



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
DOUTORADO INTEGRADO EM FILOSOFIA UFPE/UFPB/UFRN

WILLAMIS APRÍGIO DE ARAÚJO

**MARTIN BUBER E O ECLIPSE DO SAGRADO NA MODERNIDADE**

Recife  
2021

WILLAMIS APRÍGIO DE ARAÚJO

**MARTIN BUBER E O ECLIPSE DO SAGRADO NA MODERNIDADE**

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da UFPB-UFPE-UFRN.

**Área de concentração:** Filosofia

**Orientador:** Prof. Dr. Junot Cornélio Matos

Recife

2021

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Valdicéa Alves Silva, CRB4-1260

A663p Araújo, Willamis Aprígio de.  
Martin buber e o eclipse do sagrado na modernidade / Willamis  
Aprígio de Araújo – 2021.  
202 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Junot Cornélio Matos.  
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2021.

Doutorado Integrado: Universidade Federal de Pernambuco, Universidade  
Federal da Paraíba e Universidade Federal do Rio Grande do Norte.  
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Buber, Martin 1878 - 1965. 3. Deus – Santidade - Religião. 4.  
Civilização moderna. 5. Plano pedagógico. I. Matos, Junot Cornélio  
(Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2021-119)

WILLAMIS APRÍGIO DE ARAÚJO

## MARTIN BUBER E O ECLIPSE DO SAGRADO NA MODERNIDADE

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.  
**Área de concentração:** Filosofia

Aprovado em: 24/05/2021.

### BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Junot Cornélio Matos (Orientador)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Profº. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (Examinador Interno)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Profº. Dr. Thiago André Moura de Aquino (Examinador Interno)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Profº. Dr. José Antônio Feitosa Apolinário (Examinador Externo)  
Universidade Federal Rural de Pernambuco

---

Profº. Dr. Nalfran Modesto Benvinda (Examinador Externo)  
Universidade Estadual de Alagoas

## AGRADECIMENTOS

No percurso deste trabalho, reconheço e agradeço a todos que destaco, pois, sem dúvida, são pessoas que ajudaram a despertar em mim um apreço incondicional pela valoração e pelo reconhecimento da alteridade.

À minha família, de modo especial, Maria de Fátima (minha mãe), Shirley (minha irmã), Ana Izabel (minha sogra), Richely, Gabryel e Sofia (meus sobrinhos) e Lucas Dantas (meu marido), que me desafiou a reconhecer a presença do transcendente que se apresentava na relação interpessoal cotidianamente.

Ao meu orientador, Junot Cornélio Matos, que sempre acreditou no desenvolvimento e na conclusão do presente trabalho doutoral, manifestando seu contentamento ao afirmar que este trabalho dispõe contribuições significativas ao pensamento filosófico.

Aos educadores, formais e informais, que, no decorrer de minha caminhada existencial, sempre foram como verdadeiros horizontes, a partir dos quais pude volver meu olhar e perceber que precisava ir além de mim.

Aos amigos e professores que tive no Instituto Salesiano de Filosofia (INSAF), pessoas que contribuíram para minha caminhada acadêmica e humana rumo às experiências concretas que tornavam manifesta uma verdadeira vida dialógica.

Ao Dr. Wagner e a enfermeira, dona Edilene, pessoas que, através do cuidado e atenção, reverberam a face do Divino no momento em que estive internado.

Ao Pe. Ricardo Sobrinho, pelo coração atento às necessidades da juventude, que me concedeu cursar algumas cadeiras no término da graduação sem a devida troca financeira e ao Pe. Cardoso, à época membro da congregação Oblatos de Maria Imaculada, que me ajudou no decorrer do curso. Estendo, também, ao Pe. Wilmar Gama e ao Pe. Arlindo. Ambos colaboraram para que eu iniciasse o curso de Filosofia, além de terem sido uns dos primeiros a me fazer perceber a presença de Deus em cada pessoa, em cada ação pura praticada.

Aos meus alunos, nas mais variadas instituições pelas quais passei, por terem possibilitado o oxigênio do compromisso pedagógico necessário à minha vida docente, à minha responsabilidade social, bem como à prática de uma espiritualidade essencialmente humanística.

Por fim, aos professores presentes na qualificação e na defesa, Junot C. Matos, Marcos Roberto, Thiago Aquino, José Apolinário e Nalfran Benvinda, pela disponibilidade e contribuição científica para conferir legitimidade à pesquisa.

O mundo em que vives, assim como ele é e nada mais, te proporciona a relação com Deus, relação que liberta a ti, bem como ao que há de divino no mundo, na medida em que a ti confiado. E a tua própria condição, aquilo mesmo que és, constitui teu acesso particular a Deus, tua particular possibilidade para Ele (BUBER, 1967, p.22).

## RESUMO

Martin Buber e o eclipse do sagrado na modernidade são uma leitura filosófica a partir do pensamento religioso buberiano, que é, além de se caracterizar como uma reflexão conceitual, um verdadeiro convite à vivência existencial de ser a ser. Ademais, propõe-se um diálogo acerca da possibilidade de se pensar o descortinamento do sagrado ante um mundo que majoritariamente foi tomado pelo *modus operandi* da tecnociência, fenômeno que imprimiu mudanças profundas na existência como um todo, inclusive na dimensão espiritual do homem. Assumindo uma metodologia hermenêutica de abordagem dos textos, este estudo busca investigar o desaparecimento de Deus no contexto de um desenvolvimento crescente de uma racionalidade científica sem precedentes, que invadiu o mundo simbólico desalojando a presença divina que se manifesta como hierofanias. Em simultâneo, a presente pesquisa pretende examinar a validade argumentativa acerca da possibilidade de reverter o acelerado processo de dessacralização do mundo, “restaurando” assim a presença do transcendente. A vida dialógica aparece como elemento fundamental para interromper esse movimento do homem de não mais perceber o mundo como um espaço sagrado. Esta vida, segundo Buber, é marcada por um mútuo envolvimento entre os seres. O homem aparece no pensamento do filósofo como um ser de relação, isto é, definido como um ser, entre os demais seres, que tem em seu estatuto ontológico uma predisposição essencial para vincular-se. Sua existência encerra um modo de ser no mundo que deseja engajar-se de forma a se comprometer com a alteridade. À medida que o homem se predispõe a viver no mundo sob o aspecto de sua condição ontológica, atualizando assim sua essência, ele atualiza a presença de Deus no mundo. Pronunciar Tu encerra um acontecimento religioso que, segundo Buber, em sua obra “Eclipse de Deus”, se expressa como a entrada do homem na realidade. Pronunciar Isso encerra a forma assumida pelo pensamento filosófico cuja dinâmica de atuação materializa-se na forma sujeito-objeto. O ato do homem de responder às exigências do cotidiano, em consonância com o seu primado ontológico, é, para Buber, uma experiência essencialmente religiosa que o possibilita se encontrar com Deus como Tu eterno. Ao dialogar com alguns representantes da filosofia moderna e contemporânea, Buber percebe que tais filosofias buscam circunscrever Deus em seus sistemas de pensamentos, atitude que corroborou com o prolongamento do eclipse divino. Deus, ora é reduzido à ideia que o homem faz dele, ora é condicionado aos devaneios da subjetividade. O pensamento filosófico e religioso de Buber reconhece a relação com os Tus individualizados como momento preparatório do encontro supremo. Como forma de “resgatar” Deus das malhas do tempo linear, não mítico, e encontra-se novamente com Ele, Buber, exorta ao homem assumir o caminho que lhe é próprio,

fazendo de cada ação sua um ato de acolhimento da criação divina: eis que na apresentação de seu pensamento religioso nos é apresentada uma espiritualidade essencialmente humanística a qual encontra fundamento em sua fenomenologia da palavra.

Palavras-chave: Martin Buber; vida dialógica; sagrado; modernidade; tecnociência.

## ABSTRACT

"Martin Buber and the eclipse of the sacred in modernity" is a philosophical reading from Buberian religious thought, which besides being characterized as a conceptual reflection is a true invitation to the existential experience of being to be. Moreover, it proposes to be a dialogue about the possibility of thinking about the unveiling of the sacred before a world that was mostly taken by the *modus operandi* of technoscience, a phenomenon that imprinted profound changes in existence as a whole, including in the spiritual dimension of man. Assuming a hermeneutic methodology of the author's whole work, this study seeks to investigate the disappearance of God in the context of a growing development of an unprecedented scientific rationality, which invaded the symbolic world dislodging the divine presence that manifests itself as hierophanias. At the same time, the present study aims to draw attention to the possibility of reversing the accelerated process of desacralization of the world, restoring thus the presence of the transcendent. Dialogical life seems to be a fundamental element to interrupt this man movement of no longer perceiving the world as a sacred space. This life, according to Buber, is marked by mutual involvement between beings. Man appears in the philosopher's thought as a being of relationship, that is, it is defined as a being, among other beings, which has in its ontological status an essential predisposition to bind. Its existence encloses a way of being in the world that wishes to engage in a way that commits itself to otherness. As man is predisposed to live in the world under the aspect of his ontological condition, thus updating his essence, he updates God's presence in the world. Pronouncing You closes a religious event, which according to Buber expresses itself as the entrance of man into reality. To pronounce This ends the form assumed by philosophical thought whose dynamics of action materialize in the subject-object form. The man act of responding the demands of everyday life in line with his ontological primacy is for Buber an essentially religious experience that enables him to meet God as eternal You. Buber when dialoguing with some representatives of modern and contemporary philosophy realizes that such philosophies seek to circumscribe God in his systems of thoughts, an attitude that corroborated with the prolongation of the divine eclipse. God, sometimes is reduced to the idea that man makes of him, sometimes is conditioned to the reveries of subjectivity. Buber's philosophical and religious thought recognizes the relationship with the individualized You as a preparatory moment of the supreme encounter. As a way of "rescuing" God from the meshes of linear, non-mythical time, and meets again with Him, Buber, exhorts man to take his own path, making every action his own an act of acceptance of divine creation: behold, in

the presentation of his religious thought we are presented with an essentially humanistic spirituality which finds foundation in his phenomenology of the word.

