

## ECLIPSE DO HUMANO E A FORÇA DA PALAVRA:

**Martin Buber e a questão antropológica**

**Newton Aquiles von Zuben**

Doutor em Filosofia e Professor de Antropologia Filosófica na Faculdade de Educação da UNICAMP

“No princípio era o Verbo” ( S. João ).

“No princípio era a ação” ( Goethe ).

“No princípio é a relação” ( Buber ).

Este estudo procura mostrar a preocupação de Martin Buber quanto ao grande enigma que vem desafiando a curiosidade questionadora do homem no transcurso de sua história: a questão de sua existência. A interrogação sobre o ser do homem, sobre sua natureza, sobre o seu sentido pode ser considerada como o princípio iluminador das diferentes interrogações de Buber. A sua mensagem antropológica, revelada como verdadeiro projeto de esperança no humano, representa um marco essencial na atual preocupação pela sorte do homem das Ciências Humanas e da Filosofia. Esta mensagem ( a ser “ouvida” ao invés de ser meramente lida ) é atual porque atuante. Ela é atuante porque provoca; o seu vigor gera novas reflexões. É ainda significativa porque está profundamente comprometida com a sua experiência vivida, com sua “Erlebniss”. O pensamento e reflexões de Buber assinaram um pacto com a situação concreta de sua própria história. Para Buber, a experiência vivida de presença ativa ao mundo, aos outros, à cultura, à história iluminou e gerou suas reflexões. Sua existência foi a manifestação concreta de suas reflexões — foi a revelação de um compromisso com a história que ele fez sua.

Para o mundo contemporâneo, habitado e regido pelos pregadores da “morte do homem” e pelos arautos do advendo da “supermáquina”, a mensagem de Buber soa como um indifarável e incômodo desafio. Para aqueles preocupados pela sorte do homem, essa mensagem faz brotar um raio de esperança, gerador de um indifarável tormento e secreta alegria. A interrogação de Buber sobre o sentido do Homem faz crescer, no pensamento atual, uma recordação nostálgica do humano, do “simplesmente” humano. Sua voz ecoa numa época em que paulatinamente e inexo-

ravelmente se deixa tomar por um esquecimento sistemático daquilo que é mais característico no homem: sua humanidade.

Somos levados a rever as perspectivas da existência. Acreditamos que a partir de Buber não houve mais preocupação em saber se a vida vale ou não a pena de ser vivida; o importante é saber o que fazer com a resposta, se afirmativa. A nostalgia do humano provoca uma conversão à questão, e não uma simples volta a um saudosismo romântico. A afirmação do humano não é simples tarefa intelectual, mas um projeto de vida — é uma exigência de fato. Este projeto do “questionar” envolve o risco supremo da própria situação humana da reflexão.

Não se preocupando com teorias ou sistemas e caracterizando-se curiosamente como homem “a-típico”, Buber não elabora simplesmente discursos e elocubrações sobre palavras que visem a rótulos e modelos. A sua palavra deixa de ser simples “logos” contemplativos dos gregos para tornar-se a “davar” criativa dos hebreus. A força desta palavra reside no fato de ela mediar o verbo e a ação. Se para São João “no princípio era o Verbo” e para Goethe “no princípio era a ação”, para Buber “no princípio é a relação”. Para esta época de indeterminação, de velamento, de eclipse do humano, a palavra questionadora e criativa mostra sua força. Para Buber a “chochmá” ( sabedoria ) hebraica se distingue claramente da “sophia” dos gregos. Esta última denota um conhecimento da ordem da contemplação e chochmá se volta para a união entre o conhecimento, a vida e a ação.

Situando a preocupação de Buber no seio da preocupação da filosofia contemporânea ( polarizada em torno da questão do sentido originário da existência humana ), reconhecemos não só a urgência e a necessidade de re-petir a questão; não só assumindo-a até as últimas consequências de sua exigência, mas também verificando a importância da obra buberiana que é, sem dúvida, uma das mais fecundas contribuições à Antropologia Filosófica.

Pretendo, neste trabalho, apresentar, num primeiro momento, algumas reflexões em torno do sentido da questão sobre a existência. Não tenciono tratar exaustivamente o tema, mas apenas encaminhar linhas de reflexão para abordagens posteriores. Em seguida, tentarei, esclarecer aquilo que chamo de intenção antropológica de Buber ou o fato primitivo do pensamento de Buber — a sua “idéia-força”. Tal intenção, o autor estabelece desde o início de sua obra **O Problema do Homem**. Aí ele quer tornar conhecido o sentido do “princípio dialógico”, apresentado desde **EU e TU**, como o fundamento ontológico da existência humana concebida como ser-de-relação.

Veremos de que forma Buber caracteriza o “autoconhecimento” como sendo ato vital. Em seguida, como Buber apresentou a sua

tentativa de aproximação da questão enigmática. Como ouvintes de sua mensagem, não deixaremos de perguntar até que ponto ela é realmente o des-velamento do homem, a superação do eclipse. Às vezes, a força da palavra reside exatamente no reconhecimento de limitações. Cabe muito bem aqui, aquilo que foi dito por Aldous Huxley: "As palavras são ao mesmo tempo indispensáveis e fatais. Tratadas como hipóteses de trabalho, as proposições sobre o mundo são instrumentos por meio dos quais somos capacitados progressivamente a entender o mundo. Tratadas como verdades absolutas, como dogmas que devem ser engolidos, como ídolos que devem ser adorados, as proposições sobre o mundo torcem nossa visão da realidade e nos conduzem a todo tipo de conduta imprópria". ( *Os Demônios da Loucura*, pág. 308. )

Do mesmo modo, a inocuidade da palavra está na pretensão de tudo definir, tudo englobar em seu seio, apresentando-se como verdade absoluta e acabada. Para Buber, a palavra não é instrumento para contemplar "visando" à realidade, mas sim a própria criação no seio do mundo. A palavra gera a relação.

A relação é, ao mesmo tempo, o **sentido** de ação do homem no mundo e o "da-zwischen" — o lugar ( da ) ontológico-existencial onde transcorre a história dos homens. A mola mestra na interpretação da existência do homem é a "relação", pois esta indica que o significado desta existência não está nem nele nem no mundo ou no outro mas, "entre" os dois. Este "lugar", além do homem e aquém do mundo, além do "EU" e aquém do TU ou do ISSO, encontra o seu eco na idéia de **intencionalidade** tal como é desenvolvida pela fenomenologia e, sobretudo, relembra a força expressiva do não-ser ou do vazio criativo, expresso no **Tao Te King** de Lao Tse.

