso também sabe aquele que oferece a Deus sua vontade humilde a fim de encontrá-lo em sua grande vontade. "Tua vontade seja feita" é tudo o que ele diz, mas a verdade completa para ele: "através de mim, de quem necessitas". Em que a prece e a oferta diferem de toda magia? Esta pretende agir, sem entrar na relação, e pratica seus artifícios no vazio; a prece e a oferta, porém, colocam-se "diante da Face", na realização da palavra-princípio sagrada que significa ação mútua. Eles proferem Tu e o ouvem.

Querer ver a relação pura como uma dependência é querer desatualizar um dos sustentáculos da relação e por isso mesmo, ela própria.



O mesmo ocorre, do outro lado, quando se vê, como elemento essencial no ato religioso, a absorção e a descida no si mesmo, seja livrando o si mesmo de todo condicionamento da eguidade, seja concebendo-o como o Único que pensa e que é. O primeiro destes tipos de consideração supõe que Deus venha integrar-se no ser livre do eu ou que este venha a realizar-se em Deus; o segundo tipo julga que o ser livre do eu se coloque imediatamente em si mesmo como se fora na Unidade divina. O primeiro tipo implica, portanto que, em um momento supremo, o dizer-Tu deixa de existir já que a dualidade é abolida; o

segundo que não há verdade no dizer-Tu, pois já não há mais, na realidade, dualidade. Se o primeiro tipo de consideração crê na unificação do divino e do humano, o segundo acredita na identidade do divino e do humano. Ambos afirmam um além do Eu e do Tu, que no primeiro caso é um além em devir — por exemplo, no êxtase e o outro, um além que existe e que se revela por exemplo, na contemplação de si do sujeito pensante. Ambos suprimem a relação; de um modo dinâmico no primeiro, onde o Eu é abolido pelo Tu, que agora não é mais Tu, mas o ser Único; de um modo estático, por assim dizer, no segundo tipo, onde o Eu absorvido no Si-mesmo, conhece-se como o único existente. A doutrina da dependência não deixa ao Eu, que sustenta o arco universal da relação pura, senão uma realidade, tão vã e débil a ponto de não acreditar mais que ela seja capaz de sustentar algo; enquanto que uma doutrina da absorção deixa desaparecer este arco no momento de sua perfeição, a outra considera-o uma quimera a ser superada.

As doutrinas da absorção reclamam para si as grandes fórmulas da identificação — uma delas sobretudo invoca a palavra de São João: "Eu e o Pai somos um"²⁵, a outra invoca a doutrina de Sandilya: "O que envolve tudo é o meu si mesmo no fundo do coração"²⁶.

Os caminhos destas sentenças se põem frontalmente. A primeira (após uma emanção subterrânea), jorra da vida miticamente grande de uma pessoa e se realiza em doutrina. A outra emerge no interior de uma doutrina e culmina (provisoriamente) na vida miticamente grande de uma pessoa. Por este caminho, transforma-se o caráter da sentença. O Cristo da tradição joanina, o Verbo que uma vez se encarnou, conduz ao Cristo de Mestre Eckart, que Deus engendra eternamente na alma humana. A fórmula da coroação de si mesmo nos Upanishads: "Eis aqui o atual, o Si-mesmo, tu o és", conduz mais rapidamente à fórmula budista da deposição: "Um Si-mesmo e aquilo, que pertence ao si não é para ser compreendido nem na verdade nem na atualidade".

O começo e o fim destes dois caminhos devem ser considerados separadamente.

Que a invocação do "somos um" é infundada, torna-se claro para quem ler imparcialmente, parágrafo por parágrafo, o Evangelho segundo João. É, sem dúvida, o Evangelho da relação pura. Há mais verdade aqui do que na fórmula familiar dos versos místicos: "Eu sou tu e tu és eu". O Pai e o Filho consubstanciais — podemos afirmar: Deus e o Homem consubstanciais, constituem o par indestrutivelmente atual, os dois suportes da relação primordial, que vinda de Deus ao homem se chama missão e mandamento, indo

do homem a Deus se chama contemplação e escuta e entre os dois se chama conhecimento e amor. É nesta relação que o Filho, embora o Pai habite e opere nele, se inclina diante daquele que é "maior" que ele e ora. Se vêm todas as tentativas modernas em interpretar esta realidade originária do diálogo como um relacionamento do Eu ao Si-mesmo ou algo semelhante, um fenômeno fechado no qual a interioridade do homem seria auto-suficiente; tais tentativas pertencem à história insondável da desatualização.

— E a mística? Ela relata como se pode vivenciar a unidade sem dualidade. Pode-se duvidar da exatidão de seu relato?

— Conheço não somente um, mas dois eventos onde se perde a consciência da dualidade. A mística os confunde, às vezes, em sua linguagem, como também eu os confundi outrora.

Um destes eventos é o da alma que alcança a unidade. Não se trata de algo que se ocorre no homem. As forças se concentram em um núcleo, tudo o que tenta desviá-las é dominado, o ser permanece em si mesmo e rejubila, como diz Paracelso, em sua exaltação. Para o homem este é o instante decisivo. Sem este, o homem não é apto para a obra do espírito. Com ele, decide no seu íntimo, se isso significa preparação ou satisfação. O homem concentrado na unidade pode entrar em relação — somente agora plenamente possível — com o mistério e a salvação. Mas, ele pode também saborear a felicidade da concentração e voltar à dispersão, sem acatar a tarefa suprema. Em nosso caminho tudo é decisão: voluntária, pressentida, secreta; esta decisão, no âmbito de nosso ser, é a mais originariamente secreta e a que nos determina mais poderosamente.

O outro evento é aquele insondável tipo do ato de relação pelo qual se percebe que a dualidade se torna unidade: (o um e o um unidos, aí a nudez brilha na nudez)²⁷. O Eu e Tu desaparecem, a humanidade que, há pouco estava na presença da divindade, se submerge nela; aparecem a glorificação, a divinização e a unidade. Porém, quando alguém iluminado e esgotado, voltar à miséria das coisas terrestres e refletir com coração advertido sobre os dois eventos, o ser não lhe apareceria dividido e, em uma das partes, abandonado à perdição? De que serve à minha alma poder ser de novo afastada deste mundo, se esse mundo permanece necessária e totalmente apartado da unidade? Para que este "prazer de Deus" em uma vida dividida em dois? Se este momento celestial de abundante riqueza nada tem em comum com o meu pobre momento terrestre, o que me importa, pois devo continuar vivendo sobre a terra, devo ainda viver com toda a seriedade? Eis como se deve compreender os mestres que renunciaram às delícias do êxtase da "unificação". Tal unificação

não era uma unificação. Eu os compararia com os homens que, na paixão do Eros realizado, são de tal modo transportados pelo milagre do abraço que a consciência do Eu e do Tu cede lugar, neles, ao sentimento de uma unidade que não dura e não pode durar. O que o vidente extasiado chama unificação, é a dinâmica extasiada da relação; não é uma unidade surgida no instante do tempo universal na qual viriam fundir-se o Eu e o Tu, mas é o dinamismo da própria relação que, colocando-se diante dos sustentadores desta relação, firmemente postos um diante do outro, pode confundi-la com o sentimento do vidente extasiado. Aqui existe, então, um transbordamento marginal do ato de relação. A própria relação, sua unidade vital é sentida com tal veemência que os seus componentes parecem empalidecer diante dela, e que pela sua existência, o Eu e o Tu, entre os quais ela se institui, serão esquecidos. Trata-se, aqui, de um destes fenômenos que encontramos nas margens, onde a atualidade se amplia e se dilui. Porém, maior que estas oscilações enigmáticas da margem do ser é a realidade central da hora cotidiana e terrena onde um raio luminoso, sobre um galho, te faz pressentir o Tu eterno.

Aqui, se coloca a exigência de outra doutrina da absorção, segundo a qual o universo e o si-mesmo são idênticos de tal modo que nenhum dizer-Tu pode garantir uma última atualidade.

A própria doutrina contém a resposta a esta exigência. Um Upanishad conta como o príncipe dos deuses, Indra, foi ao encontro de Pradshapati, o espírito criador, para aprender com ele a encontrar e conhecer o si-mesmo. Ele permanece um século na escola; despedido duas vezes com informações insuficientes até que, finalmente, o justo lhe foi revelado: "Quando se dorme em sono profundo e sem sonhos, tal é o si-mesmo, tal é o imortal, o certo, o universal". Indra se retira, mas, logo um escrúpulo se apodera dele; ele se volta e pergunta: "Em tal estado, ó Sublime, ninguém sabe algo sobre o si-mesmo: 'Isso sou eu' e não: 'isso são os entes'. Ele caiu no aniquilamento. Não vejo aí nenhum proveito. "É, de fato, assim, Senhor, responde Pradshapati".

Na medida em que esta doutrina contém uma afirmação sobre o verdadeiro ser, não importa qual seja o seu conteúdo de verdade que não podemos descobrir nesta vida — com uma coisa, ele nada tem em comum: a atualidade; ela é obrigada, então, a rebaixá-la a um mundo de aparência. E na medida em que esta doutrina contém uma indicação para se aprofundar no verdadeiro ser, ela não conduz à atualidade vivida, mas para o aniquilamento, onde não reina consciência alguma, de onde não surge lembrança alguma. O homem que emerge deste aniquilamento, pode reconhecer a experiência através da expressão-limite da não-dualidade, sem, no entanto, poder chamá-la

unidade.

Queremos, todavia, tomar um cuidado sagrado do bem sagrado de nossa atualidade que nos é para esta vida e, talvez para nenhuma outra vida, mais próxima da verdade.

Na atualidade vivida não há unidade do ser. A atualidade é somente ação; sua força e profundidade são as desta ação. E mais, só há atualidade "interior" na medida em que houver ação mútua. A atualidade mais forte e profunda é aquela onde tudo se dirige à ação, o homem na sua totalidade, sem reserva, e o Deus que tudo envolve, o Eu unificado e o Tu ilimitado.

O Eu unificado, pois, já falei sobre isso, a atualidade vivida implica a unificação da alma, a concentração de forças em um núcleo, o instante decisivo para o homem. Mas, isso não é, como aquela absorção, uma *abstração* da pessoa atual. A absorção não quer conservar senão o que é *puro*, autêntico, durável e se desfazer de tudo o mais; a concentração não considera o instintivo como impuro, assim como não considera o sensível como superficial e o emotivo como fugaz; tudo deve ser incluído, integrado. Ela não deseja o si mesmo abstrato, mas o homem inteiro, integral. Ela quer a atualidade, ela é a atualidade.

A doutrina da absorção exige e promete a entrada no uno pensante, "naquele que pensa o mundo", no sujeito puro. Porém, na realidade vivida, não há pensante sem pensado, e mais, aqui o pensante depende tanto do pensado como este daquele. Um sujeito que dispensa um objeto anula a sua própria atualidade. Não há pensante em si senão no pensamento do qual ele é o produto e o objeto, como um conceito-limite isento de qualquer representação. Assim, ele existe, na determinação antecipadora da morte, à qual se pode comparar um sono profundo quase impenetrável quanto ela. Finalmente, existe na mensagem da doutrina sobre um estado de absorção que se assemelha a um estado de sono profundo, por natureza, sem consciência e sem memória. São estes os cimos mais altos do mundo do Isso. Deve-se respeitar o sublime poder de ignorar e reconhecê-lo respeitosamente como aquilo que, no máximo, se pode vivenciar mas que não se pode viver.

Buda, o "perfeito", e o que aperfeiçoa não fala. Ele se recusa a opinar sobre se a unidade existe ou se não existe; ele não diz se aquele que passou por todas as provações da absorção subsiste, depois da morte, na unidade, ou se ele não subsiste. Esta recusa, este "nobre silêncio" pode ser interpretado de dois modos: um teórico, porque a perfeição escapa às categorias do pensamento e do discurso; o outro prático, porque a revelação de sua essência não basta para

fundamentar uma verdadeira vida de salvação. As duas interpretações se completam como verdade: aquele que faz do ente um objeto de uma proposição, leva-o para o mundo da divisão²⁸, para a antítese do mundo do Isso no qual não existe vida de salvação. "Oh! monge, quando a opinião de que a alma e o corpo são essencialmente idênticos prevalece, não pode haver vida de salvação; oh! monge, quando a opinião de que a alma é uma coisa e o corpo outra prevalece, não pode, também, haver vida de salvação". No mistério contemplado, como na realidade vivida o que reina não é o "é assim" nem o "não é assim", não é nem o ser nem o não-ser, mas o assim-e-de-outro modo, o ser-e-o-não-ser, o indissolúvel. Apresentar-se indiviso em face do mistério indiviso é condição originária de salvação. É evidente que Buda foi um daqueles que reconheceu isso. Como todos os verdadeiros mestres, ele quer ensinar não uma doutrina mas o caminho. Ele não contesta senão *uma única* afirmação, a dos "insensatos", para os quais não há ação, nem ato, nem força; pode-se seguir o caminho. Ele arrisca *uma* só afirmação, porém, decisiva: "Há, ó monges, um ser que não nasceu, que não se transformou, que não foi criado ou formado". Se este ser não existisse, não existiria fim algum. Ele existe, e o caminho tem uma finalidade.

É até aqui que podemos, permanecendo fiéis à verdade de nosso encontro, seguir Buda; um passo mais, seríamos fiéis à atualidade de nossa vida. Pois, a verdade e a atualidade, que nós não tiramos de nós mesmos mas que nos são dadas e repartidas, nos ensinam que, se este fim é somente um entre outros, não pode ser o nosso; se for o fim ele é falsamente fixado. E mais: se for um fim entre outros, o caminho pode conduzir até ele; se for o fim, o caminho somente conduz mais perto dele.