Keywords: Martin Buber; dialogical life; sacred; modernity; technoscience.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>2</b>	<b>O ADVENTO DA MODERNIDADE E O OCULTAMENTO DO SAGRADO .....</b>	<b>34</b>
2.1	UMA BREVE COMPREENSÃO DA “PROPOSTA” DA RACIONALIDADE CIENTÍFICA.....	37
2.2	A TECNOCIÊNCIA E SUA AÇÃO CIVILIZATÓRIA .....	44
2.3	A TECNOCIÊNCIA E O MUNDO NATURAL REDUZIDO À CONDIÇÃO DE OBJETO .....	58
2.4	O MUNDO SAGRADO E O DESSACRALIZADO: QUAL O LUGAR DO TRANSCENDENTE (ABSOLUTO)? .....	63
2.5	UM BREVE CAMINHAR DA FILOSOFIA BUBERIANA PELAS FILOSOFIAS QUE PENSAM DEUS .....	72
2.6	A FILOSOFIA E O OCULTAMENTO DO SAGRADO .....	84
2.7	MARTIN BUBER, RELIGIÃO E FILOSOFIA .....	91
<b>3</b>	<b>O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE MARTIN BUBER E O “DESAPARECIMENTO DE DEUS” .....</b>	<b>103</b>
3.1	FILOSOFIA DO DIÁLOGO DE MARTIN BUBER .....	113
3.2	EU-ISSO: fundamento monológico do relacionamento .....	124
3.3	A PRESENÇA: um pressentimento da eternidade .....	131
3.4	TU ETERNO: o aspecto relacional de Deus .....	141
<b>4</b>	<b>A METÁFORA DO GOLEM E O CRESCIMENTO PROGRESSIVO DO MUNDO DO ISSO.....</b>	<b>148</b>
4.1	A PALAVRA PRISIONEIRA AO MUNDO DO ISSO E A RESPONSABILIDADE DO HOMEM ANTE O ENCARCERAMENTO.....	154
4.2	A RELAÇÃO HOMEM-DEUS-MUNDO .....	162
4.3	A RELAÇÃO EU-TU COMO FILIGRANA QUE TERCE A RELAÇÃO COM O TU ETERNO .....	173
4.4	UM CAMINHAR HUMANÍSTICO EM DIREÇÃO AO DESCORTINAMENTO DA PRESENÇA DO SAGRADO E DO ROMPIMENTO “DO SEU” SILÊNCIO .....	179

<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>186</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>198</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Todo conhecimento produzido deve, necessariamente, oferecer-se como caminho de reflexão, ora sobre o tempo passado, ora sobre o momento atual. Refletir sobre o que foi e o que está sendo visa prospectar o que pode vir a ser. No nosso caso, a reflexão que iremos propor, a partir do pensamento filosófico e religioso de Martin Buber, visa algo “novo” como forma de superação do presente momento cultural. Assim, como Buber, pensamos que o homem<sup>1</sup>, como condição de extinguir o crescente esvaziamento existencial presente em todas as dimensões da vida, inclusive na espiritual, deve vir a ser de novo, com mais vigor, o que nunca deixou de ser: ser de relação. Buber, ao refletir sobre a situação do homem contemporâneo, encontra na origem da constituição do ser humano (na relação) uma saída para superar o momento atual e voltarmos a nos encontrar com nossa essência. Nesse sentido, seu pensamento parte da nostalgia de nossa essencialidade como forma de propor um retorno à origem do que verdadeiramente somos, no intento de nos desvencilharmos de um existir sem sentido.

Sidekum, na medida em que interpreta o momento atual da sociedade, expõe a principal intenção do pensamento buberiano: “A sociedade atual vive uma verdadeira nostalgia e uma ausência do verdadeiro humano, as dimensões originárias da existência humana são muitas vezes esquecidas, por isso a mensagem de Buber quer reconduzir o homem à uma existência autêntica” (1979, p.12). Segundo Von Zuben:

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 realizada e não uma simples volta ao passado distante em uma postura de mero saudosismo romântico. A afirmação do humano não é um projeto de análises objetivas, exatas, infalíveis, mas sim um projeto que envolve o risco supremo da própria situação humana da reflexão (2004, p.10).

Assim, as reflexões hodiernas sobre o homem atual, em geral, acompanham a metodologia assumida pela ciência na modernidade. Com o objetivo de lograr êxito, faz-se – à luz de análises objetivas sobre a realidade, por vezes centradas na economia, na política, na crise da religiosidade, na politização do poder judiciário, no sistema neoliberal e capitalista – um diagnóstico do tempo presente. Buber, de forma bastante singular, percebe o existir

---

<sup>1</sup> Buber emprega o termo “homem” para referir-se à espécie, não ao gênero. Reconhecemos que o conceito em questão desperta várias discussões, as quais consideramos de suma importância, no que tange ao gênero. Ademais, temos ciência da importância de sua evolução no âmbito da pesquisa, porém optamos por manter o termo em tela como forma de não incorremos em desacordos conceituais e epistemológicos.

humano como fonte originária dos problemas sociais, políticos, econômicos e religiosos. Portanto, centra seus esforços na dimensão inter-humana do homem. Pensa ser ela a fonte para entendermos os diversos fenômenos presentes na vida contemporânea, inclusive o suposto desaparecimento de Deus do mundo humano.

Quem buscar, por meio da filosofia buberiana, saber o que Deus é em si, se deparará com uma categórica impossibilidade. Não é essa a intensão de suas reflexões. Segundo Zuben, a investigação buberiana sobre a realidade divina é de outra ordem. Assim, ao interpretar o pensamento de Buber, temos que:

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. Criação, Revelação e Redenção. Estes três termos encerram o núcleo da interpretação buberiana da palavra de Deus que é o símbolo do encontro dialógico (2004, p.151).

À maneira buberiana, com o presente estudo, buscamos nos debruçar sobre a situação atual do homem em relação à crescente tecnificação da vida. Não assumimos aqui uma demonização dos meios tecnológicos inaugurados pela ciência moderna, mas uma reorganização dos mesmos no âmbito da existência em geral. É preciso não submeter a vida à lógica de atuação tecnocientífica. Não se pode desenvolver-se de uma forma plenamente humana e espiritual tendo como primado o método relacional que a ciência exerce na relação com o mundo, sob a condição de não mais o percebermos como a morada de Deus. A fatídica “percepção” da não presença Divina no mundo foi, sem dúvida, uma de nossas principais inquietações, sendo ela responsável pela origem de nosso desejo de investigar o fenômeno que se arvora na cultura Ocidental contemporânea: o eclipsamento de Deus.

Deste modo, o presente estudo filosófico caracteriza-se por uma investigação que sintetiza nossas inquietações ocorridas já há algum tempo, notadamente após termos, na ocasião dos estudos do mestrado, entrado em contato com o pensamento buberiano na obra “*Eclipse de Deus*”. Na presente obra, Buber buscou denunciar a pretensão de alguns representantes do pensamento moderno de tornar Deus irreal. Soma-se ao conhecimento e aos estudos da literatura em questão, práticas e posturas existenciais de pessoas do nosso convívio, diuturno, que se autoproclamam religiosas, porém, na maioria das vezes, não são capazes de reconhecer os seres com os quais coabitam o espaço-tempo do mundo como uma alteridade inalienável. Após termos contato com o pensamento de Buber, aprendemos que uma atitude religiosa verdadeiramente encarnada tem como imperativo o ato de

responsabilizar-se com o outro. Assim, importa aqui deixar claro o que Buber pensa sobre o conceito, a saber: “O conceito de responsabilidade precisa ser recambiado, do campo da ética especializada, de um ‘dever’ que flutua livremente no ar, para o domínio da vida vivida. Responsabilidade genuína só existe onde existe o responder verdadeiro” (2007a, p.49).

Ao constatarmos que esta atitude se encontra escassa no tempo presente, buscamos refletir sobre as discussões propostas pelo filósofo como forma de verificar, discutir e propor soluções ao fenômeno. As discussões decorrentes dessas inquietações buscam investigar possíveis mudanças históricas, sociais e epistemológicas que concorreram para a mudança antropológica do ser do homem frente ao mundo. As mudanças operadas no ser do homem reverberaram em uma emergente ausência da responsabilidade genuína. Essa ausência é a marca do cortinar do Divino na modernidade.

Dessa maneira, os estudos buberiano nos fizeram entrar em contato com um pensador essencialmente preocupado com o transcurso da história, com ênfase na questão da existência. Esse contato vigorou em nosso ser um desejo de refletir sobre a relação Homem-Deus-Mundo no contexto de um pós-desenvolvimento da ciência como meio de atuação no mundo moderno. Reconhecemos a atualidade do pensamento de Buber, de forma bem particular, na medida em que nos percebemos sob a posse de uma profunda nostalgia de nosso tempo de criança, quando no final da tarde íamos brincar com nossos amigos na frente de casa e, entre uma brincadeira e outra, sentíamos atraídos pelo desejo incessante de relação, de encontro. No presente momento cultural quase já não é possível reavivar esse desejo: as crianças na atualidade se encontram aprisionadas pelos diversos aparelhos eletroeletrônicos. As trocas inter-humanas, importantes no desenvolvimento pessoal e da coletividade, vêm sendo substituídas pelo ficcionismo relacional dos jogos on-line interativos.

Hoje, na era tecnológica, da crescente robotização das relações, mais do que nunca a mensagem buberiana ganha notoriedade. Assim, nos filiamos à compreensão de Zuben sobre o abarcar e a atualidade do pensamento de Buber, em que:

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 (2003, p.183).