## 1 — A AMBIGÜIDADE DA QUESTÃO

A interrogação sobre o sentido da existência humana nos coloca numa situação muito particular que se aproxima da situação apresentada pelo chamado "círculo hermenêutico", provindo da Hermenêutica. Poder-se-ia chamá-lo, neste caso, de o "círculo da questão". Em realidade, neste círculo, o sujeito e o objeto se identificam. O homem coloca a questão do sentido de sua existência e, ao mesmo tempo, é ele próprio o conteúdo desta interrogação. Este "objeto" da interrogação — o homem — só pode ser abordado e concebido através do instrumental teórico e conceitual elaborado pelo "sujeito" — o próprio homem. E mais, esta

elaboração conceitual está de algum modo determinada pela própria situação do sujeito questionador e é exatamente esta situação existencial que se transforma no "objeto" a ser estudado.

Por esta razão, a "questão" do sentido da existência humana se apresenta como ambígua e enigmática, exigindo, de nossa parte, uma postura peculiar. A história do pensamento humano apresenta inúmeras tomadas de posição frente a esta "questão". De certo modo, a questão expressa-se de uma só maneira — quem é o homem? . As respostas são cada vez mais únicas. Na verdade, não deixa de ser desconcertante o fato de tal questão ter recebido, no decurso dos tempos, tantas respostas que, até o momento, não satisfizeram plenamente as expectativas do homem.

Ainda hoje esta questão atormenta o homem, de forma semelhante à sentença da Esfinge: "Responde ou morrerás!" É próprio do ser do homem questionar. Faz parte de sua estrutura fundamental questionar sobre o sentido de sua existência. E é justamente em épocas em que o homem está mais atormentado ( quase sucumbindo sob o efeito de forças incontroláveis que tentam subjugar seus projetos ) que, com mais veemência, este impulso questionador o atinge. Aparentemente o homem ainda não morreu — isto significa que ele ainda se esforça por encarar a questão e tentar responder. A sentença da Esfinge ainda o angustia: sem dúvida, passamos por uma época que está abalando o homem, provocando nele o esforço em enfrentar o desafio.

Ao tentar compreender a natureza desta "questão" surgem várias interrogações. Existe uma **constante** que sustenta todas as posições históricas diante dela? Esta **constante** se relaciona com o seu conteúdo ou com a postura do próprio questionador? Trata-se de um processo de elucidação ou de dedução dos vários atributos de uma essência única, dada de modo definitivo? Seriam as respostas "puras elucidações conceituais"? De que modo uma "resposta" é instruída pelas "respostas" anteriores? A passagem de uma "resposta" de certa época histórica — dada em certa circunstância cultural — à outra posterior acontece por acaso? Cada nova posição abre novas possibilidades, mas será que não devemos reconhecer a existência de um encadeamento se processando graças a uma força — *dunamis* — diretiva, que caracteriza a própria questão como questão? Para esclarecer estes pontos, podemos tentar entender a estrutura da questão.

A questão pode ser considerada como forma de antecipação que aguarda o seu preenchimento. Sendo forma, ela não teria ainda conteúdo. Porém, enquanto é antecipadora, pois trata-se de uma orientação em direção a um conteúdo que deveria colocar um termo à expectativa que ela constitui, a questão não possui uma forma pura, no sentido da lógica formal, mas uma forma indicadora, reclamando, de algum modo, o

conteúdo apropriado; neste sentido, ela tem em si mesma, enquanto questão, um conteúdo. ( Cf. Ladrrière, **Vie Sociale et Destinée**, pág. 130 ).

O conteúdo esperado ( a resposta ) não representa simplesmente a explicitação de um conteúdo da antecipação. Este representa, antes de mais nada, a demarcação do espaço onde poderá surgir a resposta. A própria questão estabelece o âmbito onde se inscreverá a "resposta". É, neste sentido, que a questão encerra uma pré-compreensão da realidade por ela abordada.

Isto nos lembra o questionamento socrático. Com efeito, se tentarmos aprender, o sentido de uma questão, pressupomos que não o aprendemos ainda; se procuramos pelo seu sentido, isto quer dizer que ele não é ainda conhecido, mas pode ser apreendido. Por outro lado, de algum modo, o conhecemos, já que sabemos o que procuramos. Sócrates ( Platão, **Menon 380** ) qualificou esta ambigüidade de "proposição batalhadora" segundo a qual é tão impossível ao homem procurar o que já sabe como procurar o que não sabe. Explicando: o que ele já conhece não precisa procurar, pois já sabe; aquilo que ele não sabe, não pode procurar, uma vez que desconhece o que deve procurar. Conhecemos qual foi a solução apresentada por Sócrates: a reminiscência. Todo conhecimento é uma lembrança. Não haveria certo paralelismo com a idéia de recuperação da Fenomenologia Contemporânea ? Recuperação do irrefletido pela reflexão, das experiências naturais pela filosofia; em suma, da antropopraxis pela antropologia ? Mas como podemos procurar a verdade da "questão da existência ? já que é tão impossível possuí-la como não a possuir ?

A questão encerra em seu seio uma compreensão prévia, uma pré-compreensão que orienta, dirige, encaminha a resposta. Esta pré-compreensão comporta alguns elementos que são essenciais ao entendimento da questão como sendo princípio de orientação e não como princípio objetivo de dedução.

Em primeiro lugar, a existência do homem não pode ser considerada como um dado; ela não se reduz a puras manifestações objetivas ou à sua realidade biológica ou a comportamentos observáveis. O homem é um projeto inacabado — tese já muito conhecida; a sua existência é um contínuo "fazendo-se"; ela está, de certo modo, suspensa. É por esta razão que o homem se representa a si próprio como enigma a ser desvendado. O enigma, longe de ser uma barreira, é um estímulo, uma provocação. O homem, então, é interpelado a descobrir, sem cessar, sua fisionomia: a pôr-se constantemente à prova. É exatamente esta procura que define a tarefa primordial da reflexão como recuperação do sentido. Os sentidos estão encobertos; é importante revelá-los. A reflexão procura dizer o sentido não dito da existência; ela objetiva o desvelamento ( alheiteia — verdade ) do fenômeno humano. Entendemos, então, que as "respostas" à

questão, ou mesmo as posições tomadas diante da questão, não são meras deduções a partir de uma essência dada "a priori". Se algo permanece nas questões, as "respostas" não são uma estéril retomada ou reprodução do mesmo.

Em segundo lugar, por ser inacabado, o ser do homem comporta uma exigência de realização. Trata-se de uma exigência formal, uma vez que não há indicação de como poderá ser concretamente satisfeita ( Cf. Ladrière, op. cit. pág. 130. )

Finalmente, tal exigência não é puramente uma procura contingente; ao contrário, ela reveste a forma da universalidade.