Buda designa como o fim a "abolição da dor", isto é, do devir, da morte: a redenção do círculo dos nascimentos. "Não há volta à vida", tal é a fórmula daquele que se libertou do desejo de existência e, com isso, do dever-tornar-se-continuamente²⁹. Ignoramos se há regresso; nós não prolongamos, para além desta vida, as linhas da dimensão de tempo na qual vivemos e não tentamos descobrir o que deseja revelar-se a nós em seu tempo e segundo sua lei. Se soubéssemos que há regresso, nós não procuraríamos de modo algum, escapar dele, porém, em vez de aspirar à existência bruta, desejaríamos poder proferir, em cada existência, segundo seu modo e sua língua, o Eu eterno do efêmero e o Tu eterno do imortal.

Não sabemos se Buda leva a bom termo a libertação da necessidade-de-renascimento. Certamente conduz a um fim intermediário que nos interessa também: à unificação da alma. Porém, para nos conduzir a ele, não só ele nos

conserva afastados da "floresta de opiniões", o que é necessário, mas também da "ilusão das formas" que longe de ser uma ilusão, é o mundo autêntico (apesar dos paradoxos subjetivistas da intuição que *para nós fazem parte dele*). Seu caminho é também uma abstração e quando ele fala por exemplo, de tomar consciência dos processos de nosso corpo, ele quer dizer com isso quase o contrário do conhecimento certo de nosso corpo. E ele não conduz o ser unificado mais adiante até o supremo dizer-Tu que lhe é oferecido. Sua decisão, no âmago do ser, parece levar à supressão da possibilidade de dizer-Tu.

Buda conhece o dizer-Tu ao homem isto patenteia-se pelo trato com os discípulos, trato esse que, embora fortemente superior, é imediato — porém, ele não o ensina; pois o simples confronto face-a-face de um ser com outro é estranho a este amor que se chama "encerrar indistintamente em seu seio tudo o que se tornou". Sem dúvida, ele conhece também, no âmago de seu silêncio o dizer-Tu para o princípio primeiro, para além de todos os "deuses" que ele trata como discípulos; o seu ato proveio de um fenômeno de relação que se tornou substancial, ato este que é também uma resposta ao Tu; mas ele não diz nada.

Os seus seguidores em todas as nações, o "Grande Veículo"³⁰ o renegaram majestosamente. Eles invocaram sob o nome de Buda, o Tu eterno dos homens. Eles o aguardam como ao Buda futuro, o último desta época, aquele que deve realizar o amor.

Toda doutrina da absorção repousa sob a ilusão gigantesca do espírito humano, voltado para si mesmo, de que ele existe no interior do homem. Na verdade ele existe a partir do homem, entre o homem e o que não é o homem. Na medida em que o espírito voltado sobre si renuncia a este seu sentido, ao sentido da relação, ele é obrigado a colocar no homem aquilo que não é o homem, ele é obrigado a reduzir o mundo e Deus a um estado de alma. Esta é a ilusão psíquica do espírito.

"Eu anuncio, ó amigo, diz Buda, que este alto corpo de asceta, dotado de sensibilidade, habita não só o mundo, o nascimento, a abolição do mundo mas também o caminho que leva a essa abolição do mundo".

Isso é verdadeiro, porém, em última análise, não é mais verdadeiro.

Sem dúvida, o mundo "habita" em mim enquanto representação, do mesmo modo que habito nele enquanto coisa. Mas isso não implica que ele esteja em mim, assim como não estou realmente nele. Ele e eu nos incluímos mutuamente. A contradição mental inerente ao vínculo com o Isso é abolida pelo vínculo com o Tu que não me separa do mundo senão para ligar-me a ele.

Trago em mim o sentido do si-mesmo que não integra com o mundo. O sentido do ser, que não pode ser integrado na representação, o mundo o leva em si. O sentido do ser não é, porém, um "querer" pensável, mas é a própria mundanidade do mundo, assim como o sentido do si-mesmo não é um sujeito cognoscente, mas a total eguidade do Eu. Não cabe aqui uma "redução" a uma realidade anterior: aquele que não respeita as últimas unidades, anula o sentido que é apreensível mas não compreensível.

O nascimento e a abolição do mundo não estão em mim; mas não estão também fora de mim; eles simplesmente não *são* mas acontecem sempre e seu acontecimento não só se solidariza com minha vida, com minha decisão, com minha obra, com meu serviço, mas também dependem de mim, de minha vida, de minha decisão, de minha obra e de meu serviço. Não depende, porém, do fato de eu "afirmar" ou "negar" o mundo em minha alma, mas do fato de eu transformar em vida minha atitude de alma diante do mundo, uma vida que atua no mundo, uma vida atual; e numa vida atual podem cruzar-se caminhos que provêm de atitudes de almas bem diferentes. Porém, aquele que se contenta em vivenciar sua atitude, e somente realizá-la em sua alma, pode ser bem rico em pensamentos, mas é sem mundo, e todos os jogos, as artes, a embriaguês, os entusiasmos e mistérios que nele se passam não atingem nem mesmo a pele do mundo. Enquanto alguém se liberta somente em seu si-mesmo, não pode fazer nem bem nem mal ao mundo, não impor-ta ao mundo. Somente aquele que crê no mundo pode ter algo a ver com o mundo. Se ele se arrisca nele, não permanece privado de Deus. Se amamos o mundo atual, que não quer deixar-se abolir, realmente, em todos os seus horrores, se ousarmos enlaçá-lo com os braços de nosso espírito, então nossas mãos encontrarão as mãos que suportam o mundo.

Nada sei sobre um "mundo" e sobre uma "vida no mundo" que separe alguém de Deus; o que assim se denomina é a vida com o mundo do Isso, que se tornou estranho, que é experienciado e utilizado. Aquele que verdadeiramente vai ao encontro do mundo vai ao encontro de Deus. É necessário se recolher e sair de si, realmente os dois, o "um-e-outro" que é a unidade.

Deus envolve o universo mas não é o Universo; do mesmo modo Deus abarca o meu si-mesmo e não o é. Por causa deste querer inefável, posso dizer Tu em minha língua, como cada um pode proferi-lo na sua; em virtude deste querer, existe o Eu e o Tu, o diálogo, a língua, o espírito cujo ato originário é a linguagem, enfim, desde toda a eternidade, a Palavra.



A situação "religiosa" do homem, sua existência na presença é caracterizada por antinomias essenciais e insolúveis. O fato de serem insolúveis constitui a essência destas antinomias. Quem admite a tese e rejeita a antítese, altera o sentido da situação. Tentar pensar uma síntese é destruir o sentido da situação. Esforçar-se em relativizar estas anti-nomias é abolir o sentido da situação. Querer resolver os conflitos destas antinomias com outra coisa a não ser a vida, é pecar contra o sentido da situação. O sentido da situação é, de um lado, que ela deve ser vivida com todas as suas antinomias, e, de outro, que ela só pode ser vivida sem cessar, sempre nova, imprevisível, inimaginável, impossível de ser prescrita.

Uma comparação entre as antinomias religiosas e as antinomias filosóficas poderá esclarecer isso. Kant pode relativizar a antinomia filosófica entre a necessidade e a liberdade atribuindo aquela ao mundo fenomenal e esta ao mundo do ser, de tal modo que os dois postulados cessem de se opor frontalmente, e mais, perfaçam um compromisso, assim como os mundos, nos quais eles são válidos. Porém, se eu penso a necessidade e a liberdade, não em um universo de pensamento, mas na atualidade de minha presença-diante-de-Deus; se eu sei que "estou entregue em suas mãos" e que ao mesmo tempo "tudo depende de mim", então não posso escapar ao paradoxo que tenho para viver, consignando aos dois princípios inconciliáveis dois domínios separados. Não devo então recorrer a nenhum artifício teológico a fim de facilitar uma reconciliação conceitual; devo obrigar-me a vivê-los simultaneamente e se são vividos, eles são um.



Os olhos do animal têm o poder de uma grande linguagem. Por si próprios, sem o auxílio de sons e gestos, mais eloqüentes quando estão absortos inteiramente em seu olhar, eles desvendam o mistério no seu encobrimento natural, isto é, na ansiedade do devir. Somente o animal conhece este estado do mistério, somente ele pode revelá-lo para nós — mistério este que somente deixa abrir-se e não revelar-se. A linguagem na qual isso acontece é o que ela exprime; a ansiedade, a emoção da criatura colocada entre o reino da segurança vegetal e o reino da aventura espiritual. Esta linguagem é o balbucio da natureza, sob o primeiro envolvimento do espírito, antes que ela se abandone a ele para sua aventura cósmica que chamamos homem. Todavia, discurso nenhum repetirá o que este balbucio pode comunicar.

Olho, às vezes, nos olhos dum gato doméstico. O animal doméstico não

recebeu algo de nós, como às vezes imaginamos, o dom olhar verdadeiramente "eloqüente", mas somente — ao preço da ingenuidade elementar a faculdade de no-lo endereçar, a nós que não somos animais. Mas, por isso, ele tomou em si, em sua aurora e ainda em seu alvorecer, não sei que ar de espanto e interrogação que, são totalmente ausentes no primitivo, apesar de sua ansiedade. É incontestável que o olhar deste gato, iluminado pelo bafejo de meu olhar de início me pergunta: "É possível que tu te ocupes de mim? O que desejas realmente de mim é outra coisa do que simples passatempo? Interessas-te por mim? Existo para você, existo? O que vem de ti para mim? O que há em torno de mim? O que me acontece? O que é isto? (Eu, aqui, é uma perífrase para uma palavra que não temos, pela qual se designaria a si mesmo sem o Eu; por "Isto" deve-se representar o fluxo do olhar humano em toda atualidade de sua força de relação). O olhar do animal, esta expressão de ansiedade apenas abriu-se enormemente e já se apagava. Meu olhar era perseverante mas não era mais o fluxo do olhar humano.

A rotação do eixo universal que inaugura o evento da relação havia sucedido quase imediatamente outra, que coloca um fim nela. Há pouco, o mundo do Isso nos envolvia, o mundo do Tu havia emanado das profundezas no instante de um olhar e agora já caiu de novo no mundo do Isso.

Relato este pequeno acontecimento que me aconteceu algumas vezes por causa da linguagem desta aurora e ocaso, quase imperceptíveis do sol espiritual. Em nenhum outro, senti tão profundamente a efemeridade da atualidade de todas as relações com os seres, a melancolia sublime de nosso destino, a volta fatal do Tu individualizado ao Isso. Pois, caso contrário, entre a manhã e a noite deste acontecimento, havia um dia, por mais breve que fosse; mas, aí, a manhã e o anoitecer se fundiam um no outro, a luz do Tu apenas aparecia e já se desvanecia. O peso do mundo do Isso havia sido realmente tirado de mim e do animal, no espaço de um olhar? Eu podia, em todo caso, lembrar-me ainda, mas o animal havia recaído do balbucio de seu olhar à ansiedade muda e quase sem lembranças. Como é poderosa a continuidade do mundo do Isso! e como são frágeis as aparições do Tu!

Tantas coisas nunca chegam a romper a crosta da realidade material. Oh! débil pedaço de mica cuja visão me deu certa vez, por primeiro, a entender que o Eu não é algo que existe "em mim" — e, todavia, é somente em mim que me uni a ti; foi somente em mim e não entre ti e mim que o evento se sucedeu outrora. Porém, quando um ente vivo surge dentre as coisas e se torna um ser para mim e se volta para mim na proximidade e na palavra, quão inevitavelmente breve o instante no qual este ser nada mais é do que um Tu!

Não é a relação que necessariamente se debilita, mas a atualidade de sua imediatez. O próprio amor não pode persistir na imediatez da relação; ele dura, porém, numa alternância de atualidade e de latência. Cada Tu no mundo é obrigado por sua própria natureza, a se tornar uma coisa para nós ou de voltar sempre ao estado de coisa.

Somente em uma relação que tudo envolve, a própria latência é atualidade. Somente um Tu, por essência, não deixa de ser um Tu para nós. Quem conhece Deus, conhece, sem dúvida, o distanciamento de Deus, e o tormento da seca que ameaça o coração angustiado, mas não a ausência de presença. Nós é que não estamos sempre presentes.

O amante de *Vita Nuova* diz, exata e justamente, o mais das vezes *Ella e*, somente às vezes, *Voi*. O vidente do *Paradiso*, quando diz *Colui*, usa um termo impróprio — por necessidade poética — e sabe disso. Que se invoque Deus como um Ele ou como um Isso é sempre alegoria. Ao dizermos Tu para Ele é o sentido mortal tornando palavra a verdade inquebrantável do mundo.



Toda relação atual no mundo é exclusiva; o outro penetra nela e vinga a sua exclusão. Somente na relação com Deus a exclusividade e a inclusividade absolutas se unem numa unidade, onde tudo é englobado.

Toda relação atual no mundo repousa sobre a individuação; esta é a sua delícia, pois, só assim é permitido o conhecimento mútuo daqueles que são diferentes; ela é também o seu limite, pois, assim impede tanto o perfeito reconhecer como o perfeito ser-reconhecido. Na relação perfeita, o meu Tu engloba o meu si-mesmo, sem no entanto, ser o si-mesmo; o meu reconhecimento limitado se expande na possibilidade ilimitada de ser reconhecido.

Toda relação atual no mundo realiza-se numa permuta de atualidade e latência, todo Tu individual deve transformar-se em crisálida do Isso para que as asas cresçam novamente. Mas, na verdadeira relação, a latência não é mais que a pausa da atualidade onde o Tu permanece presente. O Tu eterno é, segundo sua essência, um Tu; é nossa natureza que nos obriga a inseri-lo no mundo do Isso e na linguagem do Isso.



O mundo do Isso é coerente no espaço e no tempo.