Ao percebermos que nos dias atuais estamos vivendo uma crescente prática existencial anti-afirmativa, quanto ao reconhecimento e à afirmação das diferenças, e associar a tais

práticas um caminhar da humanidade na direção contrária do que compreendemos como Deus (transcendência absoluta que se torna presente ao homem na medida em que este, em sua ação particular, abraça a parte que lhe cabe da criação e se envolve com ela como alguém que ele diz Tu), fomos ficando incomodados ao ponto de pensarmos em um projeto de pesquisa em filosofia ao nível doutoral como forma de aferirmos o problema, mas também como forma de propor possíveis caminhos de saída. Para tanto, resolvemos estabelecer uma metodologia de pesquisa que pudesse dar conta de nossa empreitada filosófica. Assim, iniciamos com a seleção do projeto de pesquisa, isto é, “os procedimentos para a pesquisa que abrangem desde suposições amplas até métodos detalhados de coleta e de análise dos dados” (CRESWELL, 2010, p.25). Como movimento primeiro, antes da seleção do projeto, buscamos fazer um levantamento do estado da arte nas diversas plataformas de pesquisa (Sucupira, banco de dissertações e teses da Capes), como forma de verificar o que já tinha sido escrito acerca da problemática em questão.

Importa dizer, como forma de esclarecer a natureza da pesquisa, que se trata de um estudo teórico-filosófico e bibliográfico. A partir do método qualitativo de pesquisa<sup>2</sup>, com ênfase na proposta de uma hermenêutica sobre o pensamento buberiano, o qual se apresenta como uma fenomenologia da relação, objetivamos entender e descrever o emergente fenômeno do desaparecimento de Deus. Após elaborarmos uma revisão da literatura, como forma de melhor explorar o objeto de estudo em questão, assumimos a teoria de Buber como base epistemológica e, em simultâneo, acerca da existência do homem pensado como ser de relação e de Deus como um Tu eterno. Desse modo, Creswell nos ensina que: “Um componente da revisão da literatura é determinar quais teorias podem ser utilizadas para explorar as questões em um estudo acadêmico” (2010, p.76). Por fim, tomamos como hipótese a ser averiguada o exponencial crescimento das relações ao nível sujeito-objeto, como uma atitude existencial do homem que concorre para a dessacralização do mundo físico e, concomitantemente, para o desaparecimento do Divino.

Como estratégia para chegarmos à elaboração do texto final, fichamos os principais conceitos após a leitura de diversas obras de Buber e comentadores, bem como dos demais pensadores que, de uma forma própria, versam sobre nosso objeto de pesquisa. Redigimos textos preliminares, sempre priorizando o diálogo no embate com o contraditório, e buscamos

---

2 Segundo Creswell: “A pesquisa qualitativa é um meio para explorar e para entender o significado que os indivíduos ou grupos atribuem a um problema social ou humano. O processo de pesquisa envolve as questões e os procedimentos que emergem, os dados tipicamente coletados no ambiente do participante, a análise dos dados indubitavelmente construída a partir das particularidades para os temas gerais e as interpretações feitas pelo pesquisador acerca do significado dos dados” (2010, p.26).

nos manter focados no contexto sociocultural oriundo da modernidade, especificamente no solo do Ocidente, como forma de traçar uma linha divisória espaço-temporal acerca da problemática orientadora desta pesquisa. Assim, prosseguimos nossa investigação em conformidade com o que se ocupa a fenomenologia, isto é, “com os modos pelos quais as coisas aparecem ou se manifestam para nós, com a forma e estrutura da manifestação” (CERBONE, 2014, p.20).

Portanto, objetivamos refletir sobre a influência da emergente tecnociência no mundo, como um novo paradigma que se inscreveu em todas as dimensões da existência, inclusive na espiritual. O *modus operandi* da relação tecnocientífica, enquanto paradigma hegemônico e orientador das ações humanas, em nosso entendimento, concorreu para o eclipse do divino. Por sua vez, o método científico, como forma de ser do homem ante a alteridade, foi tematizado no corpo do nosso estudo como um fenômeno que modificou profundamente a sua condição de Ser no mundo e, conseqüentemente, a relação com o sagrado. Na medida em que o dizer Tu é preterido na relação deste homem com as diversas formas de alteridades, a presença de Deus no mundo se encontra sob um crescente eclipsar. Entramos em contato como esse modo de atuação da existência humana não somente por meio da literatura que tivemos contato, mas a partir de nossa própria experiência existencial no decorrer de nossa formação humana e acadêmica.

Desde que iniciamos nossa trajetória de inserção religiosa, seja quando demos nossos primeiros passos na igreja do Morro da Conceição, seja quando entramos no seminário, na congregação religiosa Oblatos de Maria Imaculada, a reflexão sobre Deus sempre nos chamou atenção. Porém, somente após termos entrado em contato com a filosofia, a sociologia e a antropologia, no momento dos nossos estudos na Faculdade, que pudemos mergulhar nessa seara de uma forma mais “profunda” (conceitual). Aqui se faz necessário expor nossa compreensão acerca de o que chamamos de Deus, indo ao encontro do pensamento de Sidekum: “Deus não é uma realidade abstrata, mas presença vivida na transcendência da relação intersubjetiva” (1979, p.78).

Certamente, as filosofias modernas e contemporâneas, as obras de Martin Buber, as leituras dos contos hassídicos<sup>3</sup>, bem como de alguns mitos judaicos, são os principais vieses

---

3 Na obra “Aspectos do Hassidismo”, Buber, ao apresentar sua visão sobre o Hassidismo e o homem do Ocidente, afirma que: “O traço mais importante do Hassidismo é hoje, como antigamente, a tendência enérgica, que se manifesta tanto na existência pessoal quanto na da comunidade, de vencer cada vez mais a separação fundamental entre o sagrado e o profano. Esta divisão encontra-se na base de toda religião. Em toda parte, da massa de coisas, de qualidades e ações do domínio geral, levanta-se e separa-se o que é consagrado para formar em seu conjunto um santuário fechado diante do qual o elemento profano, difuso, deve deter-se sem entrar..... No

que influenciaram nossos estudos; alimentando a busca por ler, escrever, refletir e debater sobre questões relacionadas à presença da transcendência no mundo físico. Sensibilizado com as reflexões oriundas dessas matrizes conceituais, bem como pela postura existencial do homem hodierno ante o mundo e aos diferentes seres que o compõe, resolvemos investigar quais elementos concorreram para que se inicia uma dessacralização do mundo na modernidade, ao ponto de alguns pensadores oriundos desse período e dos tempos atuais já não mais reconhecerem a existência da presença divina em nosso meio, chegando a proclamar que “Deus está morto”, como assim fez Nietzsche.

Sob o olhar da Filosofia do diálogo de Buber, assentamos nosso horizonte hermenêutico. Importa afirmar que, trata-se de uma pesquisa de natureza teórico-filosófica bibliográfica. A partir de uma ontologia da relação, com vistas a uma antropologia do inter-humano, buscamos vislumbrar a possibilidade de interromper o fenômeno do eclipsar do Divino. À luz do primado existencial do dizer Tu, buscamos uma nova forma de compreensão do transcendente. Assim, aproximamo-nos da interpretação de Sidekum quanto ele, ao interpretar o pensamento buberiano, afirma que: “Toda relação intersubjetiva está envolta pela presença do Tu eterno. Este Tu eterno é a plenitude da relação a tal ponto se estende esta relação, em Buber, que existe uma fala do homem com Deus. Esta linguagem se realiza na existência do homem” (1979, p.77).

Os atos de dizer Tu e Isso são dois existenciais, os quais traduzem o agir humano frente ao mundo, isto é, são duas formas cuja existência se desenrola ao mesmo tempo que exerce uma diferença no estatuto ontológico do outro. Ao efetivar o primeiro, o homem responde ao ser que está no face a face, apresentando-se como alguém que tem algo a ver com Ele. Nessa relação, a alteridade é reconhecida e afirmada, o outro é visto como pessoa, inominável, indescritível. Não obstante, ao pronunciar o segundo, o outro é visto como um ele

---

mundo messiânico, tudo será santo. Esta tendência obtém no Hassidismo um remate tão realista quanto possível. O que é profano não é mais olhado doravante senão como um estágio preparatório do sagrado: é aquilo que ainda não foi consagrado. Mas a vida humana destina-se a ser santificada em toda sua estrutura natural, isto é, conforme a Criação. ‘Deus reside lá onde o deixam entrar’, afirma um ditado hassídico; a santificação do homem não significa nada mais exceto esta porta que se abre a Deus. No fundo, o sagrado não está no nosso mundo senão naquilo que está aberto à transcendência, como o profano não é senão aquilo que aí ainda se encontra fechado a ela; santificar, é abrir-lhe o que está fechado” (1971, p.84-86). Buber, em uma ocasião anterior, na obra “Histórias do Rabi”, buscou esclarecer a influência do Hassidismo enquanto um movimento espiritual. Ele disse que: “o movimento hassídico provocou, tanto nos seus adeptos intelectuais como nas criaturas “simples”, uma alegria no mundo como ele é, na vida como ela é, em cada hora da vida no mundo, como é essa hora.... o hassidismo mostrou ao indivíduo, partindo de cada tentação, até mesmo de cada pecado, o caminho para Deus, “que vive com eles no meio de suas impurezas”.... chegou a eliminar efetivamente o muro que dividia o sagrado e o profano, ensinando a executar toda ação profana como santificada. Sem resvalar para o panteísmo, 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” (1967, p.21).

ou ela qualquer, experienciável e descritível à luz de um eu egótico<sup>4</sup>. A primeira relação é fundamentada na relação de ser a ser, ao passo que a segunda, na relação sujeito-objeto. Uma existência unicamente efetivada sob o domínio do Isso é reconhecida em nossos estudos como uma barreira que, erguida entre o homem e o mundo, nos impede de reconhecer a presença atemporal do absoluto.

Destarte, é importante apresentarmos as principais características do mundo do Tu segundo Buber: “imediatez, reciprocidade, presença, totalidade, incoerência no espaço e no tempo, a fugacidade e a inobjetivação” (2004, p.41). Ademais, a relação dialógica, ao seu próprio modo, as tem como condição.

É importante salientar a dinamicidade da relação Tu e Isso quanto à alternância, bem como à intrínseca ligação. Assim, segundo Buber, “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 em uma profunda dualidade” (2004, p.63).