Estes elementos, que caracterizam a pré-compreensão, esclarecem a própria estrutura da questão. Há uma expectativa, isto significa que o homem é uma realidade a ser constantemente descoberta. Como carência de ser, há busca de mais ser. A descoberta de efetiva pela palavra eficaz, ao nível do discurso e ao nível do próprio engajamento com o mundo. Assim, o homem descobrirá sua fisionomia nos atos realizados através deste contato, desta interação com o mundo.

Os antigos caracterizam o espanto como a força que impele o homem a procurar o sentido das coisas. Aristóteles assim descreve a relação entre o espanto e a filosofia: "Pois é o espantar-se que fez com que os homens filosofassem tanto no seu início como ainda hoje. Inicialmente, esse espanto referia-se ao objeto inexplicável mais próximo; depois, à medida que se progredia, foram abordados problemas mais difíceis... ( **Metafísica** Livro I — 982b 10. )

O desconhecido provoca em nós um estranhamento e o aparecimento de perguntas. Com efeito, ninguém jamais questionará o inequívoco ou o que corresponde a significados cotidianos. O que está em primeiro plano ou o que é evidente e claro elimina qualquer pergunta. Porém, alguma coisa que não seja clara e evidente deve, a fim de tornar-se objeto de pergunta, dizer-nos respeito de algum modo e, assim, "apresentar-se"; caso contrário, não nos despertaria interesse. O que não nos interessa, o que não nos atrai a atenção, não pode tornar-se objeto de pergunta.

As perguntas surgem quando **precisamos** esclarecer algo, por ser-nos intolerável a incerteza. Ainda em sua **Metafísica**, Aristóteles dizia: "Para aquele que deseja progredir, é muito útil a discussão apropriada das dúvidas, pois o resultado posterior é a solução das dúvidas anteriormente propostas; essa solução, no entanto, é impossível se não se conhecer o encadeamento. Por isso, devem ser examinadas, antes, todas as dificuldades (...), aquele que se propõe examinar sem discussão antecipada das dificuldades é como o andarilho que não sabe para onde ir nem por quê (...). Pois o alvo só é claro para aquele que iluminou antecipadamente as dúvidas, para o outro, não.

A questão sobre o sentido da existência não deixa o homem indiferente. Ele necessariamente toma partido, uma vez que é seu próprio ser que está em jogo. Até mesmo o escamoteamento da questão é uma tomada de posição que traduziria o receio em descobrir sua própria verdade.

Além do mais, a questão que tem como ponto central o sentido da existência apresenta uma exigência de radicalidade. "Ser radical", disse Marx, "é tomar as coisas pela raiz. Ora para o homem, a raiz é o próprio homem". As interrogações singulares ou parciais dependem da questão radical: Quem sou eu? Estas interrogações implicam uma constante **re-petição** da questão primordial, na medida em que a re-petição é o desvelamento constante de todas as possibilidades que a questão encerra. Sem dúvida, estas possibilidades transformam a questão, conservando porém, o seu conteúdo originário. "Conservar um problema", afirma Heidegger, "significa liberar e salvaguardar a força interior que está na raiz de sua essência e que a torna possível como problema" ( **Kant e o problema da Metafísica** ).

Em suma, a questão sobre existência é ambígua, exigente, radical, envolvendo um caráter de antecipação. Além disso, ela deve ser instruída pelo que se chama pré-compreensão de modo que o próprio questionar não se revele como especulação estéril, mas esteja vinculado ( porque radical ) à própria existência concreta do homem. Mais que uma tarefa intelectual, o homem se defronta com a questão de sua existência como ato vital ( *Lebensakt* ).

Esta idéia retoma o que disse acima sobre o caráter inacabado do ser humano. O contínuo questionamento, característico do sujeito humano a ponto de definir sua própria essência, implica o apelo a uma resposta traduzida na plena afirmação de si mesmo.

Existe o questionamento porque o homem ainda é carente. O sentido da questão é justamente o de se suprimir como questão pondo um término à expectativa que ela gera. Segundo Ladrière ( *Vie Sociale et destinée*, p. 133 ), podemos dizer em outras palavras, que o homem é fundamentalmente desejo, isto é, uma carência e exigência de sua ultrapassagem. É por isso que o ser humano é um ser ético. E o **Lebensakt**, quer justamente exprimir a realização desta dimensão ética. Como exigência de realização a vida ética é uma forma, uma vez que é de sua essência a antecipação ativa de uma realização vindoura. A exigência se torna efetiva na medida em que a sua realização se traduz numa ação concreta. "É através dos gestos, palavras, atos de trabalho de luta, de expressão, de comunicação, de instauração que o homem edifica seu destino ético" ( *Ladrière, Vie sociale...* pág. 134. )

## 2 — O CAMINHO DA QUESTÃO

Para Martin Buber, mais significativa e mais importante do que uma **reflexão sistemática** é a **meditação** sobre a experiência concreta existencial. O pensamento está inteiramente alicerçado sobre a experiência; a reflexão parte da experiência, devendo reencontrar-se com ela. O pensamento não pode estar alienado daquilo que o circunda. Buber é homem de ação. Sua ação humana, social, política é permeada pela sua reflexão filosófica. Seu apego ao plano especulativo, à idéia, não traduz uma fuga do emaranhado turbilhão dos fatos, mas uma profunda confiança na idéia como orientação para a ação — um instrumento para a compreensão da experiência concreta e de sua subsequente transformação significadora. Aliás, Buber considera esta orientação, esta projeção à ação, à práxis, como princípio constitutivo da idéia, do pensamento.

É possível destacar na obra de Buber alguns pontos principais, alguns temas mais importantes que outros, que têm a função de princípios, no sentido de fundamento, de orientação esclarecedora e de intuição primordial. Esses temas poderiam dividir-se em: **Judaísmo**; o **Hassidismo** e a **ontologia da redação** e, baseada nesta, uma antropologia filosófica. Relacionado a esta Antropologia filosófica e sobretudo haurida em sua própria experiência existencial, coloca-se todo o seu pensamento político e social manifesto em vários escritos. Pode-se fazer uma abordagem de ordem cronológica, mas as três dimensões relacionam-se como que dialeticamente, podendo-se estruturar de modo a se implicarem mutuamente. A preocupação de repensar a mística judaica conduziu Buber a reflexões sobre uma ontologia da relação. Seus estudos sobre a mística judaica, sua história e sua tradição, de um lado, e sobre a Bíblia de outro, levaram Buber a uma compreensão bastante clara do sentido da relação, pois a história do povo judeu é a história de um diálogo entre Deus e o Homem. Entretanto, o tema de relação constitui o centro e o fundamento de toda a reflexão buberiana. As meditações que aparecem sobretudo em “**Eu e Tu**” situam-se, mesmo dentro da perspectiva cronológica das obras de Buber, no centro de suas atividades.