O mundo do Tu não tem coerência nem no espaço nem no tempo. Sua coerência ela a possui no centro onde as linhas prolongadas das relações se cortam: no Tu eterno.

No grande privilégio da relação pura, os privilégios do mundo do Isso são abolidos. A continuidade do mundo do Tu é assegurada graças a esse privilégio: os momentos isolados das relações se unem para uma vida de vínculo no mundo. Este privilégio confere ao mundo do Tu seu poder foi inador; o espírito é apto a penetrar nele e transformá-lo. Graças a este privilégio não somos abandonados à estranheza do mundo, nem à desatualização do Eu e à tirania de fantasmas. A conversão consiste em reconhecer novamente o centro e a ele voltar-se novamente. Neste ato essencial ressurge a força de relação do homem, a onda de todas as relações se espalha em torrentes vivas e renova nosso mundo.

Talvez não só o nosso, pois, podemos presentir o duplo movimento — de um lado o distanciamento da fonte primordial graças ao qual o Todo, o universo se mantém no devir, de outro lado, a volta para a fonte primordial graças à qual o universo se redime — como a forma primordial metacósmica inerente ao mundo como totalidade em seu vínculo com aquilo que não é mundo, dualidade cuja forma humana é a dualidade de atitudes, das palavras-princípio e dos aspectos do mundo. Este duplo movimento por força do destino, se desdobra no tempo e está encerrado por graça, na criação intemporal, que inconcebivelmente, é ao mesmo tempo liberação e preservação, libertação e ligação. O nosso conhecimento a respeito da dualidade silencia diante do paradoxo do mistério originário.

São três as esferas nas quais o mundo da relação se constrói.

A primeira é a vida com a natureza onde a relação permanece no limiar da linguagem.

A segunda esfera é a vida com os homens onde a relação toma forma de linguagem.

A terceira é a vida com os seres espirituais onde a relação embora sem linguagem gera a linguagem.

Em cada uma destas esferas, em cada ato de relação, através de tudo o que se nos torna presente, vislumbramos a orla do Tu eterno, em cada uma percebemos o sopro dele, em cada Tu nós nos dirigimos ao Tu eterno, segundo o modo específico a cada esfera. Todas as esferas são incluídas nele, mas ele não

está incluído em nenhuma.

Através delas irradia-se uma presença única.

Não podemos desligá-las da presença.

Da vida com a natureza podemos extrair o mundo "físico", o mundo da consistência; da vida com os homens, o mundo "psíquico" e da afetibilidade; da vida com os seres espirituais, o mundo "noético", o da validade. Todas as esferas perdem então sua transparência e portanto o seu sentido; cada uma tornou-se utilizável e opaca, e permanece opaca mesmo que nós lhes atribuamos nomes brilhantes como Cosmos, Eros, Logos. Na verdade, não há Cosmos para o homem senão quando o universo se torna uma moradia com terra sagrada, na qual ele apresenta a sua oferta; não há Eros para ele, senão quando os seres se lhe tornam imagens do eterno e a comunidade com eles torna-se revelação; não há Logos para ele senão quando ele se dirige ao ministério através da obra e do serviço no espírito.

O silêncio imperativo da forma que aparece, a linguagem amante, o mutismo anunciador da criatura: todas são portas na presença da Palavra.

Porém, quando o encontro perfeito deve realizar-se, estas três portas se reúnem em um portal que é o da vida atual, e então não sabes mais por qual delas entraste.



Entre as três esferas uma se destaca: é vida com os homens. Aqui a linguagem se completa como seqüência no discurso e na réplica. Somente aqui, a palavra explicitada na linguagem encontra sua resposta. Somente aqui, a palavra-princípio é dada e recebida da mesma forma, a palavra da invocação e a palavra da resposta vivem numa mesma língua, o Eu e o Tu não estão simplesmente na relação mas também na firme integridade³¹. Aqui, e somente aqui, há realmente o contemplar e o ser-contemplado, o reconhecer e o ser-reconhecido, o amar e o ser-amado.

É esta a entrada principal em cuja abertura abrangente incluem-se as duas portas laterais.

"Quando um homem está intimamente unido a sua mulher, estão envolvidos pelo sopro das colinas eternas".

A relação com o ser humano é a verdadeira imagem da relação com Deus, na qual a verdadeira invocação participa da verdadeira resposta. Só que na

resposta de Deus tudo, o Todo se revela como uma linguagem.



Porém, a solidão não é ela também uma porta? Não se revela, às vezes, no mais silencioso isolamento, uma visão inesperada? O inter-câmbio consigo mesmo não pode transformar-se misteriosamente em um intercâmbio com o mistério? E mais, não é aquele que não é submetido a nenhum ser, o único digno de se encontrar com o Ser? "Vem, oh! Solitário, para o solitário", exclama Simeon, o Novo Teólogo para o seu Deus.

— Há dois tipos de solidão, segundo aquilo de que ela se afasta. Se solidão significa afastar-se do comércio com as coisas de experiências e utilização, então ela é sempre necessária, não só para a relação suprema mas sobretudo para o ato de relação. Porém, se se compreender a solidão como ausência de relação, não é aquilo que abandonou os seres que será acolhido por Deus, mas aquele que foi deixado pelos seres aos quais ele endereçava o Tu verdadeiro. Permanece preso a alguns dentre os seres somente aquele que cobiça utilizá-los; aquele que vive no poder da presentificação só pode estar ligado a eles. Só aquele que está vinculado com os seres está pronto para o encontro com Deus. Pois, somente ele, leva ao encontro da atualidade de Deus uma atualidade humana.

Ademais, há dois tipos de solidão segundo aquilo a que elas se propõem. Se a solidão é o lugar onde se realiza a purificação como se faz necessária para aquele que está vinculado antes de penetrar no Santo dos Santos, mas necessária também no meio de suas provações entre a queda inevitável e a subida para comprovação, então, é para a solidão que somos feitos. Porém, se a solidão é uma fortaleza da separação, onde o homem mantém um diálogo consigo mesmo, não com o intuito de pôr-se à prova e de dominar-se em vista do que o espera, mas para desfrutar a complexão de sua alma, tal é a verdadeira decadência do espírito na espiritualidade. Tal decadência pode aumentar até o último abismo onde o homem iludido imagina possuir em si Deus e falar com ele. Mas, embora Deus nos envolva e habite em nós, jamais o possuímos em nós. E podemos falar com ele somente na medida em que nada mais falar em nós.



Um filósofo moderno acha que cada homem crê necessariamente, seja em Deus, seja em "ídolos", isto é, em algum bem finito — sua nação, sua arte, no

poder, no saber, no dinheiro, no "constante triunfo com mulher" — um bem que se lhe torna absoluto e que se interpõe entre Deus e ele e que basta somente demonstrar-lhe a qualidade relativa deste bem para "destruir" os ídolos e para o ato religioso voltar, por si mesmo, ao objeto adequado.

Esta concepção supõe que o contato do homem com os bens finitos que ele "idolatra" é, em última análise, da mesma natureza que o contato com Deus e só difere quanto ao objeto; neste caso, a simples substituição do objeto falso pelo autêntico poderia salvar o pecador. Mas o contato de um homem com "algo especial" que usurpou o trono supremo dos valores de sua vida e desalojou a eternidade, é orientado sempre para o experienciar e o utilizar de um Isso, de uma Coisa, ou de um objeto de prazer. Pois, somente tal contato pode obstruir a perspectiva sobre Deus pela interposição opaca do mundo do Isso; a relação que profere o Tu abre sempre de novo esta perspectiva. Aquele que é dominado pelo ídolo, que ele quer ganhar, possuir e reter, que é possuído pela vontade de posse, não tem outro caminho para Deus senão a conversão que é uma mudança, não somente quanto ao fim, mas também quanto ao tipo de movimento. Cura-se o possesso revelando-lhe e ensinando-lhe o verdadeiro vínculo e não orientando para Deus sua obsessão. Se alguém permanece no estado de posse, o que significa o fato de, em vez de invocar o nome de um demônio ou de um ser disfarçado em demônio, se invocar o nome de Deus? Significa que, com isso, ele blasfema. É blasfêmia quando alguém depois que o ídolo saiu atrás do altar, pretende apresentar a Deus a oferta ímpia sobre o altar profanado.

Quando um homem ama uma mulher de tal modo que ele a toma presente em sua vida, o Tu do olhar dela lhe permite vislumbrar um raio do Tu eterno. Mas aquele que é ávido de "triunfos sempre renovados" — apresentareis a esta cobiça um *fantasma* de eternidade? Quem se consagra ao serviço de um povo, no ardor de um imenso destino, se ele quiser dedicar-se a ele, pensa em Deus. Porém, aquele para o qual a nação é um ídolo, a cujo serviço ele queria tudo submeter, porque nesta imagem ele exalta sua própria imagem, acreditais que basta que o façais se desgostar para que ele veja a verdade? E o que significa que alguém que trata o dinheiro — o não-ser encarnado "como se fosse Deus"? Que há de comum entre a volúpia de apoderar-se de um tesouro e conservá-lo com alegria na presença daquele que se torna presente? Pode o servo de Mamom dizer Tu ao dinheiro? E o que deve ele fazer com Deus, se ele não sabe dizer Tu? Ele não pode servir a dois senhores, mesmo que seja um após o outro, ele deve, antes de tudo, aprender a servir diferentemente.

O convertido, graças à substituição, tem um fantasma que ele chama

Deus. Porém, Deus, a eterna presença não se deixa possuir. Infeliz o possesso que crê possuir Deus!



Afirma-se que o homem "religioso" é aquele que não necessita estar em relação com o mundo ou com os seres, porque o estado de vida social, determinado do exterior, é ultrapassado por uma força que só agiria do interior. Confunde-se, assim, sob o conceito de social, duas coisas fundamentalmente diferentes: a comunidade, que se edifica pela relação, e a massa de unidades humanas sem relação entre si, isto é, a ausência de relação, que se tornou evidente no homem moderno. Porém, o claro edifício da comunidade para o qual pode-se ser libertado da masmorra da sociabilidade é obra da mesma força que atua na relação do homem com Deus. Todavia, esta relação não é uma relação entre outras; ela é a relação total na qual todas as torrentes deságuam sem, com isso, se esgotar. Mar e rios — quem deseja aqui distinguir e traçar limites? Não há senão um fluxo do Eu para o Tu, cada vez mais ilimitado, uma maré única e sem limites da vida atual. Não se pode dividir a vida entre uma relação atual com Deus e um contato inatural de Eu-Isso com o mundo; não se pode orar verdadeiramente a Deus e utilizar o mundo. Aquele que só conhece o mundo como algo que se utiliza vai conhecer Deus do mesmo modo. Sua prece é um modo de se desobrigar; ela cai no ouvido do nada. Tal homem é o homem sem Deus, e não o "ateu" que, do fundo da noite e da nostalgia da janela de seu quarto, invoca o inominado.

Afirma-se, ainda, que o homem religioso se apresenta diante de Deus como o Indivíduo, como o único, separado, porque ele ultrapassou também o estado do homem "moral" que ainda está inserido no dever e na obrigação do mundo. O homem moral ainda está sobrecarregado com a responsabilidade de todos os atos dos homens de ação, pois ainda está totalmente determinado pelo estado de tensão entre o ser e o dever-ser e que, em sua abnegação grotesca e sem esperança, atira, aos poucos, o seu coração no abismo infinito entre os dois. O "religioso", porém, livrou-se daquela tensão e elevou-se àquela outra entre Deus e o mundo; aí impera a lei de excluir a inquietude da responsabilidade e também a lei do que-exige-de-si-mesmo. Não há mais vontade própria, mas só o conformar-se com o que é disposto; aí, todo dever fundamenta-se no absoluto, e o mundo, se ele subsiste ainda, perdeu o seu valor. Deve-se desempenhar o seu papel nele, por assim dizer, sem compromisso, visto que toda atividade se reduz ao nada. Isto significa dizer que Deus não teria criado senão um mundo aparente e o homem como um ser para a vertigem. Sem dúvida, aquele que se apresenta

diante da Face, ultrapassou o dever e a falta, não porque tenha se afastado do mundo, mas pelo contrário, porque realmente dele se aproximou. Não se tem dever e culpa senão para com os estranhos; para com familiares tem-se afeição e ternura. Para quem se apresenta diante da Face, o mundo só se torna realmente presente, à luz da eternidade, na plenitude da presença; ele pode então, de um só impulso, proferir o Tu a todos, ao ser de todos os seres. Não há mais aí a tensão entre o mundo e Deus, mas somente a atualidade única. Tal homem não se libertou de uma responsabilidade finita, que procura resultados pelo poder do elã de uma responsabilidade infinita, a força de assumir com amor a responsabilidade por todos os acontecimentos inexploráveis do mundo, o estar-inserido-no-mundo diante da Face de Deus. Sem dúvida, ele renunciou para sempre às avaliações morais. O "mau" é aquele por quem ele se sente profundamente responsável, aquele que é o mais carente de seu amor; porém, deverá ele exercitar o decidir-se nas profundezas da espontaneidade, até a morte; ele deverá sempre realizar o calmo decidir-se-sempre no agir corretamente. O agir, então, não será em vão: ele é intencional, é uma missão, tem-se necessidade dele, ele pertence à criação; porém, este fazer não impõe mais ao mundo, cresce nele como se fosse o não-fazer.