Tendo o crescente domínio do Isso no mundo da cultura como primado de nossas preocupações, isto é, a crescente postura humana de utilização e experiência objetivante diante das relações inter-humanas e do mundo, então majoritárias atitudes que efetivamos nosso existir em relação às coisas e os seres em geral, observamos que houve um aumento da distância entre o homem e Deus, o que fez aquele se encontrar em estado de surdez em relação a Este. Assim, buscamos volver nosso olhar na tentativa de melhor compreendermos o fenômeno do silêncio do transcendente, notadamente tendo como *telos* legar uma “saída” para o vazio em que grande maioria do existir humano se transformou.

As relações entre humanos e destes com o mundo, a nosso ver, não podem ser tomadas por inteiras aos moldes de uma postura eminentemente técnica, sob o risco de danos irreparáveis de cunho existencial, antropológico e religioso (espiritualidade encarnada, comprometida com a existência). Assim, Carvalho nos alerta que, “embora as relações com as coisas e até muitas relações humanas dependam da técnica, não se pode reduzir as relações as suas regras, pois os efeitos serão ruins” (2017, p. 252). Viver no mundo e manter uma relação com os seres, olhando tudo a partir da lente da técnica, sob a métrica de uma relação sujeito-objeto, coloca toda a existência na iminência de esvair-se.

---

4 Buber diz que: “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” (2004, p.93-94).

No que concerne ao humano enquanto ser de relação, a técnica apenas aparece como uma parte do caminho, não podendo ser sustentáculo para todo ele, sob o prejuízo de sermos transformados em um amontoado de coisas, sem o reconhecimento da multiplicidade de etnias, de gêneros e de raças, enfim, sem o reconhecimento da singularidade dos rostos.

As relações humanas, na atualidade, refletem uma profunda letargia no tocante ao reconhecimento e à afirmação da alteridade, e de forma local e global. Embora o tempo presente se caracterize por uma emergente globalização, é notória a assimetria existente de uma cultura em relação à outra, bem como a afirmação de uma em detrimento da outra. Também convém salientar que os encontros inter-humanos são mediatizados por aplicativos de relacionamentos, redes sociais (*Instagram, Facebook, Whatsapp* [...]) dando uma sensação de que não estamos sozinhos e de que sempre tem alguém que curte o que dizemos, pensamos e fazemos. Portanto, a multiplicidade de pessoas, por vezes, mascara a efemeridade das relações.

A “presença” de Deus apenas nos é possível à medida que fazemos uso de dogmas religiosos para expressarmos visões idiossincráticas acerca de um determinado tema, ou seja, quase não percebemos no entrelaçar das relações. O falar Dele parece desfrutar de uma maior importância e, portanto, ser priorizado em relação ao falar com Ele. No que diz respeito a isto, Raschietti afirma que:

Nos dias de hoje, fala-se demais sobre Deus. Talvez isso ocorra para preencher o vazio existencial que tomou posse do homem e da mulher pós-modernos, que seguraram nas mãos a última novidade tecnológica em matéria de comunicações, têm um elenco invejável de amigos nos *sites* de relacionamentos, mas são incapazes de encarar o espelho para não ver os grilhões do efêmero que lhes tiram a liberdade. Assim, no balanço de uma existência bipolar em luta constante entre o ter (cada vez mais) e o ser (autêntico), buscam algo que lhes dê segurança e tagarelam para exorcizar o silêncio de uma vida vazia. E, falando sobre Deus, esquecem a realidade mais importante, mas também mais difícil: falar com Ele (2013, p. 5-6).

Logo, há um crescente caminhar da humanidade para negar a alteridade no contexto hodierno, para não reconhecer a singularidade e a unicidade como valores absolutos que legitimam as relações entre humanos. Sob o escrutínio de nossa reflexão acerca do tempo presente, essa caminhada, no presente estudo, aparece como responsável por modificar a relação Homem-Deus. Assim, reconhecemos essa jornada como sendo orientada por passos dados em direção ao aumento exponencial do eclipse do Divino.

Além do mais, a modernidade foi uma terra fértil para o desenvolvimento da racionalidade científica. Sob a roupagem tecnocientífica, a racionalidade se impôs como um método quantificador e matematizante frente à realidade. A roupagem tecnocientífica da

racionalidade moderna, a nosso ver, impõe-se como ação civilizatória e, por conseguinte, se inscreve no mundo da cultura e lhe emprega marcas profundas, vistas como dominação no âmbito da esfera social, econômica, material e espiritual do homem. Com isso, “a separação entre Deus, o homem e a natureza é um primeiro traço constitutivo dessa racionalidade” (AUGUSTO, 1989, p. 248).

A racionalidade científica<sup>5</sup>, no que tange o sentido no trato com o conhecimento em relação a Deus, materializou-se em grande parte do pensamento filosófico moderno, notadamente naqueles que buscaram transformar Deus em um tema do pensamento (Hegel, Feuerbach, Kant, Heidegger, Nietzsche, Sartre...), os quais, cada um a seu modo, ora buscaram reduzir o sagrado à condição de pura transcendência, ora condicioná-lo à pura imanência. Ambos os movimentos concorrem para não percebermos Deus como Alguém que mantém uma relação direta e pessoal com o homem, não sendo Ele para nós, portanto, um parceiro no diálogo. À medida que nos colocamos excessivamente frente ao mundo, sob o crivo da ótica e do método científico (relação sujeito-objeto) de atuação na natureza e na existência como um todo, fazemos uso do mundo ao invés de nos encontrarmos com ele. Na utilização do mundo, subjaz o não reconhecimento de Deus como um parceiro dialógico<sup>6</sup>. Na

---

5 Quando afirmamos que a racionalidade científica, no contexto da modernidade, materializou-se no pensamento filosófico moderno, queremos dizer que a relação destas filosofias com o sentido do divino, em certa medida, assumiu a mesma separação entre Deus, homem e natureza que se encontra presente no advento da racionalidade moderna. Assim, Deus aparece nessas filosofias sob dois aspectos, quais sejam: ou como ideia da razão ou como fruto da subjetividade. Quase já não é visto como Alguém que podemos dizer Tu. Ademais, a dimensão simbólica do mundo, para algumas dessas filosofias, já não mais é vista como manifestação das hierofanias. Por fim, importa dizer que em hipótese alguma, no transcorrer da nossa escrita, buscaremos assemelhar a racionalidade científica à racionalidade filosófica. Reconhecemos que a ciência moderna se desenvolveu por distinção em relação à filosofia, reivindicando e adquirindo estatuto epistemológico próprio. Quando relacionamos ambas racionalidades (científica e filosófica) nos reportamos à forma de pensar Deus, qual seja: desinstalando-O do mundo humano por não ser capaz de percebê-Lo como presente na relação Homem-Mundo.

6 Compreender Deus como um parceiro dialógico é compreendê-lo como Alguém a quem dizemos Tu. Ao pronunciar Tu, a presença divina é atualizada no mundo como relação. Posto isto, “o que Buber chama de dialógico não é apenas o relacionamento dos homens entre si, mas é o seu comportamento, a sua atitude um-para-com-o-outro, cujo elemento mais importante é a reciprocidade da ação interior. Em uma situação dialógica, o homem que está face a mim nunca pode ser meu objeto; eu tenho algo a ver com ele” (BUBER, 2007a, p.8). Na mesma obra, mais adiante, Buber nos apresenta outras formas de diálogo, compreendendo que “existe também o diálogo que não é diálogo enquanto forma de vida, isto é que tem aparência de um diálogo, mas não a sua essência. Aliás, parece, às vezes, que esta última espécie é a única que ainda existe. Conheço três espécie de diálogo: o autêntico – não importa se falado ou silencioso – onde cada um dos participantes tem de fato em mente o outro ou os outros na sua presença e no seu modo de ser e a eles volta com a intenção de estabelecer entre eles e si próprio uma reciprocidade viva; o diálogo técnico, que é movido unicamente pela necessidade de um entendimento objetivo; e o monólogo disfarçado de diálogo, onde dois ou mais homens, reunidos num local, falam, cada um consigo mesmo.... Como eu disse, a primeira espécie de diálogo tornou-se rara; onde ela surge, por mais “não espiritual” que seja sua forma, traz o testemunho da perpetuação da substância orgânica do espírito humano. A segunda espécie faz parte dos seus bens essenciais e inalienáveis da “existência moderna”, embora o diálogo verdadeiro ainda aqui se esconda em toda espécie de rincões e surja ocasionalmente, de uma forma inconveniente; mas frequentemente tolerado com arrogância do que realmente escandalizando, aparece talvez na tonalidade da voz de um condutor de trem, no olhar de uma velha vendedora de jornais, no sorriso do

percepção de Deus como tal, em nosso estudo, subjaz nosso esforço conceitual de propor ler o atual movimento histórico-cultural, oriundo da modernidade, à luz do pensamento religioso de Martin Buber.

Nosso tempo, como nenhum outro, foi profundamente afetado pelo desenvolvimento científico. A racionalidade aqui desenvolvida instaurou uma crescente dessacralização, chegando ao ponto de proclamarmos, devido à aparente ausência de valores absolutos orientadores do agir humano, a “morte de Deus”. Colocamos em seu lugar novos absolutos, cujas certificações se encontram ora na crença exacerbada de uma razão autônoma, ora na crença desenfreada de uma subjetividade solipsista. Para tanto, o presente estudo doutoral se coloca defronte a um desafio, ao mesmo tempo que se justifica por este: compreender os motivos que concorreram para edificar um ‘eclipsamento do divino’ na modernidade e nos dias atuais, situando, em simultâneo, as possíveis críticas em torno desses motivos, bem como possibilidades e caminhos a uma restituição de Sua Presença (interromper o fenômeno do eclipse).