Para Buber, a relação, como princípio dialógico, é o feito primitivo, pronto dinâmico que dá organicidade à compreensão do mundo e do ser, e em última análise da existência humana.

A obra “Das Problem des Menschen”, resultado de cursos ministrados na Universidade de Jerusalém, tem o objetivo de explicitar e esclarecer o sentido deste “princípio”. É a esta obra que o presente estudo se refere mais explicitamente. Entretanto, o limite deste estudo não me

permite analisar criticamente de modo exaustivo todas as concepções desde Aristóteles até Heidegger e Scheler, passando por Agostinho, Pascal, Hegel, Marx, Feuerbach e Nietzsche entre outros. Preocupei-me mais particularmente em ver como Buber encaminha o "questionamento" sobre o sentido da existência humana e qual é o sentido de sua proposta.

Logo no início da obra "**O Problema do Homem**", Buber anota claramente que: a "nova tarefa ( que ) se coloca ao pensamento humano", a saber, a instauração de uma nova dimensão no homem e no mundo ( a dimensão dialógica que produzirá um novo universo ) não poderia ser executada a menos que se interrogasse, antes de mais nada, sobre o ser sem o qual este desabrochamento seria impossível: o homem.

A tarefa que Buber atribui ao estudo do homem é a de abordá-lo em sua totalidade, isto é, segundo o seu ser e sua significação. Embora o homem se reconheça como o objeto mais digno de sua reflexão, bem cedo ele se retira, resignado e abalado pela complexidade da problemática. Esta resignação o leva a tomar dois caminhos igualmente condenáveis: (1) considerar tudo "entre os céus e a terra", esquecendo-se de si próprio, homem; (2) seccionar o homem em compartimentos, aos quais se consagra separadamente numa análise menos problemática e problematizante, menos exigente e menos engajadora.

Pode-se, então, entender o que está em jogo na análise a que Buber submete as diferentes tentativas de explicação do ser humano encontradas nos autores supracitados. Todas elas, de um modo ou de outro são reducionistas. Para ele, a problematicidade, a exigência da questão e o engajamento ( no sentido de vínculo entre a reflexão e a experiência concreta, entre a idéia e a ação ) são as características do verdadeiro estudo do homem, isto é, em sua totalidade, em seu ser e sua significação. Todas as concepções analisadas por Buber pecam, de algum modo, por desconhecerem as principais características de abordagem, ou seja, a problematicidade, a exigência da questão e o engajamento.

Para Buber foi Kant que formulou, com mais precisão, como deve apresentar-se a Antropologia. Na verdade em sua "Lógica" Kant formulou as três questões: O que posso **saber** ? O que devo fazer ? O que tenho o direito de esperar ? Nestas três questões está envolvida uma quarta: O que é o homem ? À primeira responde a metafísica; à segunda, a moral; à terceira, a religião; e, finalmente, a antropologia vai fornecer uma resposta à quarta. É esta a tarefa que a antropologia se atribui a si mesma, mas isso não encontramos, pelo menos em sua integralidade, tratado na obra de Kant. Há neste, sem dúvida, algumas considerações antropológicas sobre o conhecimento do homem, sobre o egoísmo, sobre a imaginação, mas estranha o fato de que nenhuma de suas reflexões correspondem às exigências de uma autêntica antropologia filosófica, isto é, não correspon-

de à questão: "Que é o homem" ? em seu sentido integral. Mais ainda, os problemas fundamentais implicados nesta questão, tais como — "a posição singular do homem no cosmos, a compreensão do outro, sua existência como ser que sabe que deve morrer, sua condição em face do destino, suas relações com o mundo das coisas, sua atitude em todos os confrontos com o mistério não são explicadas" ( *Das Problem des Menschen* pág. 13 ). Vemos de novo, nesta afirmação, a preocupação constante de Buber com o vínculo estreito entre a reflexão e a experiência concreta, a vida.

Buber afirma em seguida que Heidegger se interessou por esta estranha contradição, buscando a explicação no caráter indeterminado da natureza humana, concentrando a problemática na finitude do homem. Para ele a própria questão tornou-se problemática. Que posso eu saber ? Implica uma limitação, pois isso significa que existem outras coisas que não posso saber. O mesmo acontece com outras questões. Quanto à quarta — O que é o homem ? — trata da finitude no próprio homem. E, como base da metafísica, ele coloca não a antropologia, mas a ontologia fundamental.

Mas, isto é o que diz Heidegger e não mais Kant. A ênfase é colocada bem mais sobre o "saber" inserido na questão — Que posso eu saber ? — do que propriamente sobre o "posso". E o essencial não é que eu possua exclusivamente tal saber e que não possua outro. O mesmo se dirá a respeito das duas outras questões. O sentido propriamente dito da quarta questão é reconduzido às três outras: O que é afinal este ser que pode conhecer, que deve "fazer" e que pode "esperar" ? "Mas isso significa também que, a finitude provinda do fato de que não se possa conhecer mais que isso, está inseparavelmente ligada à participação com o infinito, participação dada pelo fato de que há uma possibilidade de saber" ( *idem* pág. 14 ). Na medida em que se reconhece a finitude do homem, deve-se reconhecer, ao mesmo tempo, a sua participação com o infinito. Ambas, finitude e infinitude, não são duas qualidades justapostas mas perfazem a dualidade do processo que permite reconhecer o sentido profundo da natureza humana. "O finito dá feição humano ao homem, e o infinito também o faz; ele, o homem, participa de ambos". ( pág. 15 ).

Buber insiste sobretudo na necessidade de que a antropologia se constitua independentemente das outras disciplinas filosóficas, pois nestas e autêntica totalidade do ser do homem não é atingida. Tal totalidade não pode ser compreendida senão quando são levados em consideração todos os aspectos da existência humana. "Uma antropologia filosófica legítima deve saber que há não só um gênero humano, mas também povos, não só uma alma humana, mas também tipos e caracteres; não só uma vida humana mas também idades. Não é senão fazendo uma idéia sistemática dessas diferenças e de todas as outras, tomando consciência do dinamismo que reina dentro de cada particularidade e "entre" elas, e pela prova

sempre nova da unidade na multiplicidade, que a antropologia filosófica poderá ver o homem em sua integralidade" ( *Das Problem des Menschen* pág. 17 – 18 ).

A Antropologia Filosófica tem como tarefa essencial apreender o homem em sua totalidade. O método não deve distanciar-se do concreto e das características essenciais da vida do homem sob o perigo de, se assim não proceder, não alcançar o homem em sua singularidade e em sua dimensão global. Buber avançou um passo ao dizer que a resposta à questão: "O que é o homem ? " não poderia jamais proceder de uma consideração da pessoa humana em si; é necessário, ao contrário, encarar a pessoa humana na sua integralidade de suas relações com o ser.