O que é o eterno: o fenômeno primordial presente no aqui e agora que nós chamamos Revelação? É o fenômeno pelo qual o homem não sai do momento do encontro supremo do mesmo modo que entrou. O momento do encontro não é "vivência" que surge na alma receptiva e se realiza perfeitamente; algo aí acontece no homem. Às vezes parece um sopro, às vezes, como se fora uma luta, pouco importa: acontece. Ao sair do ato essencial da relação pura, o homem tem em seu ser um mais, um acréscimo, sobre o qual ele nada sabia antes e cuja origem ele não saberia caracterizar corretamente. Não importa como a concepção científica do mundo, em seu esforço legítimo em estabelecer uma causalidade sem lacuna, classifica a proveniência da novidade; quanto a nós, a quem importa a verdadeira consideração do atual, não basta aqui um subconsciente ou qualquer outro mecanismo psíquico. A verdade é que recebemos algo que não possuíamos antes e o recebemos de tal modo que sabemos que isto nos foi dado. Em linguagem bíblica: "Aqueles que esperam em Deus receberão a força em troca". E, como diz Nietzsche, fiel à realidade até em sua descrição: "Toma-se sem perguntar quem dá"³²

O homem recebe e o que ele recebe não é um "conteúdo" mas uma presença, uma presença que é uma força. Esta presença e esta força encerram

três fatos, que embora indivisos, podemos encará-los separadamente. Em primeiro lugar, toda a plenitude da verdadeira reciprocidade, do fato de ser acolhido, de estar vinculado; sem que se possa, de algum modo, dizer como é feito aquilo a que se está ligado e sem que esta ligação nos facilite a vida — ela nos torna a vida mais pesada, porém mais pesada de sentido. Apresenta-se então o segundo ponto: é a inefável confirmação do sentido. Este sentido é garantido. Nada, nada mais pode ser sem sentido. A questão do sentido da vida não se coloca mais. Porém, se ela se colocasse, não precisaria ser respondida. Não sabes demonstrar o sentido e não sabes defini-lo, para ele não possuis nem fórmula nem imagem e, no entanto, ele é para ti mais certo que os dados de teus sentidos. O que tem ele a ver convosco então? O eu exige de nós este sentido revelado mas oculto? Ele não é interpretado — isso não nos é possível — ele só quer que o realizemos. É este o terceiro ponto: não se trata do sentido de uma "outra vida", mas de nossa vida, não de um "além", mas deste nosso mundo, e ele quer que nós o coloquemos à prova, nesta vida, neste mundo. Embora este sentido possa ser concebido, ele não pode, no entanto, ser experienciado; ele não pode ser experienciado mas pode ser realizado, e é isso o que solicita de nós. A garantia não deseja permanecer fechada dentro de mim, ela quer nascer no mundo opor meu intermédio. Porém, assim como sentido não se deixa transmitir nem ser formulado em uma teoria válida e aceitável por todos, a sua colocação à prova na ação não pode ser formulada em obrigações válidas, não é prescrita, não é consignada em nenhuma tábua que pudesse erigir-se acima de todas as cabeças. Cada um só pode pôr à prova o sentido recebido com a unicidade de seu ser e na unicidade de sua vida. Assim como nenhuma prescrição pode conduzir-nos ao encontro, do mesmo modo nenhuma nos faz dele sair. Somente a aceitação da presença é exigida não só para ir-para-ele, mas também, em um novo sentido, para sair-dele. Assim como se chega ao encontro, com um simples Tu nos lábios, do mesmo modo, se é enviado ao mundo com o Tu nos lábios.

Aquilo diante do que vivemos, aquilo no que vivemos, a partir do qual e para o qual vivemos, o mistério, permaneceu como era antes. Ele se tornou presente e se nos revelou em sua presença como a salvação; nós o "reconhecemos" sem, no entanto, termos dele um conhecimento que diminuísse ou atenuasse para nós o seu caráter misterioso. Nós nos aproximamos de Deus mas não adiantamos na decifragem, no desvelamento do Ser. Sentimos a salvação mas não a solução. O que recebemos não podemos levar aos outros dizendo: Isto deve ser conhecido, isto deve ser feito. Só podemos ir e pôr à prova. E isso não é para nós uma simples obrigação, é um poder, um dever absoluto³³.

Tal é a revelação eterna, presente aqui e agora. Não conheço nenhuma revelação e não creio em nenhuma que não seja, em seu fenômeno originário, semelhante a esta. Eu não acredito em uma auto-denominação ou em uma auto-definição de Deus diante do homem. A palavra da revelação é esta: "Eu sou presente como aquele que sou presente"³⁴. O que se revela é o que se revela. O ente está presente, nada mais. A fonte eterna de força brota, o eterno toque nos aguarda, a voz eterna ressoa, nada mais.



O Tu eterno não pode, por essência, tornar-se um Isso, pois ele não pode reduzir-se a uma medida ou a um limite mesmo que seja à medida do incomensurável, ao limite do ilimitado. Por essência ele não pode ser concebido como uma soma de qualidades elevadas à transcendência. Não pode tornar-se um Isso, porque não pode ser encontrado nem no mundo, nem fora do mundo porque ele não pode ser experienciado nem pensado; nós pecamos contra Ele, o Ser, quando dizemos: "Eu creio que ele é"; além disso, "Ele" é uma metáfora, mas "Tu" não é uma metáfora.

E, no entanto, fazemos, conforme nossa própria essência, do Tu eterno um Isso, um algo, reduzimo-lo sempre a uma coisa. Não por capricho. A história reificada de Deus, a passagem do Deus-coisa através das religiões e seus construtos laterais, através de suas inspirações e trevas, seja em momentos de enaltecimento ou menosprezo da vida; o distanciamento ou a volta ao Deus vivo; as transformações de presença, de dissolução, de renovação, é um caminho, tudo isso é o caminho.

De onde provém o conhecimento explícito e a prática ordenada das religiões? A presença e a força da revelação (pois, todas as religiões invocam necessariamente algum tipo de revelação, seja pela palavra, seja por evento natural ou psíquico — não há, em suma, corretamente falando, senão religiões reveladas), então, a presença e a força que o homem recebe na revelação, como se transformaram em conteúdo"?

A explicação tem dois aspectos. O aspecto exterior, psíquico, nós o conhecemos, ao considerarmos o homem em si, isolado da História; o aspecto interior, efetivo, o fenômeno originário das religiões quando recolocamos o homem na História. Os dois aspectos estão interligados.

O homem aspira possuir Deus; ele aspira por uma continuidade da posse de Deus no espaço e no tempo. Ele não se contenta com a inefável confirmação

do sentido, ele quer vê-la difundida como um contínuo, sem interrupção espacio-temporal que lhe forneça uma segurança a sua vida, em cada ponto, em cada momento.

Tão intensa é sua sede de continuidade que o homem não se satisfaz com o ritmo vital da relação pura onde se alternam atualidade e latência, onde é a nossa força de relação que diminui, por isso, a presença, e não a presença originária. Ele aspira à extensão temporal, à duração. Deus se torna um objeto de fé. Originariamente a fé completa, no tempo, os atos de relação e, gradualmente, ela os substitui. Em lugar do ritmo essencial e sempre renovado do recolhimento e da expansão, estabelece-se uma estabilidade em torno de um Isso no qual se crê. A confiança obstinada do lutador que conhece a distância e a aproximação de Deus se transforma cada vez mais completamente na segurança do usufrutuário persuadido de que nada pode lhe acontecer, pois ele crê que existe Alguém que não permite algo lhe suceder.

Também não satisfazem a sede de continuidade do homem, a estrutura vital da relação pura, a "solidão" do Eu em presença do Tu, a lei segundo a qual o homem, embora possa encerrar o mundo no encontro, não pode ir para Deus e encontrá-lo senão como pessoa. Ele deseja a extensão espacial, a representação na qual a comunidade dos fiéis se une com seu Deus. Deus se torna deste modo, um objeto de culto. O culto, também completa, originariamente, os atos de relação, na medida em que insere a oração viva, o dizer-Tu imediato em um conjunto espacial de grande poder de imaginação e o entrelaça à vida de sentido. Ele se torna, também, aos poucos, o seu substituto na medida em que a prece pessoal não é mais sustentada pela prece comunitária mas é reprimida por ela e, então, uma vez que o ato essencial não se sujeita a nenhuma regra, cede o lugar à devoção regulamentada.

Mas, na verdade, a relação pura não pode atingir a estabilidade espacio-temporal, senão na medida em que ela se encarna na substância inteira da vida. Ela não pode ser preservada, só pode ser posta à prova na ação, ela só pode ser realizada, efetivada, na vida. O homem só pode corresponder à relação com Deus, da qual ele se tornou participante, se ele, na medida de suas forças, à medida de cada dia, atualiza Deus no mundo. Aí reside a única certeza da continuidade. A verdadeira garantia da continuidade consiste no fato de que a relação pura pode realizar-se transformando os seres em Tu, elevando-os ao Tu, de modo que nele, ressoe a palavra-princípio sagrada. Assim, o tempo da vida floresce em uma plenitude de atualidade, e a vida humana, embora não deva nem possa libertar-se do contato com o Isso, é de tal modo impregnada de relação que adquire nela uma estabilidade radiante, irradiante. Os momentos

da suprema relação não são relâmpagos nas trevas, mas como a lua que se levanta, em uma clara noite estrelada. E assim, a garantia autêntica de estabilidade no espaço, consiste no fato de que as relações dos homens com seu verdadeiro Tu, os raios que vão de todos os "Eus" ao centro, formarem um círculo. Não é a periferia, isto é, a comunidade que é dada primeiro, mas os raios, a conformidade da relação com o centro. Somente ela garante a verdadeira consistência da comunidade.

Somente quando duas coisas surgem — o vínculo temporal numa vida relacional de salvação e o vínculo espacial na comunidade unida a seu centro — e somente enquanto elas existem, só então um cosmos humano pode surgir e permanecer em torno do altar invisível, edificado no espírito com a substância universal do Éon.

O encontro com Deus não acontece ao homem para que ele se ocupe de Deus, mas para que ele coloque à prova o sentido da ação no mundo. Toda revelação é vocação e missão. Mas o homem, cada vez mais, em vez de atingir a atualização, realiza uma volta ao revelador, ele quer se ocupar de Deus e não do mundo. Só que nenhum Tu vem ao encontro dele, o ensimesmado. Ele não pode estabelecer na coisidade senão um Deus-Isso, senão crer que conhece Deus como um Isso e falar dele. Assim como o homem egomaniaco, em vez de viver diretamente alguma coisa, seja uma percepção ou uma inclinação, reflete sobre o seu Eu que percebe e que sente inclinação e por isso malogra a verdade do fenômeno, do mesmo modo, o homem ávido de Deus (que de resto pode estar de acordo com o egomaniaco numa mesma alma) em vez de deixar agir sobre si a graça, reflete sobre aquele que concede este dom e assim não atinge nem um nem outro.

Na experiência da vocação, Deus é para ti a presença. Aquele que, em missão, percorre o caminho, tem Deus diante de si; quanto mais fiel o cumprimento da missão, mais intensa e constante a proximidade. Ele não pode, sem dúvida, ocupar-se de Deus, mas pode entreter-se com ele. A reflexão, ao contrário, faz de Deus um objeto. O seu movimento, que aparentemente o faz dirigir-se para o fundamento originário, não passa, na verdade, de um aspecto do movimento universal de afastamento. Do mesmo modo o movimento, que aparentemente realiza aquele que cumpre sua missão, ao afastar-se dele, pertence, na realidade, ao movimento universal de aproximação.

Pois estes dois movimentos fundamentais, metacósmicos: a expansão para o próprio ser e a conversão para o vínculo, encontram sua mais alta forma humana, a verdadeira forma espiritual de seu confronto e de sua conciliação, de sua composição e separação' na história do contato humano com Deus. Na

conversão, o Verbo nasce sobre a terra; na expansão, ele se transforma e se encerra na crisálida da religião; em uma nova conversão, ele renasce com asas renovadas.

Aqui não reina o arbitrário; embora o movimento para o Isso vá, às vezes, tão longe a ponto de oprimir e ameaçar, sufocar o movimento de retorno ao Tu.

As poderosas revelações que as religiões invocam, se assemelham às revelações silenciosas que se passam em todo tempo e lugar. As revelações poderosas que estão na origem das grandes comunidades, nos movimentos de transição das etapas da humanidade, nada mais são do que eterna revelação. A revelação, no entanto, não é derramada sobre o mundo através de seu destinatário, como se o fosse através de um funil; ela chega a ele, ela o toma em sua totalidade, em todo o seu modo de ser e se amalgama a ele. Também o homem, que é a "boca", é exatamente a boca e não um porta-voz, não é um instrumento, mas um órgão que soa segundo suas próprias leis e soar é transformar.

Há, todavia, uma diferença qualitativa entre as etapas da história. Há uma maturação do tempo, onde o elemento verdadeiro do espírito humano, oprimido e soterrado, amadurece para a disposição, sob tal pressão em tal tensão que, ele só espera um toque daquele cujo contato produz o surgimento. A revelação, que aí se produz envolve na totalidade de sua constituição, ela o funde e imprime nele uma forma, uma nova forma de Deus no mundo.

É assim, pois, que, ao longo do caminho da História, através das transformações do elemento humano, são chamados à forma divina sempre novos domínios do mundo e do espírito. Esferas sempre novas tornam-se o lugar da teofania. O que aqui atua não é mais o poder próprio do homem, também não é a pura passagem de Deus, é uma mistura de divino e humano. Aquele a quem na revelação, foi confiada uma missão, leva em seus olhos uma imagem de Deus — por mais supra-sensível que seja, ele leva nos olhos de seu espírito, nesta força visual de seu espírito não é de modo algum, metafórico, mas plenamente real. O espírito, por sua vez, responde também através de uma visão, através de uma visão formadora. Embora nós, terrestres, não percebamos jamais Deus sem o mundo, mas só o mundo em Deus, ao percebermos, criamos eternamente a forma de Deus.