Assim, buscamos, como forma de melhor lançar luzes ao fenômeno histórico-cultural que prescindiu Deus do mundo como fonte de sentido, refletir sobre a influência da ação civilizatória da tecnociência no mundo moderno, buscando denunciar e propor um caminho para superarmos a hegemonia do mundo do Isso em relação ao dizer Tu, da prioridade da relação a partir do *modus operandi* sujeito-objeto em detrimento da relação de ser a ser. Nesse sentido, nossa investigação e contribuição filosóficas assumem o primado dialógico como fio condutor, não por acaso, mas por entender, assim como Buber, que o transcendente habita o mundo físico com Tu atemporal. Por conseguinte, acreditamos ser possível encontrar-se com Ele à medida que reconhecemos e afirmamos a alteridade do outro.

Buber guarda uma íntima relação com a temática, pois, seu pensamento filosófico e religioso concorre para reavivar o sentido da relação no mundo, buscando nos livrar de uma existência descomprometida e efêmera. Não menos importante, propõe-se a refletir sobre nuances do pensamento filosófico da modernidade, especificamente aquelas que concorreram

---

limpador de chaminés. E a terceira... Um debate, no qual os pensamentos não são expressos da forma em que existiam na mente mas que, no ato de falar, são tão aguçados que podem acertar o ponto mais sensível e isto sem se considerar os indivíduos com quem se fala como pessoas presentes; uma conversação, que não é determinada nem pela necessidade de comunicar algo, nem por aquela de aprender algo, nem de influenciar alguém, nem de entrar em contato com alguém, mas é determinada unicamente pelo desejo de ver confirmada a própria autoconfiança, decifrando no outro a impressão deixada, ou tê-la reforçada quando vacilante; uma conversação amistosa, na qual cada um se vê a si próprio como absoluto e legítimo e ao outro como relativizado e questionável; um colóquio amoroso, em que tanto um parceiro quanto o outro se regozija no esplendor da própria alma e na sua vivência preciosa: — que submundo de fantasmas sem rosto!” (2007a, p.53-54).

para ‘tornar Deus não real’, haja vista o esforço empreendido à luz da razão como único meio de acesso a Ele.

Uma palavra é necessária para justificar o porquê da interlocução com Buber como forma de refletir o problema do “ocultamento” da presença do sagrado no mundo moderno. Dentre os filósofos que estudamos ao longo de nossa caminhada intelectual, notadamente acerca do debruçar-se sobre Deus, ele foi aquele que, além de desafiar nossa compreensão, leitura e síntese conceitual, melhor, a nosso ver, entendeu o divino como uma realidade relacional e, portanto, não dogmática. Nesta seara, Parreira disserta que:

o predomínio do tema divino no pensamento de Buber não significa a intenção de um ensinamento ou doutrina; antes de tudo, indica um caminho que propicia ao homem distanciado de sua essência originária um retorno a si mesmo, no encontro com o outro tomado como Tu e, conseqüentemente, no encontro com o sagrado (2016, p.111).

O pensamento em tela expressa a forma conceitual pela qual fomos nos deixando ser conduzidos em nosso estudo, bem como a finalidade que objetamos: retornarmos à nossa condição humana originária, isto é, ser de relação, aberto às diferenças e responsável pela afirmação das mesmas; como forma de reconhecer, em cada Tu individualizado, a presença do Tu atemporal.

Nossa opção conceitual de Buber como interlocutor em hipótese alguma tem a pretensão de fazer uma exegese profunda de seu pensamento, no sentido de que não é nosso objetivo percorrer um caminho puramente conceitual em direção à ortodoxia de suas preocupações filosóficas, porém, de forma não ortodoxa, não deixamos de apresentá-las. Não por acaso, todas as vezes que dialogamos com sua contribuição conceitual para enfrentar nossa questão principal – o “eclipsamento” de Deus do mundo moderno – não nos atemos apenas às questões enfrentadas por Buber. Mas ousamos enfrentar nossas próprias questões, com ênfase nos problemas atuais em relação à vida dialógica.

Nesse sentido, ao dialogar com ele à luz de “nossos” problemas, históricos, culturais e epistemológicos e, portanto, nos certificar que essa forma de interpretação do seu pensamento é possível, tornar-se claro para nós a atemporalidade de sua mensagem, a saber: “O encontro com o seu pensamento nos colocou em um caminho cujas marcas expressam gratuidade e abertura ao acolhimento de sua mensagem” (ARAÚJO, 2014, p.12).

A mensagem buberiana, que influenciou nosso estudo sobre um possível desaparecimento de Deus no cenário moderno, reverbera em sua obra “*Eclipse de Deus*” em tons de críticas que o Pensador endereça a seus interlocutores, representantes do pensamento filosófico moderno. A tese proposta pelo pensador, no intento de denunciar o equívoco das

proposições de seus interlocutores é a seguinte: a relação entre Deus e o homem encontra-se sob o efeito de um eclipse. Alguma coisa se interpôs entre Ele e o homem.

Na referida obra, Buber propõe a afirmação de que o pensamento de seus interlocutores sobre Deus não é fruto de um encontro pessoal com Ele, fenômeno contrário ao da relação que tiveram os antigos profetas, mas proveniente do construto do pensamento na medida em que Deus é acessado como ideia da razão, como um conceito e, portanto, por meio da abstração radical. Buber denuncia o caminhar de parte do pensamento moderno que objetiva tornar Deus irreal, ao passo que afirma:

O pensamento da época, em seu caminhar para tornar Deus irreal, compreensivelmente não se deu por satisfeito com reduzi-lo a um princípio moral. A tendência essencial da filosofia depois de Kant voltou-se para a reconstrução do absoluto em si – para não vê-lo, portanto, como existente unicamente em nós (2007b, p.20-21).

O pensamento de Hegel representa essa guinada, de parte da filosofia, em tentar reconstruir o absoluto dissociando-o da realidade humana. Sob o escrutínio do pensamento buberiano, a referida filosofia buscou não perceber Deus como uma realidade que se apresenta ao homem como Tu. Nota-se, portanto, outro movimento na direção de reduzir Deus a um novo tema do pensamento.

Buber, chama atenção para a hegemonia do mundo do Isso e relaciona a ela o crescente afastamento do homem da presença do Tu atemporal, que se dá na medida em que o homem afasta-se, por um período de tempo mais duradouro que o habitual, da vida da relação. No intento de interpretar e de oferecer uma resposta ao nosso problema de pesquisa – o “ocultamento” da presença de Deus no mundo moderno – buscamos assumir, no sentido e não necessariamente na forma, o itinerário percorrido por Buber. Assim, quanto ao sentido, nos filiamos à diferenciação que Buber estabelece entre a religião<sup>7</sup> e a filosofia, quando as relaciona respectivamente à efetivação do Tu e do Isso, a saber:

---

7 Segundo Zuben: “A religião é entendida como presença, o “estar-diante-de” (Gegenüberstehen) no encontro com o Tu eterno” (2015, p.943). Assim, diferentemente de como o termo é empregado no contexto atual, isto é, como um movimento do eu psicológico ou cognitivo na afirmação de uma fé centrada, em grande medida, na observação de preceitos dogmáticos, a religião, se encontra no pensamento buberiano como uma resposta humana diante do sagrado. Nesse sentido, a religião está ligada à situação concreta do homem que, a partir de sua situação particular no mundo, responde a Deus ao descobrir-se visitado por Ele. Zuben esclarece as condições para a efetivação da verdadeira resposta, assim afirma que: “A fim de entrar em relação com Deus, o homem deve ter atingido sua totalidade, isto é, ele não intervém no mundo como algo parcial. Não é com sua dimensão psicológica ou cognoscitiva que o Eu entra em relação com um Tu. Há um aspecto a ser notado, nessa afirmação de Buber, que é primordial: a influência do hassidismo, o qual defende que o homem tem parte ativa na redenção do mundo e na realização de Deus, por meio do mundo. Todavia, pode-se falar do que se requer para entrar em relação com o TU? Quando se alude a conselhos ou preceitos, não se está senão no supérfluo, pois tudo isso se refere ao mundo do Isso. O que importa é a aceitação da presença. O isolamento do homem pode ser perigoso e tornará difícil a aceitação. Não se renuncia ao Eu, como crê o misticismo. “Não se trata da

A religião, mesmo que o “Incriado” não seja expresso com a boca nem com a alma, fundamenta-se na dualidade Eu-Tu; a filosofia, mesmo quando o ato filosófico desemboca em uma visão de unidade, fundamenta-se na dualidade sujeito-objeto. A dualidade Eu-Tu completa-se na relação religiosa; a dualidade sujeito-objeto é o que sustenta a filosofia enquanto se faz filosofia. A primeira nasce da situação primordial do indivíduo: ele em presença do ente que aponta para ele e para quem ele aponta; a segunda surge da divisão desse conjunto em duas maneiras de ser inteiramente diferentes: um ser que esgota sua capacidade no observar e refletir, e outro que não consegue outra coisa senão ser observado e ser refletido. Eu e Tu subsistem graças à concretude vivida e dentro dessa concretude; sujeito e objeto, produtos da força de abstração, só duram enquanto dura a abstração (2007b, p.32).

Buber compreende a relação religiosa como o desdobrar da existência do homem. Segundo ele, a existência se desenrola na perspectiva de um confrontar-se com o Eterno. Não obstante, a filosofia se caracteriza como feito da consciência que se percebe autônoma. O olhar filosófico vê a religião como noeticamente fundamentada, sendo a fé para ele, afirma Buber: “um aceitar-como-verdadeiro, que se situa entre o conhecimento claro e a opinião difusa” (2007 a, p. 33).

Quanto à forma, refletimos sobre como a racionalidade científica moderna se impôs imprimindo uma mudança de paradigma no bojo da cultura. Pensamos que a roupagem tecnocientífica da racionalidade moderna operou mudanças profundas em todas as áreas em que a existência se delineia. A síntese de tais mudanças se encontra, por excelência, no estatuto ontológico da existência humana. Com a emergência da tecnociência, acreditamos que o mundo da cultura como um todo sofrerá drásticas intervenções, conceituais e práticas, em relação à forma pela qual o homem passou a se relacionar com o outro, com o mundo e, por conseguinte, com Deus. A metodologia do paradigma tecnocientífico invade e coloniza todas as formas de relações humanas, inclusive com Deus. Nesse dado momento histórico, como nenhum outro, intensificou-se o agir humano a partir da lógica sujeito-objeto e, com isso, “O método experimental e a formalização matemática passam a determinar as modalidades de observação e de descrição dos fenômenos” (ARAÚJO, 1998, p.12).