A integralidade almejada será atingida então por um duplo caminho: pela distinção e pela comparação. A interrogação levada a efeito pela Antropologia Filosófica deve situar o homem na natureza; "compará-lo com outras coisas, com outros seres vivos, com as outras criaturas dotadas de consciência a fim de lhe conferir, com segurança, uma posição determinada ( *Das Problem des Menschen*, pág. 18 ). Pela distinção, atinge-se o homem em sua concretude e pela comparação esta concretude recebe seu sentido pelo sentido do mundo que a envolve. A totalidade visada é realmente o ser do homem inteiro, o "homem real, aquele que sabe, qualquer que seja o povo, o tipo, a idade aos quais ele pertence, o que nenhum ser no mundo pode saber, exceto ele mesmo: que ele segue o caminho estreito que o conduz do nascimento à morte; que experimenta o que nenhum outro ser fora ele experimenta: a luta com o destino, a revolta e a reconciliação; e que mesmo às vezes, associado pela escolha a um outro ser humano, aprende ser seu próprio sangue o que se passa secretamente no outro" ( *idem* pág. 18 ).

Sem dúvida que as disciplinas filosóficas nos ajudam a compreender as questões de Kant. A lógica e a teoria do conhecimento nos ensinam sobre a possibilidade de saber; a cosmologia e a filosofia da história nos dizem o que há para se saber; a ética e a estética nos mostram o que há para se fazer. Quanto à resposta à terceira questão, encontramos indicações na filosofia da religião, que nos permite detectar o sentido profundo daquilo que nos é dado como objeto de esperança. A Antropologia Filosófica se aventura a considerar o homem como tal, em sua totalidade; é por isso que ela se diferencia fundamentalmente das outras ciências. Essa totalidade do ser humano engloba o fato de que o homem é o ser a ser compreendido, mas, ao mesmo tempo, denota o próprio ser que compreende, que conhece, que perscruta o sentido de sua existência. A perspectiva é bem diferente das outras ciências particulares. Se a integralidade ou a totalidade do homem que é interrogador, estiver em jogo, convém partir deste núcleo interrogador e reflexivo, e ir ao encontro das manifestações múltiplas da experiência humana, e não perfazer o caminho inverso, o caminho do

explorador que, abstraindo-se de si mesmo, se apóia sobre os dados empíricos para reintegrar o núcleo reflexivo.

### 3 – CARACTERÍSTICAS DA QUESTÃO E O AUTOCONHECIMENTO

O conhecimento filosófico do homem é, essencialmente, exame de si mesmo. E para que o homem possa examinar a si mesmo é necessário que aquele que faz antropologia ( o filósofo ) faça uma auto-análise enquanto pessoa. E aquilo que constitui a viga mestra e o núcleo do conhecimento filosófico é o caráter de individuação que está na base da diversidade infinita das pessoas. É ao redor daquilo que o filósofo descobre, quando se examina, que deverá organizar e cristalizar tudo aquilo que encontra quando analisa o homem da história e o homem contemporâneo, os dois sexos, os indianos ou os chineses, os vagabundos e os potentados, os fracos de espírito e os gênios para assim tornar-se autenticamente uma Antropologia Filosófica ( Cfr. Das Problem des Menschen, pág. 19 – 20. )

Uma ressalva que se deve apresentar diante destas reflexões de Buber, nesta obra, é o fato de não ter explicitado mais claramente as questões relativas ao método. Ademais o conceito de pessoa não fica claro quando aplicado, como já dissemos, ao exame que o filósofo elabora ao tentar compreender o sentido de seu ser como existente. O conceito é desenvolvido em **EU** e **TU**, designando o homem quando este pronuncia a palavra princípio "eu-tu" na relação inter-humana em oposição a "ser egótico" que é aquele que pronuncia a palavra-princípio "eu-isso". Só o ser na sua totalidade pode proferir a palavra "EU-TU". Do ponto de vista da relação que se estabelece entre o homem e o mundo, a distinção é feita em termos de um relacionamento cognoscitivo para o EU-ISSO, e relação dialógica, para EU-TU. O primeiro é da ordem do conhecimento objetal enquanto o segundo é uma relação ontológica, existencial. Parece-nos estar em jogo aqui o conceito de totalidade, o homem, como pessoa, é, para Buber, o homem na totalidade de seu ser. Porém, ainda do ponto de vista do método específico da Antropologia Filosófica, não nos parece muito claro o que realmente Buber quis insinuar. A sua preocupação foi também estabelecer uma distinção nítida entre as duas abordagens do humano: a perspectiva filosófica e a perspectiva científica.

Quanto ao conceito de "individuação", é nítida a influência de Dilthey sobre Buber. Com efeito, para Dilthey, no âmbito do problema da compreensão, a questão dominante era: "Como a compreensão do outro é possível?" e, sobretudo, como tal conhecimento que um ser situado na história tem de outro ser também situado nela pode ter um estatuto mais rigoroso do que simples intuição fugaz. Dilthey lança mão da noção "enca-deamento" ( Zusammenhang ) ou "estruturas de conjunto". Para ele, cada

expressão da vida tende a se estabilizar em uma configuração estável. E a possibilidade de compreensão do outro é determinado por este poder da vida psíquica em construir um conjunto estruturado no qual se organizam todos os sentimentos dos homens, sua capacidade de avaliação, suas regras de vontade. Estes conjuntos organizados repousam numa atividade fundamental da vida que Dilthey chamou de "estrutura teleológica". Tal estrutura permite a classificação dos tipos de atitudes históricas, e a conceitualização do contingente, do individual. Em suma, Dilthey é claro ao insistir que o conhecimento se estabelece através da diferença com o outro; ou, então, é pela dissimilaridade entre dois conjuntos estruturados diferentemente que se pode apreender a intenção de uma vida. ( Cfr. Dilthey- "**Idées pour une psychologie descriptive et analytique**". "**Contribution à l'étude de l'individualité**." traduzidos e publicados na obra "**Le monde de l'esprit**" dois volumes ).