A forma também é uma mistura de Tu e Isso; ela pode solidificar-se em um objeto de fé e de culto; porém, em virtude da essência da relação que subsiste nela, ela se transforma sempre em presença. Deus é próximo de suas formas, enquanto o homem não se afasta delas. Na verdadeira prece, o culto e a

fé se unem e se purificam para a relação viva. O fato de a verdadeira prece permanecer viva nas religiões é o sinal de sua verdadeira vida; enquanto vivem nela, elas permanecem vivas. A degeneração das religiões significa a degeneração da prece nelas. Na medida em que o poder de relação é cada vez mais encoberto pela objetividade, torna-se cada vez mais difícil de nelas pronunciar o Tu com o ser total e indiviso, e o homem, para poder fazê-lo, deve finalmente sair de sua falsa segurança para a aventura do infinito, sair da comunidade reunida somente sob a cúpula do tempo e não sob o firmamento para projetar-se para a última solidão. Atribuir este anseio ao subjetivismo é desconhecê-lo profundamente; a vida diante da Face é a vida na atualidade única, o único "*objectivum*" verdadeiro; e o homem que se projeta para este fim quer, antes que o falso e ilusório objetivo tenha perturbado a sua verdade, refugiar-se naquele que é realmente. Enquanto o subjetivismo absorve Deus na alma, o objetivismo faz dele um objeto; este é uma falsa segurança, aquele uma falsa libertação; ambos são desvios do caminho da atualidade, ambos são tentativas de substituição da atualidade.

Deus é próximo de suas formas, enquanto o homem não as afasta d'Ele. Porém, quando o movimento de conversão das religiões dificulta o movimento de conversão e afasta a forma de Deus, apaga a face da forma, seus lábios desfalecem, suas mãos caem, Deus não a conhece mais e a morada universal, construída em volta de seu altar, o cosmos humano cai em ruínas. Que o homem, diante de sua verdade destruída, não veja mais que o que aí aconteceu é próprio do acontecimento.

Aconteceu a decomposição da Palavra.

A Palavra está presente na revelação, ela age na vida da forma e seu valor está no reino da forma morta. Tal é a ida e a vinda da Palavra eterna e eternamente presente na história.

As épocas nas quais a palavra está presente, são aquelas onde se renova o contato do Eu e do mundo. As épocas onde reina a Palavra ativa são aquelas nas quais perdura o acordo entre o Eu e o Mundo. As épocas nas quais a palavra se torna válida são aquelas nas quais se realizam a desatualização, a alienação entre o Eu e o Mundo, a fatalidade do devir — até que sobrevenha o grande tremor e a suspensão do alento na obscuridade, e o silêncio preparador.

A estrada não é, porém, circular. Ela é o caminho. Em cada novo Éon, a fatalidade se torna mais opressora, a conversão mais assoladora. E a teofania se torna cada vez mais *próxima*, ela se aproxima sempre mais da esfera *entre seres*, se aproxima do reino que se oculta no meio de nós, no "entre". A história é uma

aproximação misteriosa. Cada espiral do caminho nos conduz igualmente a uma perdição mais profunda e a uma conversão mais originária. Porém, o evento que do lado do mundo se chama conversão, do lado de Deus se chama redenção.

POST-SCRIPTUM

— 1 —

Quando, (há mais de 40 anos) eu esbocei pela primeira vez este livro, o que me impeliu a fazê-lo foi uma necessidade interior. Uma visão que, desde minha juventude, aparecia sem cessar, para logo em seguida se esvanecer, atingiria uma claridade constante que possuía, tão evidentemente, um caráter supra-pessoal, que eu compreendi imediatamente que meu dever era ser seu testemunho. No entanto, logo após ter-me convencido da dignidade de, pelo meu serviço, tomar a palavra e de ter sentido no direito de dar a este livro sua forma definitiva, constatei que deveria ser completado em vários pontos, independente do texto já formulado¹. Assim, apareceram alguns escritos menores² cuja finalidade era, quer esclarecer melhor aquela visão, por meio de exemplos, quer explicá-la, para que objeções pudessem ser refutadas, ou ainda de criticar certas concepções que, embora tenham trazido importantes esclarecimentos, não conseguiram apreender o sentido central daquilo que era mais essencial para mim, a saber, os vínculos íntimos entre a relação com Deus e a relação com o homem. Mais tarde, melhores esclarecimentos foram acrescentados, uns, relativos aos fundamentos antropológicos³, outros, relativos às implicações sociológicas⁴. Verificou-se, todavia, que isso ainda não esclarecia

¹ Publicado em 1923.

² *Zwiesprache* (Diálogo) 1930.

Die Frage an die Einzelnen (A Questão ao Indivíduo) 1936.

Ueber da Erzierische (Sobre a Função Educadora) 1926.

Em Buber, M. *Conferências sobre Educação*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1962.

Das Problem des Menschen (O Problema do Homem) (Em hebraico, 1943)

Heidelberg, Lambert Schneider, 1961.

Todos os títulos reunidos em: Martin Buber, *Werke Erste Band: Schriften zur Philosophie* (M. Buber — Obras, primeiro volume: Escritos sobre Filosofia).

München, Heidelberg, 1961.

³ *Urdistanz und Beziehung* (Distância Original e Relação) 1950.

Heidelberg, Lambert Schneider, 1960

⁴ *Elemente des Zwischenmenschlichen* (Elementos do Inter-Humano) 1954. Errt M. Buber — *Das Dialogische Prinzip* (O Princípio Dialógico) Heidelberg. Lambert Schneider, 1962.

tudo de um modo suficiente. Os leitores incessantemente dirigiam-se a mim para perguntar sobre o sentido de tal passagem ou de tal outra. Durante muito tempo eu respondi a cada um deles, mas logo notei que não poderia atender todas as exigências e ademais, não devo limitar as relações dialógicas àqueles leitores que se decidiram a falar. Talvez haja, justamente dentre os silenciosos, aqueles que merecem uma atenção especial. Assim resolvi responder publicamente, primeiramente a algumas questões essenciais que se relacionam em certo sentido.

— 2 —

Eis, como poderia ser formulada, com alguma precisão, a primeira questão: se, como diz esta obra, nós podemos nos encontrar em relação Eu-Tu não somente com outros homens, mas também com os entes ou coisas que, na natureza, vêm ao nosso encontro, em que se fundamenta a diferença entre aqueles e estas? Ou então, de um modo mais preciso: se esta relação implica uma reciprocidade abrangendo efetivamente os dois parceiros, o Eu e o Tu, como pode a relação com aquilo, que é simples natureza, ser entendida como uma relação deste tipo? Ou mais exatamente: se devemos admitir que seres ou coisas da natureza nos quais encontramos nosso Tu, nos concedem uma certa espécie de reciprocidade, de que espécie é esta reciprocidade e o que nos permite atribuir este conceito tão fundamental?

A esta questão não existe, aparentemente, uma resposta uniforme. Aqui, em vez de tomar a natureza como um todo, como de hábito se faz, devemos considerar seus diversos domínios. O homem outrora, "domou" os animais e é ainda capaz de exercer este singular poder. Ele os atrai em sua atmosfera e os leva a aceitá-lo, ele, o estranho, de um modo elementar, a atendê-lo. Ele obtém da parte deles uma reação ativa e muitas vezes surpreendente às suas solicitações e apelos, reação esta que é, geralmente, tanto mais intensa e direta quanto mais a sua posição, com relação a eles, é um dizer-Tu autêntico. Pois os animais, como as crianças, sabem discernir se as manifestações de ternura são dissimuladas ou não, são autênticas ou não. Um contato semelhante se produz também, às vezes, entre o homem e o animal fora do âmbito da domesticação: aí trata-se de homens que trazem, no fundo do seu ser, a virtualidade de um contato com o animal não como se fossem, em certo sentido, pessoas "animais", mas antes, pessoas dotadas de uma espiritualidade elementar.

O animal não é duplo, como o homem; a dualidade das "palavras-princípio" Eu-Tu e Eu-Isso lhe é estranha, embora ele possa muito bem dirigir sua atenção a um outro ser quanto contemplar objetos. Podemos sempre afirmar que, nesse caso, a dualidade é latente. Esta esfera considerada como dizer-Tu que emana de nós em direção à criatura, pode ser chamada limiar da mutualidade.

O mesmo não se aplica aos domínios da natureza, aos quais falta a espontaneidade que temos em comum com o animal. A planta, como a concebemos, não pode reagir à nossa ação sobre ela, não pode "retribuir". Isto não significa, no entanto, que não participamos de nenhuma espécie de reciprocidade. Embora não exista aí ação ou atitude de um indivíduo, existe, sem dúvida, uma reciprocidade do próprio ser, uma reciprocidade que não é senão o Ser. Aquela totalidade viva e a unidade da árvore, que se recusam ao olhar mais perscrutador daquele que só se limita a explorar mas que se oferecem àquele que diz Tu, estão presentes quando o homem está presente; ele permite à árvore manifestá-las e, pelo fato de ser, a árvore as manifesta. Nossos hábitos de pensamento nos dificultam reconhecer eu, aqui, algo suscitado pela nossa atitude, algo que vem do Ser, se desperta e brilha diante de nós. Nesta esfera, o essencial é nos entregar livremente à atualidade que se nos oferece. A esta vasta esfera que se estende das pedras às estrelas, atribuo o nome de pré-limiar, isto é, último grau antes do limiar.

— 3 —

Mas, então, apresenta-se a questão sobre a esfera que poderia ser chamada, para empregar a mesma imagem, a esfera do "supra-limiar", aquela além da porta, a esfera que cobre a porta: a esfera do espírito. Aqui, também se faz necessária a distinção entre dois setores; entretanto, a divisão aqui operada, é mais profunda que aquela no seio da natureza. Ela é a separação entre aquilo que, de um lado, no que se refere ao espírito, já se manifestou no mundo e tornou-se perceptível aos nossos sentidos, e, de outro lado, aquilo que ainda não se incorporou no mundo, mas que, no entanto, está pronto a se encarnar tornando-se presença para nós. Esta distinção é fundamentada no fato de eu poder, por assim dizer, te mostrar, meu leitor, aquilo que de espiritual já foi realizado, sem no entanto, poder mostrar-te a outra. Posso chamar tua atenção sobre as obras do espírito que existem efetivamente, ou sobre uma coisa ou ser da natureza que existem atualmente e também sobre algo que te é atual ou virtualmente acessível. Não é possível, no entanto, indicar-te algo que ainda não

se incorporou no mundo. Quando ainda me perguntam, onde, no âmbito desta região, se encontra a mutualidade, não posso senão fazer indiretamente alusão a determinados fenômenos, impossíveis de serem descritos, na vida do homem, ao qual o Espírito se revelou como encontro. E, finalmente, se o modo indireto se revela insuficiente, nada me resta senão apelar, meu leitor, para o testemunho de teus próprios segredos, que embora estejam, quem sabe, soterrados, podem ainda ser atingidos.

Voltemos, então, à primeira região, aquela denominada dos "entes à mão", pois, aqui, podemos tomar apoio sobre exemplos.

Aquele que questiona torna presente a si mesmo uma das sentenças de um mestre morto há milhares de anos e tenta acolher esta sentença, na medida do possível, pelo sentido do ouvido, como se o Mestre estivesse presente pronunciando-a pessoalmente. Para tanto, deve voltar-se com todo o seu ser, para aquele que a profere e que não existe, isto é, a atitude que deve tomar para com este homem, ao mesmo tempo vivo e morto, deve ser aquela que eu chamo o dizer-Tu. Caso consiga (a vontade e o esforço, na verdade, não bastam, mas pode retomar sem cessar, a tarefa), perceberá, de início, talvez indistintamente, uma voz idêntica àquelas cujo som encontraremos em outras dentre as sentenças do Mestre. Agora, não poderá mais realizar aquilo que poderia, enquanto considerar a sentença como um objeto; não poderá isolar nem seu conteúdo nem seu ritmo; não acolherá senão a totalidade indivisível de uma fala³⁶.

Porém, isto é ainda ligado a uma pessoa, à manifestação em cada caso, da pessoa em sua palavra. Ora, o que quero dizer não se limita a uma contínua presença de uma existência pessoal em palavras. Para isso, deverei apelar agora para um exemplo que não esteja afetado de nenhum elemento pessoal. Escolho um exemplo, que evocará, em muitos de nós, intensas lembranças. Trata-se da coluna clórica, onde ela se revela a um homem capaz de se entregar à sua contemplação e disposto a dedicar-se a isto. A mim ela se apresentou pela primeira vez em Siracusa, em um muro de uma igreja, onde, outrora, fora incrustada. Misteriosa medida originária revelando-se de um modo tão sóbrio e tão desprendido, que nela não havia sequer detalhes a serem considerados ou objeto de prazer. Eu era capaz de realizar aquilo que deveria ser feito, a saber, tomar posição e manter esta atitude em face da forma espiritual, desta realidade que, passada pelo sentido e pelas mãos do homem, encarnou-se graças a eles. Ou ele mergulha novamente nas trevas, ou então ele se transforma em um estado concreto de coisas, um estado que recusa terminantemente a conceitualização, mas que é claro e autêntico.

Nesta perspectiva, poderemos também considerar a outra região, aquela daquilo que "não está à mão", aquela do contrato com os "seres espirituais", a da *origem* da palavra e da Forma.

Espírito tornado verbo, espírito tornado forma. Aquele que foi tocado pelo espírito e não se impermeabiliza à sua presença, sabe, em um ou outro grau sobre o fato fundamental. Tais coisas não germinam e não se desenvolvem no mundo dos homens sem serem semeadas; sabe que elas nascem do encontro do Homem com o Outro. Não de encontro com idéias platônicas (que, aliás, não tenho conhecimento direto e nas quais não posso ver o ser), mas encontro com o Espírito, que nos envolve e que penetra em nós. Aqui, mais uma vez, lembro-me da estranha confissão de Nietzsche, abordando o fenômeno da "inspiração", aconselhando que se receba sem perguntar quem oferece. Certo, não se perguntará, mas nem por isso não se deixa de agradecer.