O presente momento não pode ser tomado como totalitário e irreversível, pois as relações com a natureza, com a ciência, com a técnica e com a sociedade são constantemente construídas, e é justamente por estar sempre em movimento que temos a possibilidade de

---

renúncia do Eu, mas do falso instinto de auto-afirmação que impele o homem a fugir do mundo incerto, inconsistente, passageiro, confuso e perigoso da relação, em direção ao ter das coisas” (BUBER, 2006, p. 101) (2015, p.951).

reavaliar e seguir novos rumos. É nesse sentido que acreditamos que nossa proposta hermenêutica atenta para um novo caminho enquanto forma de vida, visto que propõe uma mudança de paradigma ao mesmo tempo que denuncia o fenômeno do “desaparecimento” do divino do mundo humano. Assim, nos colocamos a refletir sobre o *modus operandi* da racionalidade científica no bojo da cultura hodierna, notadamente no conjunto das relações interpessoais, bem como da alteridade como um todo. Assumimos o primado dialógico como nossa trajetória conceitual e filiamo-nos à proposta buberiana para pensarmos o humano a partir de uma ontologia da relação. Assim como Buber, acreditamos ser o desaparecimento de Deus um fenômeno momentâneo, um eclipse ocorrido não por acreditar que Ele resolveu, de uma hora para outra, se calar, mas porque o homem, ao se negar pronunciar Tu – movimento existencial de atualização do ser – se ausenta da presença divina atemporal.

Como forma de propor um pensamento sobre a essência relacional de Deus, sobre Deus como Tu eterno, como um absoluto que não pode se tornar Isso, objetivamos resgatar o papel do homem no âmbito da criação divina. Buscamos, assim, perfazer um caminho que congrega, a um só tempo, teoria e prática. Nosso percurso conceitual encontra na prática, na forma de atuação humana ante o mundo e os demais seres que, juntamente com o homem, coabitam o espaço-tempo, a justificativa para nosso itinerário conceitual. Em quatro capítulos expomos nosso pensamento conceitual, buscando lançar luzes à problemática em questão: o eclipsamento de Deus no contexto da modernidade. Legamos um viés reflexivo acerca da aparente ausência da presença de Deus no mundo atual, e ponderando sobre a atuação do homem como força motriz do silenciar do transcendente. Ademais, acentuamos a importância de perceber o caminho do homem, nosso caminho particular, como um caminhar humanístico que concorre para transcender a barreira que se interpôs entre ele, o homem, e Deus.

Neste primeiro momento introdutório, trouxemos nosso problema de pesquisa ao mesmo tempo que o relacionamos com o excessivo desenvolvimento do mundo do Isso; enfatizando sobre a necessidade de nos repensarmos e mudarmos nossas ações (práxis) com o mundo, com os outros, como caminho para transpor a barreira que nos esconde a presença Divina nos dias atuais. Para tanto, elegemos a filosofia de Martin Buber como base epistemológica que nos auxiliou nesse hercúleo percurso. Como forma de situar nosso leitor, apresentamos um esboço conceitual sobre as atitudes Tu e Isso, as quais expressam a singularidade do pensador como um filósofo que pensa os desdobramentos da existência. Tais conceitos aparecem em seu pensamento como delineadores da existência humana: Tu e Isso são existências que exprimem dois modos de ser no mundo. Assim, ao afirmar que estamos sob a ação de colonização civilizatória da tecnociência e que, sob tal ação, o mundo caminha

a passos largos para uma profunda dessacralização, estamos dizendo que a cultura e a humanidade, como em nenhuma outra época, encontram-se exponencialmente sob a hegemonia do mundo do Isso.

Percebemos que o emergente fenômeno é responsável pelo afastamento do homem da presença Divina. Aqui, já buscamos deixar clara a nossa forma de entender a “ausência” de Deus do mundo. Também mencionamos que ela é momentânea, a depender da mudança de atitude de cada um em relação às múltiplas formas de alteridades, as quais compõem o que entendemos por mundo. Nesses termos, afirmamos que não foi Deus que desapareceu, mas o ser humano que, mediante sua forma de ser no mundo, construiu uma barreira e o interpôs a Ele. Há, a nosso ver, a possibilidade de reaproximação, de novamente reconhecer a presença atemporal do absoluto, mas algo precisa ser realizado dentro de cada um, de cada homem em particular.

O segundo capítulo chama nossa atenção para percebermos, no advento da modernidade, o aparecimento de uma nova roupagem da racionalidade científica, a tecnociência. Reconhecida como uma ação civilizatória, a tecnociência transforma o mundo em um amontoado de coisas, convertendo tudo em que emprega sua ação em peças de reposição, retirando de cada coisa que toca o caráter de transcendência. Subjugando o mundo simbólico ao técnico e, por conseguinte, produzindo diversas vertigens bastante difíceis de serem reparadas, o *modus operandi* do pensamento tecnocientífico imprimiu no mundo natural uma singular lente epistemológica que se propôs a reduzi-lo à condição de objeto. Em relação a isto, Augusto afirma que “Nesse modelo teórico, o natural é pensado como mecanismo dotado de leis que a razão pode descobrir se aplicar ao objeto o método experimental e quantitativista e a linguagem matemática” (1989, p. 249).

Além disso, as ciências experimentais são responsáveis por imprimir uma transformação radical na visão de mundo do homem moderno, legitimando um comportamento, prioritariamente, racionalizado frente à realidade. Como resultado dessa transformação, temos um mundo completamente hominizado e secularizado, despido dos vestígios do sagrado. O progresso nas ciências nos levou a certa desmitologização das concepções religiosas e a um abrupto afastamento do homem em relação à natureza, pensada como alteridade. A natureza deixa de ser vista como expressão das hierofanias (manifestações do sagrado) e passa da condição de outro para a de objeto.

Uma vez em que o mundo e os seres são pensados como mecanismos passíveis de serem expressos em leis, o absoluto (Deus) encontra-se ameaçado em sua essência. O sobrepujar do olhar tecnocientífico, no cenário moderno, concorre para transformar o mundo

sagrado em um mundo dessacralizado cuja finalidade é extrair do mundo físico quaisquer marcas da transcendência. A presença divina, quase que totalmente, não é mais experienciada como hierofania. Conseqüentemente, a questão que se apresenta como fulcro de nosso esforço reflexivo versa sobre o papel do homem no ocultamento do sagrado, bem como na opção de parte do pensamento filosófico moderno em submeter Deus, atestando seu caráter de realidade, ao escrutínio da razão.

Para tanto, à luz da reflexão buberiana sobre o fenômeno moderno do eclipse de Deus, buscamos pontuar a diferença entre a religião (como entrada do homem na realidade) e a filosofia, expressa pela relação epistemológica de sujeito-objeto. Percebe-se o pensamento filosófico como um construto, ideia ou teoria construída a partir de elementos conceituais ou subjetivos e não baseados em evidências empíricas, que concorre para promoção do ocultamento do sagrado na medida em que se coloca como interlocutor.

Buscamos, em um primeiro momento, perceber na prática da religiosidade um comprometimento pessoal do homem com o mundo e com os demais entes existentes, notadamente na afirmação da alteridade. Por conseguinte, na presente exposição expressa no conjunto dos subcapítulos, reconhecemos no ato de pronunciar Tu um caminho humano para “resgatar” o absoluto como realidade com a qual podemos entrar em relação direta. Ao perceber o absoluto como realidade com a qual podemos entrar em relação por meio da atitude de dizer Tu, rejeitamos a compreensão de Deus como ideia da razão ou fruto da subjetividade, movimentos filosóficos que, por vezes, encontramos no pensamento moderno. Em oposição a isto, Buber declara, em sua obra “*Eclipse de Deus*”, que o principal objetivo de tais pensamentos filosóficos é não mais se encontrarem intrinsecamente ligados a uma relação de fé com Deus.

Por fim, buscamos refletir sobre essa nova consciência emergente, oriunda da modernidade, como um novo caminhar histórico-cultural que concorre para tornar Deus, por vezes, irreal. Ao refletir acerca do emergente fenômeno, Buber, ao apresentar sua tese, assume dois vieses (o antropológico e o filosófico), que se encontram intrinsecamente interligados. No primeiro, reconhece que o “desaparecimento” de Deus do mundo humano é proveniente da forma com que estamos efetivando nosso ser no mundo. No segundo, ao dialogar com alguns pensadores modernos e contemporâneos, percebe que Deus foi ora submetido às elucubrações da razão, que buscou transformá-lo em ideia, ora submetido à subjetividade “hegemonicamente” criadora.

Assim, nessa terceira etapa do nosso caminhar reflexivo, que tem como destaque o “desaparecimento” de Deus, o pensamento filosófico de Martin Buber é apresentado na

medida em que questiona a desumanização do homem como sendo proveniente do fenômeno histórico-cultural da civilização burguesa. A proeminente civilização possibilitou a decadência dos valores mais genuínos dos seres humanos, potencializando uma forma de existir excessivamente utilitarista, coisificando as relações, além de preconizar novas “verdades” culturais que concorreram para a transformação do mundo e para sua dessacralização.

Com isso, o fenômeno da desumanização traduz-se no encarceramento humano no mundo do Isso, expressando uma existência trágica, fatalista e esvaziada da presença do transcendente. Uma vez preso à fatalidade do mundo do Isso, o homem não consegue perceber a existência de Deus latente à vida da relação. Sendo Eu-Tu o fundamento ontológico da relação, Deus se revela como uma presença originária no âmbito do encontro inter-humano. Ao refletir acerca do Eu-Tu como fundamento ontológico da relação, Buber não o trata como um conceito abstrato, percebendo-o, portanto, como a própria experiência da existência se revelando. Além disso, em sua fenomenologia da palavra e ontologia da relação, fundamenta sua antropologia e ética do inter-humano.