Buber estabelece a diferença essencial, entre os dois discursos sobre o homem. Ele contrapõe o filósofo e o psicólogo. Este também desenvolve uma análise sobre si mesmo. Porém, esta análise nos revela um "noema" abordado por uma "noesis". Os dois são, certamente correlativos, mas caracterizados por uma cisão, uma separação entre dois polos, o pólo subjetivo ( o sujeito de conhecimento, da análise ) e o pólo objetivo ( o objeto a ser considerado analisado ). Segundo Buber, a análise científica é mais um processo objetivado, isolado do contexto existencial do observador. ( Tal afirmação pode ser contestada atualmente. ) Para Buber, há uma distância, diria quase radical, entre o ser do cientista que deve ser observado e a unicidade ( totalidade ) da pessoa encarnada. Para responder ao seu estatuto de observador, ele deveria submeter-se à objetividade, a "certa" imparcialidade diante do objeto — o que indicaria mais uma ruptura entre suas duas dimensões: a do objeto a ser conhecido e a do sujeito cognoscente. Observar é patentear os traços apresentados pelo objeto, assinalar e perscrutar esses traços; é olhar o objeto sob diferentes ângulos. Parece essencial que o observador esteja isolado desses traços; o objeto não é percebido corretamente senão através dessa conduta, e a soma das características observadas no objeto não tem qualquer interferência sobre o observador. É aí que se estabelece a distinção entre a observação do psicólogo e o ato de reflexão empreendido pelo filósofo. O auto-exame que este último vai desenvolver tornar-se-á uma maneira de compreensão de "conhecimento" que denominará "conhecimento interno". "Tomar intimamente conhecimento de algo, "diz Buber", ou de um ser, significa, de modo bem amplo, conhecê-lo na sua totalidade, sem entretanto, recorrer ao mesmo tempo a abstrações que os abreviem naquilo que têm de mais concreto". ( Buber — **Elementos do Inter-humano** pág. 284 em "**Das dialogische Prinzip**. ed. 1 973 ).

Buber retoma a noção Diltheyana de "innewerden". Dilthey distingue "experiência externa" e "experiência interna". Para Dilthey, as experiências internas permitem a "apreensão" de nosso próprio conjunto psicológico ( Cfr. **Le Monde de L'Esprit** pág. 251 ) e mais adiante afirma: "Assim chega-se a compreender a individualidade no seio das circunstâncias que a acompanham e a distinguem das outras individualidades". ( idem págs. 251 – 252 ( Contribution à l'étude de l'individualité ). Cabe aqui também uma referência importante, embora breve, a um ensaio onde Buber distingue dois tipos de "conhecimento". Trata-se de **Philosophische und religiöse Weltanschauung** ( 1928 ).

"A palavra "conhecer" é empregada em dois sentidos:

1 – Na linguagem comum "conhecer" significa considerar "algo como objeto". Tal conhecimento se fundamenta no relacionamento entre sujeito e objeto (cosmovisão filosófica). 2 – Outro sentido é atribuído à palavra "conhecer" na frase bíblica: "Adão conheceu sua mulher Eva". Aqui, entende-se a relação de ser para ser, na qual acontece um efetivo conhecer de Eu e Tu e não de um sujeito que conhece um objeto. Este conhecimento dá origem à cosmovisão religiosa ( em Nachlese pág. 128 ).

Aqui Buber distingue o conhecimento do tipo Sujeito-Objeto caracterizando o que se passa entre os dois polos como "Verhältnis" ( relacionamento ) enquanto o "conhecimento de **essência para essência**" é a relação ( ontológica, existencial ) – Beziehung – entre o EU e TU. O relacionamento cognoscitivo é "considerar uma coisa como um objeto". O encontro de duas "essências" é aquela **relação de ser** que, segundo Buber, antecede o relacionamento cognoscitivo ou relação de conhecimento.

Na relação de "innewerden" não se pode tratar de um objeto que está diante de um sujeito, simples peça entre outras peças, observáveis, em suma, algo inteiramente limitado. O "innewerden", em jogo na reflexão filosófica, é um conhecimento com características diferentes. O filósofo não é observador indiferente de um processo ou de um mecanismo que busca o princípio de sua compreensão em um elemento exterior a si. E nele, **como pessoa**, diz Buber, está este princípio. E pessoa é o ser em sua relação com o ser, com o mundo e com o outro, o TU. A totalidade só é compreensível quando não existe nada além de um ser que **existe**. Este "conhecimento" como **innewerden** não será possível enquanto eu não me libertar da ordem da observação, enquanto não me tornar presença para mim mesmo. Nosso olhar sobre nós mesmos tem que renunciar ao estatuto de olhar analítico para se tornar olhar-visão. Não há que temer as trevas, pois a luz se presentificou e, pela presença de todo nosso ser, tornou-se revelação de claridade. A dualidade sujeito-objeto desaparece.

Deve-se estar atento, no entanto, a fim de não interpretar erroneamente o pensamento de Buber, sobre sua insistência a respeito da **totalidade**. A subjetividade do filósofo ao refletir sobre si mesmo, ao elaborar o exame antropológico, como diz Buber, deve estar presente. E o que afirmamos acima, “devo tornar-me presente a mim mesmo”, não significa uma mera introspecção idealista. O filósofo deve **engajar o seu “si-mesmo”** concreto. A concretude, é, por assim dizer, dupla. Na reflexão está engajado o “concreto” da existência e ainda a tarefa, o sentido da reflexão é dirigida ao engajamento concreto, pois ela é essencialmente voltada para a ação, ela é orientação, pro-jeção para a ação. Assim se vê como o discurso filosófico sobre o sentido da existência envolve uma preocupação essencialmente ética. “Aquele que estuda sem a intenção de agir” nos diz o Talmud, “melhor seria que nunca fosse criado”. Para ilustrar o sentido do conhecimento, Buber utiliza não a imagem do espetáculo em que se **contempla** de fora, um objeto, mas a imagem da iniciação em que o iniciado participa diretamente na “dança” e penetra na realidade que busca conhecer.

Como o propósito da Antropologia Filosófica é o de perscrutar o ser do homem em sua dimensão total, essa tomada de conhecimento de si mesmo evidencia-se como indispensável. Ela deve equilibrar-se à tarefa e “realizar este ato de entrada nessa dimensão única, como um ato vital, sem precauções filosóficas predeterminadas”.

O autoconhecimento é comparado, por Buber, a um ato vital, deixando entender que tal exame de si tem como finalidade atingir uma dimensão única que é a totalidade. Este ato vital denota o caráter de exigência interna do próprio questionamento. Ele é um ato vital na medida em que está em jogo a própria existência do homem questionador. Nesta tarefa são abandonados modelos teóricos, teorias e preconceitos de ordem filosófica ou outra qualquer. Tal afirmação pode indicar que este questionar, o autoconhecimento, inaugura o próprio filosofar.