Peca aquele que tenta apoderar-se do espírito quando conhece o seu sopro, ou que tenta descobrir sua natureza. Porém, é uma infidelidade para com ele atribuir-se a si este.

— 4 —

Reconsideremos conjuntamente o que foi dito a respeito dos encontros com o elemento natural e daqueles com o elemento espiritual.

Temos o direito — poder-se-ia perguntar — de falar de "resposta" ou de "apelo" provenientes de uma ordem exterior àquela para a qual, em nossas considerações sobre a ordem dos seres, reconhecemos espontaneidade e consciência, como se algo ocorresse do mesmo modo sob forma de resposta e apelo no mundo humano no qual vivemos? O que aqui se disse sobre isso, teria outro valor do que uma metáfora de "personificação"? Não haveria aqui o perigo de um "misticismo" problemático, que apaga os limites determinados, que são necessariamente traçados por todo conhecimento racional?

A estrutura clara e sólida da relação Eu-Tu, familiar a todo aquele de coração aberto e que possui coragem para aí se engajar, não é de natureza mística. Para compreendê-la, devemos, às vezes, nos desligar de nossos hábitos de pensamentos, sem, no entanto, renunciar às normas originais que determinam o modo próprio de o homem pensar aquilo que é atual. Como no reino da natureza, do mesmo modo, a ação que se exerce sobre nós no reino do espírito — do espírito que se prolonga na mensagem e na obra, do espírito que aspira tornar-se mensagem e obra — deve ser compreendida como uma ação

que provém do Ser.

— 5 —

Na questão seguinte não se trata mais de limiar, pré-limiar ou supra-limiar da mutualidade, mas da própria mutualidade como porta de entrada de nossa existência.

Pergunta-se: o que se passa na relação entre os homens? Realiza-se sempre numa reciprocidade total? Pode ela, deve ela sempre realizar-se assim? Não depende ela, como aliás, tudo o que é humano, das limitações de nossa deficiência e não está submissa às restrições das leis in-ternas de nossa existência com o outro?

O primeiro destes dois obstáculos é bem conhecido. Desde o próprio olhar com que vês cada dia o teu "próximo" que te admira com olhos espantados como se fosses um estranho, ele que no entanto, carece de ti, até a tristeza dos santos, que não cessam de apresentar a grande oferenda — tudo te diz que a plena mutualidade não é inerente à existência em comum entre os homens. Ela é um dom ao qual deve-se estar sempre receptivo e que nunca se tem como algo assegurado.

Há, no entanto, diversas relações Eu-Tu que, por sua própria natureza, não podem realizar-se na plena mutualidade, se ela deve conservar a sua característica própria.

Uma relação deste gênero, eu caracterizei, em outro lugar, como a relação do autêntico educador ao seu discípulo. Para auxiliar a realização das melhores possibilidades existenciais do aluno, o professor deve apreendê-lo como esta pessoa bem determinada em sua potencialidade e atualidade, mais explicitamente, ele não deve ver nele uma simples soma de qualidades, tendências e obstáculos, ele deve compreendê-lo como uma totalidade e afirmá-lo nesta sua totalidade. Isto só se lhe torna possível, no entanto, na medida em que ele o encontra, cada vez, como seu parceiro em uma situação bipolar. E, para que sua influência sobre ele tenha unidade e sentido, ele deve experimentar esta situação, a cada manifestação e em todos os seus momentos, não só de seu lado, mas também do lado de seu parceiro; ele deve exercitar o tipo de realização que eu chamo envolvimento. Entretanto, se acontecer com isso, de ele despertar também no discípulo a relação Eu-Tu, de tal modo que este o apreenda e o confirme igualmente como esta pessoa determinada, a relação específica educativa poderia não ter consistência se o discípulo, de sua parte,

experimentasse o envolvimento, isto é, se ele experienciasse na situação comum, a parte própria do educador. Do fato de a relação Eu-Tu terminar ou de ela tomar um caráter totalmente diferente de uma amizade, fica clara uma coisa: a mutualidade não pode ser plenamente atingida na relação educativa como tal.

Outro exemplo, não menos instrutivo para as restrições da mutualidade, encontramos na relação entre o autêntico psicoterapeuta e seu paciente. Se ele se limita em "analisá-lo", isto é, em trazer à luz de seu microcosmos fatores inconscientes, e através desta libertação, aplicar as energias transformadoras a atividades conscientes da vida, ele pode trazer algumas melhoras. Na melhor das hipóteses, ele pode auxiliar uma alma difusa e estruturalmente pobre a, de algum modo, se concentrar e se ordenar. Porém, aquilo que lhe incumbe, em última análise, a saber, a regeneração de um centro atrofiado da pessoa, não será realizado. Só poderá realizar isso quem, com um grande olhar de médico, apreender a unidade latente e soterrada da alma sofredora, o que só será conseguido através da atitude interpessoal de parceiros e não através da consideração e estudo de um objeto. Para o terapeuta favorecer de um modo coerente a libertação e a atualização daquela unidade, em uma nova harmonia da pessoa com o mundo, ele deve estar, assim como o educador, não somente aqui no seu pólo da relação bipolar, mas também no outro pólo, com todo o seu poder de presentificação e experienciar o efeito de sua própria ação. Porém, de novo, a relação específica de "cura" terminaria no momento em que o paciente lembrasse e conseguisse praticar, de sua parte, o envolvimento experienciando assim o evento no lado do médico. O curar como o educar não é possível, senão àquele que vive no face-a-face, sem contudo deixar-se absorver.

A limitação normativa da mutualidade seria demonstrada de um modo mais claro, sem dúvida, no exemplo do orientador de consciência, pois aí, um envolvimento por parte de seu parceiro violaria a autenticidade sacral de sua missão.

Todo vínculo Eu-Tu, no seio de uma relação, que se especifica como uma ação com finalidade exercida por um lado sobre o outro, existe em virtude de uma mutualidade que não pode tornar-se total.

Com referência a isso, só mais uma questão pode ser abordada; é necessário que assim seja, pois ela é, incomparavelmente, a mais importante. Perguntar-se-ia: como pode o Tu eterno ser, na relação, ao mesmo tempo exclusivo e inclusivo? Como o encontro Eu-Tu do homem com Deus, encontro

que exige um movimento absoluto em direção a Ele e do qual nada pode desviar, pode englobar todas as outras relações Eu-Tu deste homem e oferecê-las a Ele?

Note-se bem, a questão não se aplica a Deus, mas unicamente à nossa relação com Ele. Eu devo, no entanto, para responder, falar dele. Na verdade nossa relação com Ele transcende, como tal, todas as oposições, porque ele, como tal, as transcende.

Sem dúvida, podemos somente falar sobre o que Deus é em sua relação com o homem. E, mais, isso só poderia ser dito de um modo paradoxal; ou mais exatamente, por um emprego paradoxal de um conceito; ainda mais claramente, pela ligação paradoxal entre um conceito nominal e um "adjectum" que se contradiz com o conteúdo que usualmente lhe atribuímos. Esta contradição se justifica na medida em que se reconhece que é indispensável designar o objeto por esta noção e que a designação só pode ser justificada assim e não de outro modo. O conteúdo do conceito sofre uma extensão transformadora — o mesmo acontece, porém, com cada conceito que nós, impelidos por realidade de fé, tomamos à imanência e aplicamos à ação da transcendência.

A relação com Deus como pessoa³⁷ é indispensável para quem, como eu, não entende por "Deus" um princípio, embora místicos como Mestre Eckart, às vezes assemelham-se ao Ser; para aquele que, como eu, não identifica "Deus" com uma idéia, embora filósofos como Platão, possam, às vezes, tê-lo concebido como tal; para quem, sobretudo, como eu, entende por "Deus" — não importa o que seja além disso — aquele que entra numa relação imediata conosco homens, através de atos criadores, reveladores e libertadores³⁸ possibilitando-nos, com isso, a entrar em uma relação imediata com Ele. Este fundamento e este sentido de nossa existência constituem, a cada vez, uma mutualidade que só pode existir entre pessoas. Embora o conceito de personalidade seja, sem dúvida, incapaz de definir a essência de Deus, é possível e necessário, no entanto, dizer que ele é *também* uma Pessoa. Se eu quisesse traduzir o que se deve entender com isso, excepcionalmente, em uma linguagem filosófica, a de Spinoza, por exemplo, deveria dizer que, dos inumeráveis atributos de Deus, não só dois, como entende Spinoza, mas três nos são para nós homens, conhecidos: a espiritualidade, da qual tem origem o que chamamos Espírito; a naturalidade — que consiste no que chamamos natureza — e, em terceiro lugar, o atributo da personalidade. Dela, deste atributo, nasce o meu ser-pessoal, e o ser-pessoal de todos os homens, assim como daqueles outros atributos originam, tanto o meu ser-espiritual como meu ser-natural e o de todos os homens. E, somente este terceiro atributo da personalidade se nos revela diretamente em sua qualidade de atributo.

Porém, agora no que diz respeito ao conteúdo universalmente conhecido do conceito de Pessoa, se anuncia a contradição. Não pertence à essência da pessoa o fato de sua individualidade, embora existindo em si, ser relativizada na totalidade do Ser pela pluralidade de outras individualidades? Mas, evidentemente, isso não se aplicaria a Deus. A esta contradição contrapõe-se a designação paradoxal de Deus como pessoa absoluta, isto é, uma pessoa não passível de relativização. Deus entra na relação imediata conosco como pessoa absoluta. A contradição desaparece em um nível superior de consideração.

Deus — podemos agora afirmar — transmite sua absolutividade à relação que Ele estabelece com o homem. O homem que se dirige a Ele não tem necessidade de se afastar de nenhuma outra relação Eu-Tu; ele as conduz legitimamente a Ele e as deixa que se transfigurem na "face de Deus".

Todavia, deve-se, acima de tudo, evitar interpretar o diálogo com Deus, o diálogo sobre o qual eu falei neste livro e em quase todos que o seguiram, como algo que ocorresse simplesmente à parte ou acima do cotidiano. A palavra de Deus aos homens penetra todo evento da vida de cada um de nós, assim como cada evento do mundo que nos envolve, tudo o que é biográfico e tudo o que é histórico, transformando-o para você e para mim, em mensagem e exigência. A palavra pessoal torna capaz e exige, evento após evento, situação após situação, da pessoa humana firmeza e decisão. Acreditamos muitas vezes, que nada há a perceber, mas obstruímos há muito tempo, nossos ouvidos.

A existência da mutualidade entre Deus e o homem é indemonstrável, do mesmo modo que a existência de Deus é indemonstrável. Porém, aquele que tenta falar d'Ele dá seu testemunho e invoca o testemunho daquele a quem Ele fala, seja um testemunho presente ou futuro.

Jerusalém, outubro, 1957.

GLOSSÁRIO

Abhaengigkeit — sentimento de dependência

Ablauf — decurso

Angessicht — face, semblante

Befahren — explorar a superfície

Begegnung — encontro

Besinnung — lembrança

Bestimmung — destino

Bewaerung — colocar à prova, comprovar

Bewusstheit — estado de ser consciente ou de ter consciência

Beziehung — relação

Daszwischen — entre

Dieghaftigkeit — coisidade

Eigenmenschen — egotista

Eigenwesin — ser egotico ou simplesmente egótico

Erfahren — experienciar

Erfahrung — conhecimento prático

Erleben — vivenciar

Erlebnis — experiência interior ou vivida, vivência

Gegenseitigkeit — reciprocidade

Gegenueber — face-a-face, parceiro

Gegenwart — presença, presente

Geist — espírito

Golem — autômato, pedaço de argila animado

Heilsleben — vida de salvação
Ichbezogenheit — egocentricidade
Ichhaftigkeit — egoidade
Koerper — corpo físico, corpo percebido
Leib — corpo vivido
Machtwille — vontade de poder
Opfer — oferta
Punkthaftigkeit — unidimensionalidade
Real — real
Realitaet — realidade
Rede — fala
Redlichkeit — integridade
Schauen — contemplar
Scheinwelt — mundo de aparência
Seelenvogel — "alma-pássaro"
Umfassung — envolvimento
Umkehr — conversão
Unterredung — conversação
Verbundenheit — vínculo
Vereinigung — unificação
Verfremdung — alienação
Vergegenwaertigen — presentificar
Vergegenwaertigung — presentificação
Verhaeltnis — contato
Verhaltenheit — retenção
Versenkung — absorção
Verwirklichen — atualizar
Vorhanden — "à mão". Heidegger explorou mais o sentido de vorhanden ou

Vorhandenheit

Weisung — ensinamento e também direção. É a tradução de Torah Werk — obra

Wesen — traduzimos por ser, natureza, essência e no sentido mais rico em *Eu e Tu* por ser presente