Se Eu-Tu é fundamento da relação dialógica, Eu-Isso, movimento existencial posterior, é o fundamento monológico do relacionamento. Esse segundo movimento existencial do Eu expressa uma consciência de si como ser separado. A consciência de si (formação do ego) nos é apresentada à luz da queda adâmica, fruto da escolha propriamente humana. Para tanto, Buber alerta-nos para a importância de renunciarmos ao Eu egótico sob a condição de não mais vislumbrarmos a realidade e de entrarmos em relação com ela, sob a condição de não mais percebermos na realidade, proveniente da relação Eu-Tu, a presença atemporal de Deus, que se revela ao homem como Tu eterno, como diálogo.

Profundamente influenciado pelo pensamento hassídico, Buber afirma que o mundo está transbordado da presença de Deus, porém, o homem, por vezes, não consegue encontrá-la por estar tomado por conteúdos do eu. Compreende, assim, essa presença de Deus no mundo como *Gegenwart* (atualidade do tempo vivido), que representa para ele a suspensão do tempo cronológico e a irrupção incessante da eternidade. A atualização da presença de Deus no mundo ao mesmo tempo que traduz a responsabilidade dialógica do homem, possibilita-o desvencilhar-se das amarras espaço-temporais marcadas pela submissão de um mundo desdivinizado, construído e lapidado pela objetividade científica emergente.

Sendo o Tu eterno o único Tu que não pode se tornar um Isso, Deus é concebido como um Tu absoluto. Não o considera absoluto por compreender sua existência alheia ao eu, uma vez em que ela não dispensa a relação como *locus* de sua realização. De modo ontológico,

Deus é definido como um Tu absoluto na medida em que a filosofia buberiana chama a atenção para a impossibilidade de irreducibilidade conceitual. A presença divina no mundo humano independe do fenômeno da relação vivenciado como encontro, porém, o homem só a percebe quando se dispõe à vida da relação, afirma Buber. Assim, o mundo da relação se realiza em três esferas, a vida com a natureza, a vida com os homens e a vida com os seres espirituais. Cada esfera da relação, a seu modo, nos revela a presença do Tu eterno.

Aqui importa dizer que o Tu não é necessariamente uma pessoa, mas tudo que aqui se encontra diante do eu. Dessa maneira, “Tudo aquilo que se apresenta, no mundo, diante do ‘eu’, pode ser um Tu ou um Isso de acordo com a atitude do ‘eu’” (ZUBEN, 2003, p.119). Ainda, segundo Araújo,

A opção buberiana de estabelecer o mundo da relação a partir dos termos Eu-Tu e Eu-Isso não a encontramos ligada à função gramatical dos termos. Buber faz uso do pronome pessoal Tu, mas não na intenção de usá-lo necessariamente referente à pessoa, assim como Eu-Isso não é reduzido à instância de coisas ou de objetos (2014, p.41).

Além disso, Zuben esclarece que:

Ambos, Tu e Isso, podem referir-se a pessoas, seres da natureza, objetos de arte e mesmo Deus. Podemos perceber que Eu-Tu e Eu-Isso ultrapassam ou ao menos se distinguem de nosso modo originário de abordar as coisas e as pessoas, dirigindo nossa atenção não sobre seres ou objetos individuais ou sobre suas conexões causais, mas sobre relações de outro tipo que se estabelecem entre o homem e os seres que o envolvem no mundo cotidiano, no seu universo cultural individual ou social (2003, p.41).

Ou seja, uma vez que o Tu expressa a vida da relação e o Isso do relacionamento, importa saber que a alternância entre ambos (relação e relacionamento) é da natureza humana. Deus não conhece o mundo do relacionamento, Ele é pura relação. É da natureza humana a tentativa não exitosa de inseri-lo no mundo do Isso e na linguagem do Isso. O Tu humano, diferentemente do Tu eterno, após cada término da relação necessariamente está condenado a tornar-se um Isso. Na crisálida do Isso, o Tu permanece em estado de latência, aguardando um novo momento de encontro para novamente atualizar-se. A atualização por meio do encontro dialógico manifesta a presença atemporal do Tu eterno, considerado por Buber como o aspecto relacional de Deus.

Enfim, o último capítulo se propõe a identificar na filosofia humanística de Buber um caminho de “restauração” da Presença do sagrado no mundo hodierno, bem como o descortinamento do “seu silêncio”. Para tanto, a literatura buberiana, de modo particular e

inédito, lançou luzes interpretativas sobre a crescente objetivação e desumanização do mundo. O homem é o epicentro da problemática acerca do fenômeno do desaparecimento do transcendente na medida em que o não reconhecimento da presença do Tu atemporal diz respeito à forma pela qual ele efetiva-se como ser no mundo. Nesse sentido, refletimos sobre seu primado ontológico, e percebemos que a vida como um todo majoritariamente se encontra cooptada pela lógica de atuação do Isso. Ocorre que, dia após dia, fomos nos distanciando da vida da relação. É preciso que fiquemos atentos e nos predisponhamos a trilhar o caminho de retorno, sob a condição de não nos perdermos de nossa humanidade.

É sabido que o Isso não é uma atitude primordial da natureza humana, sendo ele posterior ao Tu. No princípio é relação. Buber esclarece a afirmação da seguinte forma: “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” (2004, p.66). A oposição das duas palavras-princípios (Eu-Tu e Eu-Isso) é inerente à Criação. O homem, antes de romper com a proibição divina, somente tinha conhecimento da primeira, ficando protegido de ter conhecimento da segunda, isto é, do Isso.

A consciência da contradição não é uma realidade pertencente ao homem, embora se encontre latente à sua natureza. Segundo a interpretação buberiana dada ao mito da criação, Deus tinha protegido o homem de tomar conhecimento de sua contradição. Ao comer do fruto “da árvore do conhecimento” e, portanto, transgredir a proibição divina, o homem recusa a proteção de Deus e toma conhecimento dos opostos. Percebendo-se nu, experimenta o estado natural da nudez como um mal, sendo a experiência do mal, na literatura buberiana, uma ausência de direção e de relação. A desobediência marca o início de um novo caminho, o caminho que Deus tinha lhe preparado converteu-se no seu próprio caminho, o da história do mundo.

Como forma de retratar o crescimento progressivo do mundo do Isso na história da humanidade, bem como os efeitos de tal crescimento, nosso texto apresenta a metáfora do golem<sup>8</sup>. Ao interpretar o mito cabalístico à luz do pensamento buberiano, lançamos luzes hermenêuticas acerca da ação humana no mundo da cultura, buscando denunciar a forma pela qual essa ação exerceu-se como uma força que corroborou “para tornar Deus inaudível e invisível”. Nesse sentido, a tese que se apresenta é a seguinte: a ampliação do mundo do Isso

---

8 Na obra “Eu e Tu” de Martin Buber o termo “‘Golem’ é uma palavra que aparece uma só vez na Bíblia, no Salmo 139:16, e significa ‘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” (2004, p.147).

é fruto da postura existencial humana de experimentar e de utilizar o mundo, portanto, à medida que aumenta a atitude humana de experimentação e utilização do mundo, o homem se distancia da presença divina e passa a perceber-se diante de um mundo esvaziado do transcendente.

Na perspectiva da hegemonia do mundo do Isso, a palavra torna-se prisioneira. Ao passo que o homem apenas experiencia e utiliza o mundo, ele, progressivamente, isola-se da vida da relação, ficando entregue ao seu próprio ego, interrompendo o ciclo natural de comunicação com o Tu. Uma vez em que o homem acredita bastar-se a si mesmo, ele se desobriga do movimento existencial de atualização da palavra princípio, de pronunciar Tu, fenômeno que identificamos ser a marca do cenário ocidental no mundo moderno.

A Palavra é o próprio Deus, não há a falta de um em detrimento do outro. Assim, Buber se opõe à Heidegger, quando este afirma que a ausência da palavra para denominar Deus, o sagrado, é a ausência do próprio Deus, e pondera: “A palavra não falta porque falta Deus, e Deus não falta porque falta a palavra, mas ambos faltam ao mesmo tempo e aparecem ao mesmo tempo, por causa da proximidade do homem com o ser, que sempre nele se evidencia” (2007b, p.70). Por meio das palavras-princípio, cada uma a seu modo, Deus se torna presente ao homem.

A relação Homem-Deus-Mundo é apresentada na perspectiva de que é possível vivenciar a transcendência na imanência do mundo. O dialógico é o meio pelo qual o homem encontra-se com Deus como Tu eterno. Conforme o homem volta-se para a criação divina e a responde, de um modo próprio, comprometendo-se com a existência, o encontro torna-se possível. A criação é o caminho que nos conduz a Deus, diz Buber. Os acontecimentos do mundo são as formas pelas quais a palavra nos é dirigida, requerendo de nós uma resposta. A forma pela qual respondemos inaugura ou não o acontecimento do encontro. Esse fenômeno, o encontro, é marcado pela graça, passividade e ação.

A relação Eu-Tu, em nosso texto, é interpretada como filigrana que tece a relação com o Tu eterno. Não sendo um meio, pois o encontro com Deus é imediato, a relação com os Tus individualizados é um momento de preparação para o encontro primordial, para o encontro com o Tu atemporal. Percebe-se, na afirmação do primado ontológico do homem, ser de relação a proposta de um humanismo essencialmente espiritualizado, sendo a vida dialógica um testemunhar dessa realidade espiritual. Na coexistência, de forma a responsabilizar-se com a criação, exercemos o que convencionamos chamar de espiritualidade humanística. No pensamento buberiano, o ato de coexistir é apresentado como uma realidade essencialmente

humana. Segundo o mesmo, a coexistência delinea a forma pela qual existimos no mundo e com o mundo.