Em vez de desembocar num conhecimento objetivo e seguro o homem atinge a sabedoria (chochmá). Como dissemos, o verdadeiro conhecimento não se traduz em mera contemplação, de fora, de um objeto. “Nesse campo não se chegará ao conhecimento, permanecendo na praia a contemplar as espumas das ondas” ( Das Problem... págs. 20 — 21 ). A sabedoria que encerra este “auto-exame” é uma verdadeira iniciação, “é preciso assumir riscos, é necessário jogar-se na água, é preciso nadar, alerta e com todas as forças”. Estamos longe da sólida segurança das teorias e modelos científicos que explicam a natureza do homem. Vê-se aqui a santa insegurança a “estreita aresta” que se percorre ao desenvolver este “conhecimento” de si mesmo. “... é possível vir um momento em que se pensa estar percebendo a consciência; é somente assim que nasce o exame antropológico” ( Das Problem... pág. 21 ).

O conhecimento de si não significa "posse" de si. "Enquanto alguém se possui, enquanto se "possui" como a um objeto, apreende-se, experiencia-se o que é o homem como uma coisa entre coisas". (idem)

A totalidade se manifesta, torna-se apreensível, somente quando alguém se torna apenas um ser que *existe*. A raiz para o conhecimento é a própria existência, e esta é a relação com o ser, com o mundo, com o outro.

#### 4 -- PROSPECTIVA BUBERIANA

Atualmente, segundo Buber, a problemática do homem atingiu um estado de maturidade muito significativa, uma vez que o homem é tratado como um problema filosófico independente. Trata-se de um marco na História do espírito humano, caracterizado por uma crise de amadurecimento. Esta nova situação do estudo filosófico sobre o homem é basicamente determinada por dois fatores principais. Primeiro, um fator de ordem sociológica: o declínio progressivo e inexorável das antigas formas orgânicas de vida comunitária, como, por exemplo, a família, a aldeia, a comunidade. A época caracterizada pela "Hauslosigkeit" ( falta de moradia ), deixou o homem mergulhado nas profundezas melancólicas de sua solidão. O mundo de Aristóteles veio dar ao homem uma segurança cosmológica. O homem da época moderna, privado novamente desta segurança uma vez que sua moradia foi de novo abalada profundamente, viu apresentar-se diante de si nova segurança sociológica, possibilitando-lhe íntimo vínculo com seus semelhantes.

Tais formas, no entanto, começavam a deteriorar-se, cedendo lugar a novas manifestações de comunidade como o sindicato, o partido etc. As formas que surgiram em nossa época, representando a possibilidade de um novo lugar para o homem com os seus semelhantes, "chegaram a inflamar paixões coletivas que penetraram profundamente na Vida do Homem" ( **O Problema do Homem**, pág. 60 ). Elas não conseguiram, no entanto, transmitir plenamente ao homem aquele sentimento de segurança ou confiança que havia perdido. O homem se sente só, apesar de tudo. "Mas esta solidão crescente é cada vez mais sufocada e reprimida por toda esta agitação" ( idem, pág. 60 ). Ela é, no entanto, fecunda na medida em que o silêncio provindo dela leva o homem a confrontar-se com a procura de sentido de sua existência e com a concretude às vezes áspera de sua vida.

Um segundo fator é de ordem histórico-psicológica. Trata-se da relação do homem com o produto de sua atividade, de sua ação, pelo qual o homem é, de algum modo, ultrapassado. Isto caracteriza a singularidade, segundo Buber, da crise moderna. Constata-se este fator, de início, no plano da técnica: as máquinas que o homem inventou para servi-lo subju-

ram-no. O homem é, antes, controlado e dominado por elas. O mesmo ocorre no plano econômico onde a produção e a valorização das mercadorias escapam ao controle do homem. Tal situação atinge um ponto crítico na perspectiva política, pois vemos o homem gerar "demônios que não pode dominar" ( idem, pág. 61 ).

Neste clima surgiram o que Buber chamou "tentativas de nosso tempo" quanto à abordagem da questão antropológica. Buber as qualifica somente de "tentativas" porque não chegaram a atingir a questão do homem em sua totalidade e profundidade. Tanto estas tentativas como a perspectiva da verdadeira Antropologia Filosófica foram preparadas pelo pensamento de Kierkegaard. Este encontrou na intuição de Feuerbach o terreno propício no qual poderia manifestar toda a sua profundidade e vigor. Feuerbach não soube, diz Buber, tirar todas as conseqüências de sua intuição.

Não tenciono examinar a análise que Buber faz das tentativas contemporâneas representadas por Heidegger e Scheler. Tal abordagem extrapolaria o âmbito e a finalidade deste estudo.

Pretendo agora expor, de forma sucinta, a prospectiva buberiana sobre a questão do homem, sobre a interrogação do sentido de sua existência.

Buber apresenta duas tendências de explicação do fenômeno humano ou da condição humana. De um lado, o que chamou de individualismo, e de outro, o coletivismo. Ambos resultam e são manifestações de um mesmo estado do homem: a situação de privação de uma pátria cósmica e social, causando um sentimento de angústia cósmica e vital e de disposição existencial de solidão. O homem se sente exposto, atirado na natureza como uma criança rejeitada e, enquanto indivíduo, isolado no meio do mundo dos homens.

Quanto ao individualismo, o homem corre o risco de afirmar esta situação — ele aceita este estado de exposição de isolamento, pois este representa seu ser-indivíduo. A saída do estado de desespero com que é ameaçado pelo isolamento é feita pela glorificação deste estado.

O coletivismo se baseia, de certo modo, no fracasso do individualismo. No coletivismo o homem esquivava-se do isolamento "enquadrando-se" numa "das composições massivas de grupo de nossa época". "Quanto mais essa composição é massiva, menores são as lacunas, ela é mais eficaz e a pessoa pode sentir-se libertada da privação de uma pátria, são suas duas formas: social e cósmica". Cabe lembrar aqui, que Buber qualificou as etapas pelas quais o homem passa em sua história, distinguindo-as em duas: a chamada "**Hauslosigkeit**" ( ausência de moradia ) e a "**Behaustheit**", época na qual o homem habita o mundo como se fosse sua moradia. Aqui, a angústia vital não tem mais sua razão de ser, uma vez que o

homem pode amoldar-se à vontade geral. Sua responsabilidade é absorvida pela responsabilidade coletiva.

Para Buber, a solução individualista é imprópria já que só abarca uma parte do homem. Assim, a sua fisionomia é deformada.

Por outro lado, a solução do coletivismo também é insuficiente uma vez que concebe o homem como "parte". Assim, a sua fisionomia é mascarada.

Se, no coletivo o homem se sente seguro, no fundo o isolamento do homem não é ultrapassado, o homem fica insensibilizado contra ele próprio. O vínculo do homem com o "todo", com a multidão, não é uma relação inter-humana autêntica. O homem se sente des-pessoalizado, isto é, isolado em seu "si-mesmo".

O encontro possível do homem consigo mesmo só poderá realizar-se no encontro do indivíduo com o outro. Só assim ele ultrapassa sua solidão — quando reconhecer no outro, com sua alternidade, a si mesmo. homem.