Wirklich — atual

Wirklichen atuar

Wirklichkeit — atualidade

NOTAS DO TRADUTOR

1 - WESEN. A tradução mais correta é *essência*. Mestre Eckart foi o primeiro a introduzir este conceito na filosofia alemã para traduzir essência. Trata-se de um termo que Buber emprega muito freqüentemente atribuindo-lhe um sentido profundo. Nem sempre achamos um termo para traduzir, para exaurir toda a riqueza de sentido atribuído em cada passagem. Às vezes Buber empregou o substantivo *Wesenheit*, forma rara em alemão. Geralmente *Wesen* significa para Buber, em *Eu e Tu*, *ser, natureza*. Raramente lemos *essência*. Porém, acreditamos que o sentido mais rico tenha algo a ver, em Buber, com o antigo alemão *wesen sein*. Por esta razão, em várias passagens preferimos traduzir *wesen* por *ser presente*, pois sendo *presença* e *presente* conceitos centrais no pensamento de Buber, o ser no sentido mais profundo é o ser na relação que exige a totalidade de presença. O próprio parâmetro que Buber utiliza para estabelecer o maior ou menor valor para uma relação Eu-Tu, a reciprocidade, se baseia numa presença mais completa ou menos completa dos integrantes do evento da relação. Assim, nesta passagem: "A palavra-princípio Eu-Tu só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade" (*mit dem ganzem Wesen*). A vida da relação é para Buber a vida atual de presença. Então não é só enquanto ser que o homem se dispõe ao evento de relação, mas como ser na sua totalidade de presença, como ser presente. Outras vezes, diante da dificuldade de traduzir toda a riqueza do pensamento de Buber, conservamos o sentido mais comum, "essência". Assim, na passagem mais adiante: "*Wesenheiten werden in der Gegenwart gelebt*" (o que é essencial é vivido no presente) é uma frase um tanto desnorteante, pois, como é que seres, essências, serão vividos? Podem ser vividos? E mais, "*Wesenheiten*" no plural é mais raro ainda. Denota algo abstrato e geral. Mesmo que tivéssemos encontrado *erlebt* (vivenciar, experienciar) em vez de *gelebt*, não deixaria de ser um tanto embaraçante, pois "erleben" e "Erlebnis" ainda se aproximam do contexto da *Erfahrung*, experiência própria do mundo do Isso. Optamos pela tradução "*o essencial*", pois é abstrato e geral como quis Buber e se aproxima de sua intenção principal que é vida de relação com a vida essencial, a vida de presença, presente aqui e agora. Aquele que está presente em um evento de relação dialógica é essencial, pois proferiu a palavra-princípio com todo o seu ser. Isto se torna menos embaraçante com a segunda parte da frase na passagem citada: "*Gegenstaendlichkeiten in der Vergagenheit*"

(as objetividades no passado). O objeto (*gegenstand*) já está cristalizado no mundo do Isso. *Gegenstand* não pode ser "*wesen*" para empregarmos uma linguagem bem simples, pois carece de "presença", pelo menos enquanto objeto. Ora, se não podemos afirmar, a rigor, que um objeto não tem essência, pelo menos, podemos dizer que ele não é um "ser presente", pois como dissemos, ele carece de presença.

2 - ERFAHREN. O substantivo é *Erfahrung*. No mesmo parágrafo Buber emprega também o verbo "*befahren*" cuja tradução literal poderia ser "*caminhar na superfície*". Ambos se relacionam com "*fahren*", andar, viajar. Traduzimos *befahren* por "*explorar a superfície*", pois cremos ser a intenção de Buber indicar que a experiência é uma ida intencional que permanece na superfície das coisas.

3 - ER LEIBT MIR GEGENUEBER. "*Leib*" significa corpo; o verbo *leiben* poderia ser traduzido por incorporar. No texto Buber distingue *Leib* e *Koerper*. *Leib* é o corpo humano na sua manifestação concreta existencial como corpo vivido. Poderíamos associar esta distinção àquela que fez Scheler entre corpo percebido que ele chama *Koerper* e corpo experienciado que ele chama *Leib*. Esta mesma distinção é operada por Biswanger. *Gegenueber* é um termo abundantemente utilizado por Buber. *Gegenueber* parece ter sido forjado para traduzir o "*vis-à-vis*" francês. Às vezes Buber emprega como substantivo. Neste caso, optamos pelo termo *parceiro*. Em outras passagens traduzimos por *face-a-face* e confronto. Na presente frase optamos por uma tradução que se aproxima a nosso ver do sentido que Buber quis exprimir. *Em pessoa* é uma expressão talvez imprópria em se tratando de uma árvore. Mas querer significar que não se trata apenas de uma massa inerte e compacta que se posta simplesmente diante do homem, mas é a árvore que pode integrar o evento de relação e portanto ser um Tu para o homem num momento de verdadeira presença.

4 - WIRKLICHKEIT, *wirklich*, *verwirklichen*, *entwirklichen* são freqüentemen-te utilizados por Buber. Ele os associa de um modo bastante nítido e pratica-mente em todas as passagens onde aparece o termo, com *wirken* atuar e *Werk* obra. Numa tentativa de permanecer o mais fiel possível ao contexto de *Eu e Tu*, optamos por uma tradução que nos parece ser mais próxima ao sentido que Buber lhe deu, a saber, atualidade para *Wirklichkeit*, atual para *wirklich* e atuar para *wirken*. Além disso podemos associá-los à presença e presente no sentido buberiano. De fato, mais adiante Buber irá afirmar que "Toda vida atual é encontro". A autenticidade da vida enquanto atual é ser vida de encontro (*Begegnung*), assim como a autenticidade do encontro só é atingida numa vida de atualidade, de presença efetiva, atuante, visto que o autêntico encontro, implica uma "presentificação" (*Vergegenwaertigung*) mútua do Eu e do Tu e uma

Wechsehvirkung, uma ação mútua, uma atuação recíproca. Deixamos o termo realidade e real quando Buber emprega especificamente *Realitaet* e *real*.

5 - GEGENWAERTIGE. *Gegenwart* significa presença e presente. É um dos termos chaves em *Eu e Tu*. Presente como oposto ao passado e ao futuro e presente como "em presença de". O presente como momento presente transcende de algum modo o puro instante unidimensional na intersecção de duas facções do tempo. O presente em Buber evoca-nos o "instante" kierkegaardiano que é decisivo e pleno de eternidade; ele é a plenitude dos tempos. Na primeira parte de *Eu e Tu* Buber emprega o substantivo abstrato *Gegenwaer-tigkeit* que pode ser traduzido por *presentidade*.

6 - LIEBE IST EIN WELTHAFTES WIRKEN. *Haft* é um sufixo utilizado para adjetivos e *haftigkeit* para substantivos. Pode significar propriedade ou o fato de ter como também a expressão "algo como". Buber o emprega mais neste segundo sentido como que dando a entender que os conceitos são incapazes de atingir o rigor de sentido de uma idéia. *Welthaft* é uma delas. Inúmeras são as palavras que Buber forjou com os sufixos *haft* e *haftigkeit*.

7 - MANA. Há vários sentidos para a palavra *Mana*. Oscila entre uma noção de força impessoal universal e uma personalidade de caráter sacro ou divino. Para os Algonquinos (índios do Canadá) o *Mana* recebe o nome de "*manitu*"; para os Iroqueses, o nome de "*orenda*" e "*brahman*" para os povos da Índia antiga. O *Mana* é o aspecto positivo do oculto enquanto que o "tabu" é o aspecto negativo. O termo exprime a idéia religiosa elementar de força sacral (impropriamente de fluído) independente das concepções e crenças animísticas, como a forma mais simples de religiosidade. Codrington na sua obra (*The Melanesians*) afirma que o *Mana* é uma força, uma influência de ordem imaterial e, em certo sentido, sobrenatural, que se revela, no entanto, por uma força física, ou por um poder de superioridade que o homem possui. Os primitivos, desconhecendo as causas físicas e naturais dos fenômenos da natureza, visto que seus conhecimentos não atingiram o estágio capaz de conceber uma causa geral capaz de produzir algo do nada, recorrem à hipótese de um conceito dinâmico que é o *Mana*. Não é fácil de se definir com precisão o que é o *Mana*, pois é de natureza material e ao mesmo tempo invisível e intocável; sem ser espiritual participa da natureza espiritual. É uma espécie de fluído material desprovido de inteligência pessoal mas capaz de receber e repercutir a impressão de todas as idéias e todos os espíritos (Saintyves *La Force Magique: du mana des primitifs au dynamisme scient(i)que*, págs. 20-22. Paris, 1914).

8 - Em latim no original.

9 - ICH-WIRKEND-DU UND DU-WIRKEND- ICH.

10 - ICHHAFTIGKEIT.

11 - VERBUNDENHEIT. Trata-se de um termo utilizado por Buber nas três partes do livro. É pouco comum na linguagem corrente. É de difícil tradução. De um certo modo Buber nos fornece um paradigma nesta passagem. Optamos pelo termo vínculo. Trata-se de uma determinada relação entre dois seres que não é justaposição, nem relação causal, nem conexão; o termo *associação* se aproxima, mas ainda não atinge o grau de intimidade é que verificado na "*Verbundenheit*" como a emprega Buber. Associação, além disso, se aproxima de "*socius*" e este ainda não é o "*próximo*" numa proximidade de presença. Vínculo denota uma relação íntima entre dois seres.

12 - DER ZUM LEIB REIFENDE KOERPER. Ver nota 3.

13 - GEIST. Espírito. Espírito evoca-nos aqui o sentido atribuído ao conceito no contexto bíblico. Para Buber, a Bíblia (por ele traduzida com a colaboração de F. Rosenzweig) deve apresentar ao homem contemporâneo uma direção em sua vida concreta. Esta posição exigiu de Buber uma atitude hermenêutica em sua tradução que tentava redescobrir o sentido original dos termos (*Grundsc-hrift*). Embora admitisse que o resultado deste trabalho hermenêutico de decifrar a própria palavra por uma nova leitura (Buber chamava o texto de palimpsesto) pudesse aparecer paradoxal e, até mesmo, vexatório para o homem moderno. Ele afirmava também que, o paradoxo e o vexame podem conduzir à instrução. O texto bíblico estabelece uma relação entre *espírito* e *vida*. "*Ruah*" significa *espírito* e *vento*. Lemos no Gênesis 1:2: "O espírito de Deus pairava sobre as águas". Deus não se restringe a um reino natural ou espiritual mas é origem dos dois. O espírito, "*RUAH*", se relaciona à vida e não ao intelecto. "*Ruah*" significa sopro, o sopro do céu sob a forma de vento e o sopro sob forma de espírito. Para o primitivo, os dois sentidos são inseparáveis pois ele sente e interpreta o entusiasmo que se apodera dele, a ação irresistível do espírito nele como o vento da tempestade se apodera de tudo. O espírito, "*Ruah*", não está *sobre* Moisés, pois a Voz estabeleceu com ele uma conversa de pessoa à pessoa. Moisés é o depositário do espírito que nada mais é do que o fato de ser admitido em uma relação dialógica com a divindade. É curioso notar, como nos lembra Buber, a diferença de interlocução que se estabelece entre Moisés e Deus de um lado, e Deus e os Profetas, de outro lado. Enquanto Deus se faz conhecer aos Profetas "em visão", a Moisés Ele se manifesta visualmente e não em enigmas. Os Profetas têm visões que devem ser primeiramente decifradas, enquanto que, para Moisés, é na realidade visual que a vontade de Deus se mostra. Aos primeiros Deus fala "em sonho", para Moisés Ele fala "boca-a-boa" e Moisés lhe

responde. Este contato exprime, diz Buber, uma comunicação que é ainda mais íntima que o "face-a-face" (Êxodo 33:11). Em uma emissão do sopro, do hálito, a Palavra é soprada por Deus e inspirada pelo homem (Ver M. Buber — *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, pág. 167). Em *Eu e Tu* vemos vislumbrar também este sentido do espírito como força geradora do diálogo, a palavra entre os dois estabelecendo o intervalo entre o Eu e o Tu na intimidade e na presença do evento do face-a-face. Buber afirma que o espírito é a resposta do homem a seu Tu. A resposta instaura o diálogo, a inter-ação onde o Eu confirma o Tu em seu ser e é por ele confirmado. O Eu exerce uma ação, atua sobre o Tu e este atua sobre o Eu. Neste encontro se estabelece a alteridade na medida em que existe uma alteração mútua. Podemos, então, relacionar aqui o sentido que é dado na interpretação buberiana à palavra divina, ao Espírito em sua manifestação divina. A palavra é, em sua essência divina, um poder que age sobre o homem a quem ela é dirigida, e, ao mesmo tempo, uma ação do homem sobre ela, embora uma ação de caráter diferente, tributária da condição própria do homem.

14 - STATT IHM ZUZUBLICKEN, BEOBACHTET. *Zublicken* é um verbo comum. Compreende-se mais facilmente *zuhoeren* — ouvir, escutar. Preferimos então, procurando uma maior fidelidade ao contexto de todo o livro, traduzir *zublicken* por contemplar em oposição a *observar* — *beobachten*. A observação implica um objeto observado enquanto que contemplação é mais uma resposta ao Tu no evento da relação.

15 - "GOLEM" é uma palavra que aparece uma só vez na Bíblia, no salmo 139:16. Significa aí "sem forma". A literatura hebraica da Idade Média empregava-a para designar a matéria sem forma. Buber explica que *Golem* é um pedaço de argila animado sem alma. Poderíamos traduzi-lo por autômato. Acharmos interessante retomar a forma tardia da lenda como Jacob Grimm expôs em seu *Diário para Eremitas*, de 1808: "Os judeus poloneses fabricam, depois de certas orações e dias de jejum, a forma de um homem em argila. Se eles pronunciam sobre ele o '*Scheruhamphoras*' miraculoso (o nome de Deus) este homem deve tornar-se vivo. Embora não possa falar, ele pode, no entanto, compreender suficientemente o que se lhe diz ou ordena. Eles o denominavam *Golem*' e o utilizavam como empregado para executar trabalhos domésticos. Ele não deve jamais sair de casa. Em sua frente está escrito *emeth* (verdade). Ele cresce cada dia a ponto de se tornar facilmente maior que todos que vivem em casa, mesmo que tenha sido fabricado bem pequenino. Os que vivem na casa, com medo deste *Colem*, apagam então a primeira letra do nome para que ele se torne *medi* (está morto). E, assim, ele cai, se desmorona e se transforma novamente em argila. Um homem havia deixado, por descuido, crescer demasiadamente o seu

"Colem". Tão grande estava que já não era mais possível alcançar a sua frente. Então, tomado pelo medo, ele ordenou a seu servo que lhe tirasse as botas, para que quando o *Golem* estivesse abaixado, pudesse atingir sua frente. Tendo conseguido, retirou a primeira letra, mas todo aquele peso de argila caiu sobre ele e o matou". (Cfr. Beate Rosenfeld, *Die Golem-sage und ihre Verwertung ind der deutschen Literatur*. Breslau, 1934. Citado por Scholem, G. G. — *La Kabbale*, pág. 180).