Assim Buber resume seu diagnóstico: "Apesar de todas as tentativas de revivificação, o tempo do individualismo passou. O Coletivismo, pelo contrário, está no apogeu de seu desenvolvimento, mesmo se já alguns sinais isolados indicam que as rédeas vão-se soltando. Neste ponto, o único meio para escapar é a revolta da pessoa para a libertação das relações". ( *Das Problem...* pág. 163 ). Buber sempre depositou profunda esperança no humano, ele é um pensador otimista. "Vejo subir no horizonte, com a lentidão de todos os processos que compõe a verdadeira história do homem, um grande descontentamento que não se parece com nenhum dos que se conhecem até agora. Não haverá mais insurreições, como no passado, contra um reinado de certa tendência para levar ao triunfo outras tendências: insurgir-se-á por amor da autenticidade, na realização contra a maneira falsa de realizar uma grande aspiração, a aspiração à comunidade" ( *idem*, pág. 163 ).

Este novo surgimento Buber chama de "terceira via". Trata-se de **atos de vida**. Não é, pois, tarefa restrita a um puro conhecimento intelectual ou a uma solução simplesmente ao nível teórico. Para Buber, não existe conhecimento senão vinculado à vida. Neste particular, ele enfatiza claramente a necessidade do engajamento total do homem. Este deve aspirar à sabedoria e não simplesmente ao saber. "A vida e o pensamento encontram-se dentro da mesma problemática" ( *idem*, pág. 163 ).

A proposta buberiana apresenta-se com uma ruptura da alternativa: individualismo versus coletivismo. Instruído pelas insuficiências destas duas soluções, ele repousa a sua proposta sobre a noção chave de "entre" ( *Zwischen* ).

Como o fato fundamental, ( primitivo ) da existência humana não é, nem o indivíduo enquanto tal, nem o "todos-juntos", mas é o homem-com-o-homem, é, a partir daí, que deve ser construído o autêntico "terceiro caminho".

O indivíduo é um fato da existência somente se entrar em relação com outros indivíduos; e o "todos-juntos" pode-se tornar um fato da existência humana quando constituir em unidades vivas de relação. Na relação o homem vê o outro em sua alternidade, ela implica a ultrapassagem do domínio particular de cada um, para que se possa estabelecer uma comunicação numa "esfera" que lhe seja comum. É esta a esfera do **entre**. O "entre" não é uma construção auxiliar — é o "lugar" e o suporte daquilo que se passa entre os seres humanos. A **relação** ( Beziehung ) não se situa em regiões interiores do indivíduo, ou dentro do mundo que engloba esses indivíduos, determinando-os. A relação é essencialmente a saída, a projeção de um homem em direção do outro.

"Além do subjetivo, aquém do objetivo, sobre a estreita aresta onde se encontram o EU e o TU estende-se o reino do **ENTRE**" ( idem 167 ).

É curioso notar a observação clara de Buber, de que esta esfera ainda não foi conceitualmente apreendida. "Esta esfera, que é dominada pela existência do homem enquanto homem, mas que ainda não foi conceitualmente apreendida, é chamada por mim a esfera do **entre**" ( idem pág. 165 ).

Embora nunca se referindo diretamente à questão, Buber não aceitou, pelo visto, a idéia de intencionalidade, tal como foi apresentada e desenvolvida pela Fenomenologia. Pode ser que a restrição que Buber fez baseava-se no fato de a intencionalidade estar vinculada mais precisamente ao campo cognoscitivo, sendo portanto parcial.

De fato, a intencionalidade é uma relação de transcendência, é uma projeção da consciência para fora de si, ou antes, é a própria consciência enquanto ultrapassagem abertura para além de si em direção ao outro. Ela é apelo, exigência de desarraigamento de si. Segundo nos mostra a Fenomenologia, na intencionalidade, consciência e mundo se pertencem reciprocamente. Também não é algo que se situa na consciência como "noese" ou no objeto como "noema", mas entre os dois.

Preocupado com a totalidade do humano, talvez Buber, que conhecia profundamente a obra de Husserl, Heidegger e outros fenomenólogos, tenha optado em não utilizar o conceito de intencionalidade para evitar o risco de ser mal interpretado, devendo assumir as insuficiências que tal conceito, já consagrado em como determinado contexto tem apresentado.

Por outro lado, deve-se lembrar que no âmbito do pensamento de Buber não se identifica ( embora apresente semelhanças ) totalmente com o da Fenomenologia.

Em suma, para Buber o **entre** é o ponto de partida da Antropologia Filosófica, visando à compreensão transformada da pessoa. O "objeto" central é o **homem-com-o-homem**. O **entre** ( *zwischen* ) é a condição de atualização da relação. Esta relação é um **evento** da palavra.

Em seu diagnóstico, Buber apresentou o homem, a humanidade como "doente", engolfada numa profunda crise, causada por uma ruptura que separava os homens uns dos outros e os homens do Absoluto. A volta à segurança ( "Behausheit" ), o reencontro com o verdadeiro destino que a humanidade des-cobriu para si serão assegurados ( tal é a esperança que alimenta a mensagem buberiana ) pela vida em diálogo. Buber previa uma nova tarefa que se apresentaria ao pensamento humano e aspirava à implantação de uma nova dimensão no mundo, a dimensão dialógica no homem. E, justamente essa nova tarefa, que se evidencia como um novo universo para o homem, não poderá ser realizada sem que se interogue sobre o ser pelo qual e no qual a renovação vai ser realizada: o homem. Considerado como ser de relação, uma análise filosófica profunda sobre o sentido deste "existencial" — a relação — será indispensável para a base sobre a qual poderá apoiar-se a "questão antropológica".

A antropologia buberiana é uma antropologia da participação, da responsabilidade, do engajamento, da confirmação. A procura de identificação com o próprio ser — o sentido vivido da existência como ser-ao-mundo — será saciada pela invocação originária existencial de um "Tu" que me interpela. O sujeito humano atinge o seu ser através do "dizer-Tu" ( *Dusagen* ), inter-revelado no lugar ontológico que une dois humanos que têm por ser o "dizer-Tu". Esta antropologia leva até as últimas conseqüências o "dizer-Tu" como ato ontológico-existencial do homem. Tal "palavra" não ecoa, não se empenha em mera contemplação do mundo e dos outros, mas numa atitude concreta que toma para si a transformação significativa do mundo e dos outros e, por isso mesmo, de sua própria existência. O discurso sobre o homem é simples etapa na consecução final do diálogo entre os homens. A força da palavra se revelará claramente através de sua dupla dimensão: a palavra crítica, questionadora e a palavra criadora e transformadora. Por esta palavra emergirá o sentido do homem no mundo e na história.