16 - SEELENVOGEL. Trata-se de uma noção mítica da alma que se incorpora em animais ou aves. Segundo uma crença dos povos primitivos, a alma de um homem após a morte, sobrevive em um animal, um réptil ou uma ave (*Seelenvogel*). Esta crença se baseia na crença da migração das almas. Esta idéia primitiva da passagem da alma ou da essência vital para uma forma particular se fundamenta na concepção de uma alma objetiva ou de uma pluralidade de almas em um indivíduo particular. Há então a possibilidade de uma destas almas se separar para poder sair através da boca. A alma deve ser pequena para que possa passar pela boca. Diz-se assim que a alma voa, sendo representada por aves ou insetos voadores. Para os Bororos, a alma se encarna numa arara. Na dificuldade de encontrarmos um termo exato optamos pela expressão, sem dúvida imprópria, de "alma-pássaro".

17 - HERMARMENE. Termo grego utilizado por Platão no Fédon 115a e no Gorgias 512e cuja tradução é "*destino*".

18 - KARMAN. É um conceito sânscrito utilizado na religião Hindu e no Budismo, que pode ser traduzido por *ação*. "O Karman" é a força gerada pelas ações de uma pessoa. O destino do homem após a morte depende de sua existência atual ou das anteriores.

19 - ABLAUF.

20 - UMKHER. Buber quer traduzir o termo *Teshuvah* hebraico. Ao traduzirmos *Umkher* por *conversão* tentamos nos aproximar o máximo possível do clima do pensamento buberiano. A "*Umkher*" é no sentido profundo do termo uma conversão e não a "metanóia", a volta como foi proposta por Platão aos homens na metáfora da caverna. A conversão engaja o homem na total concretude de sua existência. Note-se a ênfase dada por Buber a "*Umkher*", pois a repete 4 vezes na frase seguinte. Naturalmente Buber se coloca na tradição judaica quando acentua fortemente a imediatez da relação dialógica com Deus. Há uma diferença clara entre a doutrina cristã da conversão que é uma adesão ao Cristo e à doutrina judaica para a qual o homem pode converter-se a qualquer momento e ser aceito por Deus, sem necessidade de mediação.

21 - EIGENWESEN. Literalmente poderia ser traduzido por *ser próprio*. É um termo inusitado, mesmo em alemão. Aliás, Buber aprecia muito forjar palavras não se importando com o uso ou o sentido que possam ter na linguagem comum. Em uma carta ao tradutor da primeira edição inglesa de *Eu e Tu* Buber recusou o termo individualidade. Como Buber estabelece uma distinção entre *Eigenwesens* e *Person*, o tradutor recorreu aos conceitos já consagrados na linguagem filosófica de pessoa e indivíduo. No contexto, *Eigenwesens* é o Eu da palavra-princípio Eu-Isso, enquanto que *Person* é o Eu da palavra-princípio Eu-Tu. *Eigenwesen* se refere à relação homem com o seu "si-mesmo". Preferimos então a expressão *ser egótico* ou simplesmente o termo *egótico*, embora se trate de um termo pouco comum. Mais adiante Buber utiliza o termo *Eigenmensch* que traduzimos por *egotista*.

22 - SCHIBBOLETH. Marco Distintivo.

23 - Valore, no original.

24 - DER ELEKTRISCHE SONNE. É uma expressão curiosa. Segundo Buber o homem do qual se fala aqui colocou no teto uma forte luz elétrica, como um pequeno sol que pode ser uma defesa contra os tormentos de um sonho em estado de vigília e também um símbolo para os pensamentos que ele invoca. Assim, a lâmpada elétrica seria o "sol elétrico" ou o "sol artificial da noite".

25 - Evangelho de São João 10:30.

26 - Khandogya Upanishad III 14.4.

27 - Afirmação de Mestre Eckart.

28 - SCHIEDLICHKEIT.

29 - IMMER-WIEDER — WERDEN-MUESSEN.

30 - "GRANDE VEÍCULO". É a tradução do Mahayana. O Grande Veículo é um ramo do Budismo formado por várias seitas sincréticas que se encontram sobretudo no Tibet, no Nepal, China e Japão. Sua língua se baseia em cânone do sânscrito, acredita em um ou vários deuses; apregoa o ideal bodhisattva da compaixão e da salvação universal. Ao lado do "Grande Veículo" existe o "Pequeno Veículo", Hynayana, que é um ramo menor e mais conservador do Budismo dominante principalmente no Ceilão, Burma, Tailândia e Camboja. Adota a escrita Pali, que é utilizada tanto como linguagem escolar como linguagem litúrgica.

31 - REDLICHKEIT. Pode ser traduzido por honestidade, integridade. Possui a mesma raiz de *reden* falar, *rede* fala, discurso.

32 - Referência a Nietzsche, *ECCO HOMO*, 3ª parte, onde discute o "Assim Falava Zaratustra".

33 - Wir koennen nur gehen und bewaehren. Und auch dies "sollen" wir nicht wir koennen — wir muessen.

34 - Das Wort der Offenbarung ist: Ich bin da als der ech da bin. Esta é a tradução de "EHYEH ASHER EHYER". Cremos que se deve compreender a principal preocupação da interpretação buberiana da palavra da revelação como uma importância especial dada ao conceito de "*presença*". Deus assegura a Moisés que estará com ele. Por duas vezes Deus começa por EHYEH - eu serei presente. Não se deve perder de vista a questão central que é uma situação de diálogo. Aí não se trata do homem mas de Deus, do nome divino. Para o homem no estado de pensamento mágico, o nome verdadeiro de uma pessoa não é a simples denominação mas a essência mesma da pessoa, de certo modo destilada de sua realidade embora permaneça presente neste nome. A pessoa mesma é inacessível, oferece resistência. Porém, através do nome ela se torna acessível. O nome verdadeiro, porém, pode ser diferente daquele que é geralmente conhecido. Este encobre, vela aquele. O nome verdadeiro pode diferenciar-se do nome comum pela pronúncia. À questão a respeito de seu nome, Deus responde a Moisés: *Ehyeh asher Ehyeh*. A tradução mais comum é: "Eu sou aquele que sou", significando com isso que EHYEN se designa como o existente, o eternamente existente, aquele que persiste imutavelmente em seu ser. Não se pode, entretanto, afirma Buber, tirar do verbo, na linguagem bíblica, o sentido da existência pura. Além disso, esta interpretação deixa transparecer um tipo de abstração que normalmente não se manifestava em uma época de vitalidade religiosa em expansão. Buber o entende no seu sentido profundo se "*ser presente*". Ademais, podemos perguntar: seria a intenção do narrador de mostrar que Deus, em um momento memorável em que anuncia a libertação de seu povo, desejava conservar e acentuar sua distância em vez de apresentar claramente sua proximidade, sua presença? Então, que força e sentido manifesta a clara intenção dos dois "EHYEN", como se lê em Êxodo: 3:12? "Eu serei, eu estarei presente" de modo absoluto e não como em outras passagens: "Eu serei presente em tua boca", "Eu estarei junto de ti", "Eu não necessito ser invocado, pois serei presente junto a vós". Por trás destas palavras, afirma Buber, percebe-se a resposta verdadeira endereçada aos adeptos da magia egípcia e àqueles que foram tocados pela técnica mágica: é inútil tentar invocar o nome de Deus. Com efeito, no Egito, os mágicos ameaçavam os deuses que não queriam cumprir suas ordens, suas vontades e acatar seus desejos, dizendo-lhes que atirariam seus nomes aos demônios e extrairiam suas bocas de suas cabeças. Se no Egito a religião nada mais era do que regras de magia, no diálogo

da "Sarça ardente" a religião é desmagificada. Além disso, o nome de Deus se transforma como afirma Buber: "Dentre todas as suposições relativas ao emprego do nome YHVH pelos Hebreus nas épocas que precedem sua história, uma somente permite tornar tudo isso inteligível, depois que pesquisas foram feitas na direção que ela indica, sem que permaneçam contradições. A meu conhecimento foi Bernard Dhum que a formulou há várias décadas, em um curso inédito da Universidade de Goettingen. Talvez este nome não seja senão um prolongamento de *hu* (ele) assim como outras tribos árabes chamavam Deus "o uno, o inefável". O grito, prossegue Buber, dos derviches: *Ya-hu* se traduz por: "Oh! Ele". E em um dos hinos mais importantes de um místico persa Djelaleddin Rumi pode-se ler: "é o Uno que procuro, é o Uno que eu vejo, é o Uno que eu chamo. Ele o primeiro, Ele o último, Ele é o exterior, Ele é o interior. Não conheço mais ninguém senão *Ya-hu* (Oh! Ele) e *Ya-man-hu* (Oh! Ele que é)". A forma originária do grito pode ter sido *Ya-huva*, se for permitido ver no árabe *huva*, a forma semítica primitiva do pronome "ele" que em hebraico se diz *hu* (Cfr. M. Buber, *Moise* (tradução francesa nas págs. 71 e 72). Então de uma vocalização, de uma exclamação pronunciada no êxtase, meio-interrogação, meio-pronome proveniente do fonema primitivo *Ya-hu* aparece uma forma verbal precisa, de acordo com regras gramaticais que, na terceira pessoa (*havah* é idêntico a *hayah*) significa a mesma coisa que EHYEN anuncia na primeira pessoa. "YHVH é aquele que será, que estará aí", isto é, aquele que estará presente não importa onde ou quando, mas a cada momento do presente e em cada lugar onde alguém estiver presente. Enquanto a exclamação primitiva saudava o Deus escondido, a forma verbal é sua manifestação. Assim lemos no Êxodo: 3:14: "EHYEH, 'eu sou presente', 'eu serei presente', me envia a vós" e logo depois: "YHVH o Deus de vossos pais me envia a vós". Podemos, pois, compreender como Buber entende a palavra da Revelação EHYEN ASHER EHYEH como "*Ich bin da als der ich da bin*". Acreditamos poder assim nos aproximar da riqueza de sentido que Buber tentou captar na palavra da Revelação traduzindo-a "Eu sou presente como aquele que sou presente".

35 - Vemos, aqui, clara alusão aos fragmentos 8, 17 e 21 de Empédocles. No seu fragmento 8, Empédocles afirma: "Dir-te-ei ainda uma outra coisa: não há nascimento para nenhuma das coisas mortais; não há fim na morte funesta; há somente mistura e dissociação dos elementos compostos. Nascimento nada mais é que um nome dado pelos homens a este fato".

36 - GESPROCHENHEIT. É um substantivo abstrato forjado por Buber, que significa algo que é falado. Diante da dificuldade de tradução daquilo que exatamente quer dizer, Buber preferiu um termo que pode se aproximar do seu significado, *fala*. A fala como mensagem e como manifestação concreta desta

mensagem através da palavra.

37 - PESSOA. Não se trata de saber o que Deus é em si mesmo, mas o que Ele é na relação com o homem. Deus não é pessoa em sua essência mas em sua relação com o homem. Buber escolhe um caminho radical para a compreensão do ser de Deus em termos de seu sentido para o homem, ao mesmo tempo que empreende uma compreensão do homem em termos de seu ser-com-Deus. Mais adiante, Buber emprega o termo *Personhaftigkeit*, assim como *Naturhaftigkeit* e *Geisthaftigkeit*.

38 - IN SCHAFFENDEN, OFFENBARENDEN, ERLOESENDEN AKTEN... Criação, Revelação e Redenção. Estes três termos encerram o núcleo da inter-pretação buberiana da palavra de Deus que é o símbolo do encontro dialógico. Tudo na escritura é genuinamente fala (*Gesprochenheit*), afirma Buber em sua obra "*Die Schrift und ihre Verdeutschung*", pág. 56. A Bíblia é a incessante proclamação de uma mensagem (Botschaft) e a realidade desta proclamação é sempre assumida e está sempre presente. Os três pontos essenciais no diálogo entre "a terra e o céu" são a criação, a revelação e a redenção. A Bíblia encontra as gerações pela exigência de ser reconhecida como a verdadeira história do mundo, isto é, o fato de o mundo ter um começo e um fim. A criação é a origem e a redenção o fim. A revelação, entretanto, não se apresenta como um ponto fixo, datado entre os dois. Mesmo a revelação no Sinai não é este ponto intermediário, mas antes, uma contínua escuta e uma tomada de consciência no momento presente de sua atualização. O importante é a apropriação pelo homem do evento bíblico no momento, no instante presente, pois, para Buber, o encontro existencial é central e não está sujeito ao condicionamento histórico. É interessante relembrar, mesmo que rapidamente, uma faceta da mensagem Hassídica sobre a redenção. O Hassidismo reage contra o modo messiânico de se distinguir um homem do outro, ou uma época de outras, ou uma ação de outras. A força para cooperar na redenção foi atribuída a todos os homens indistintamente. E pela santificação sem preferência de tudo o que se faz do ato de levar Deus ao longo da vida, a consagração de nosso vínculo com o mundo que pode realizar-se a redenção. Foi tal ensinamento de um vínculo inseparável entre o mundo e o homem que exerceu uma influência marcante sobre Buber a ponto de este afirmar que o destino inevitável do homem é amar o mundo, pois, não é em um pretenso "além" do mundo, mas no seu "interior" que o homem pode encontrar o divino.