Concluimos esse último capítulo refletindo sobre o caminho do homem como um movimento individual, porém, que só se realiza com o outro. Enfatizamos a importância de servir a Deus a partir do lugar em que cada um de nós se encontra, como forma de realização, nossa e do chamado Divino. Partindo desta ideia,

Todo homem é posto diante de uma tarefa a realizar, tem um dever a cumprir, tem uma posição a tomar diante do próprio Eu e do outro. O homem sente-se colocado diante de tais realidades. Não depende dele tal situação. Será impossível fugir. Não há outra escolha para o problema da existência. Porém, há um momento em que é chamado a superar os limites acanhados do Eu. Deve, portanto, aceitar algo além do eu ou fechar-se nele. Ter que aceitar algo que supere o Eu de seu indivíduo, em sua totalidade, que merece o próprio engajamento, doação, entrega, é, em última análise, ter um sentido da existência humana (SIDEKUM, 1979, p. 31).

Dessa maneira, um existir comprometido por restaurar o reino de Deus na terra caracteriza-se por abraçar a porção do mundo que nos foi confiada. Para tanto, precisamos ter coragem e avançar para além do Eu em direção ao outro. Esse movimento encerra-se na presença do próprio Deus. O homem com o homem, à unidade de Eu e Tu, é Deus. O caminho do homem é, em linhas gerais, um caminhar humanístico, não com pretensões de universalidade de um determinado caminho, mas como afirmação de uma trajetória particular. Cada um tem sua forma singular de contribuir com o mistério da criação e, portanto, uma vocação particular. Ao efetivar tal vocação, concretizamos a missão que foi dada: realizar o sentido da existência.

Acreditamos que o descortinamento da Presença do Sagrado e o rompimento “do seu silêncio” perpassam por esse caminhar. Nesse sentido, a responsabilidade (resposta ao chamado dialógico) é primordial diante do movimento histórico-cultural que originou o eclipsar do divino. Assim, Buber considera “a pessoa humana como lugar central não deslocável da luta entre o movimento do mundo que afasta Deus e o movimento do mundo em direção a Deus” (2007a, p.116).

Como forma de nos encaminharmos para o fim de nossa investigação acerca do problema de pesquisa, buscamos legar uma conclusão, mesmo que ainda “inacabada”, por reconhecer que não esgotamos as possibilidades de reflexão sobre o fenômeno moderno do “eclipsar” do divino. Assim, buscamos confirmar nossa hipótese de pesquisa sobre a problemática que norteou nosso estudo, ao reconhecer que o desaparecimento da presença de Deus no mundo moderno, sintetizado no anúncio Nietzscheano “Deus está morto”, é

proveniente da inflexão humana ante a vida da relação. Nesta seara, Carvalho acentua a importância da experiência com Deus: “Para Buber, a crise da cultura que até então se experimentava não vinha da morte de Deus, como acreditaram notáveis pensadores como (Freud, Marx e Nietzsche, por exemplo), mas da morte de certa forma de pensar Deus” (2017, p.17). Desta maneira, Buber posiciona-se sobre o fatídico anúncio Nietzscheano e afirma que:

Com mais radicalidade que muitos pensadores modernos antes dele, Nietzsche sabia que o caráter absoluto dos valores morais está enraizado em nossa relação com o absoluto. E entendeu este momento da história humana como o momento em que “a fé em Deus e em uma ordem essencialmente moral não tem mais condições de ser mantida”. Sua observação decisiva é o grito de que “Deus está morto” (2007b, p.105).

Buber, em resposta ao pensamento que concorre para excluir Deus como uma realidade presente no mundo humano, diz que foi o homem, devido à forma pela qual entra em relação com o mundo e com os demais seres coexistentes, quem se ausentou da presença atemporal do Tu eterno. Refletir sobre a emergente racionalidade moderna, notadamente sob a roupagem de um exponencial desenvolvimento tecnocientífico como ação civilizatória e, por conseguinte, sobre como o mundo da cultura, material e espiritual foi afetado, a nosso ver, apresenta-se como caminho necessário à reflexão sobre o desaparecimento do transcendente no contexto da modernidade e nos dias atuais.

## 2 O ADVENTO DA MODERNIDADE E O OCULTAMENTO DO SAGRADO

Diversos acontecimentos e desenvolvimentos, nos séculos XV e XVI, concorreram para o surgimento da modernidade: invenções, descobertas, crescimento da compreensão geográfica e astronômica do mundo, cisões políticas e culturais, espirituais e religiosas que, reciprocamente, determinam-se ou opõem-se transformando o mundo humano. Acontecimentos estes que imprimem, sem sombra de dúvida, mudanças no pensamento filosófico, notadamente na questão sobre Deus e na relação entre Ele e o homem. A secularização do mundo, notada característica da Idade Moderna, oriunda do contexto europeu – embora reconheçamos que a mesma migrou para outras culturas – legitima-se ao passo que reconhece a autonomia relativa do homem e do próprio mundo. As questões relativas a Deus, dentre os demais problemas que impulsionam as reflexões modernas, se mantêm como uma questão fundamental na seara epistêmica e existencial do homem e do mundo.

O humanismo, já inaugurado nos séculos XIV e XV, apresenta-se em oposição à escolástica aristotélica, buscando resgatar na Antiguidade clássica, especificamente a partir do pensamento platônico e neoplatônico, a reabilitação do humano vivo – o *humanum*. A intenção desse retorno à Antiguidade clássica é de resgatar um humano puramente natural, isto é, reporta-se a um humano que é redescoberto a partir do valor natural que lhe é próprio. Nesse momento, “todas as esferas terrenas do ser e do valor aparecem de modo novo em sua autonomia. Começa uma virada do pensamento da transcendência para a imanência” (CERETH, 2009, p.188).

Cabe salientarmos que a reforma luterana (1483-1546) provocou um grande estremecer na vida espiritual do Ocidente ao questionar a Igreja, responsável por ser a guardiã do fundamento da fé, sobre a interpretação acerca da Sagrada escritura. As questões endereçadas à Igreja provocaram um forte abalo no seu posto de guardiã. O homem passou a reivindicar para si, sob o crivo dos próprios pensamentos, a autoria de uma consciência quanto à relação que passa a ter com a fé. Ao assumir-se como protagonista da interpretação dos ensinamentos bíblicos, percebe-se em uma crescente confusão quanto à definição da verdade, até então anunciada de forma unívoca pelas estruturas clericais. O homem, de uma forma diferente daquela do contexto da Idade Média, passa a interrogar a realidade, notadamente tomado por uma maior autonomia da razão.

A Idade Moderna inaugura uma nova ciência da natureza. Copérnico (1473-1543), por sua vez, imprime uma revolução na concepção astronômica do universo, afirmando que a Terra não era o centro do universo, mas apenas um planeta que gira em torno do Sol. Essa descoberta, além de revolucionar o conhecimento da física, também questionou o estatuto de verdade que a Igreja outorgou para si. Anos depois, Galileu (1571-1642), ao descobrir a lei dos corpos em queda, cria os fundamentos da física mecânica. Destaca-se uma nova compreensão de mundo, em que saímos de uma concepção geocêntrica e migramos para uma heliocêntrica. Esse movimento é conhecido como “virada copernicana”. A terra, anteriormente compreendida como centro do mundo, é lançada como parte de um universo imensurável, passando a ser apenas um planeta do sistema solar. Assim, “o lugar especial do homem como senhor do mundo e coroamento da criação parece abalado. O homem não perde apenas seu abrigo religioso na Igreja única, mas também sua posição cósmica na ordenação do universo até então válida” (CORETH, 2009, p.190). Assim, “Não somos mais o centro do universo”, e sim “mais um” entre todos, porém, um que se percebe diferente, e por vezes superior a todos os outros seres, devido à capacidade racional que lhe é inerente.

Essa nova compreensão do universo trouxe uma nova forma de operar no tocante ao conhecimento: a matematização da realidade. O cálculo matemático, e aqui nos referimos ao seu *modus operandi*, passa a ser o instrumento utilizado no intento de legitimação da verdade. A realidade, desta maneira, passa a ser legitimada exclusivamente por meio do método quantitativo (ou quantificativo): eis que se inaugura uma compreensão da realidade reduzida ao dado empírico, mensurável e calculável. É nesse sentido que Coreth afirma que: “Na imposição absoluta do método da ciência natural está a raiz do empirismo moderno e do positivismo, indo até ao materialismo e o ateísmo” (2009, p.191).

Notadamente no campo do conhecimento, as ciências experimentais são responsáveis por imprimir uma transformação radical na visão de mundo do homem moderno, legitimando um comportamento, prioritariamente, racionalizado frente à realidade. O resultado desse legado é um mundo completamente hominizado e secularizado, despido dos vestígios do sagrado. Percebe-se, também, que o progresso nas ciências nos levou a certa desmitologização das concepções religiosas e a um abrupto afastamento do homem em relação à natureza pensada como alteridade, a qual, anteriormente, sobretudo nas sociedades arcaicas, era vista como uma expressão das hierofanias (manifestações do sagrado). Eliade disserta acerca da percepção de Deus como manifestação das hierofanias no contexto da modernidade, afirmando que:

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvore, por exemplo. Não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra, ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque ‘revelam’ algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o ‘*ganz andere*’ (2001, p.17).

A Idade moderna é, por excelência, o período histórico e cultural que inaugura uma compreensão de natureza entendida como um mecanismo passível de ser operada por mãos humanas, atitude que destitui a natureza de seu estado de sacralidade no Cosmos<sup>9</sup>, bem como coloca o homem não mais como parceiro em uma relação de alteridade, contudo, como um observador que se posiciona frente ao seu objeto de conhecimento com a intenção de desvendar todas as filigranas que o compõe. O homem moderno caracteriza-se por manter uma “relação” com a natureza centrada na lógica do Isso. Tem por finalidade dominá-la e convertê-la em seu próprio proveito. Passa a não mais reconhecê-la como Tu, afastando-se da possibilidade de encontrar nela pegadas da transcendência.

Berger, destarte, afirma que “a cultura, embora se torne para o homem uma ‘segunda natureza’, permanece algo de muito diferente da natureza, justamente por ser o produto da própria atividade do homem” (1985, p. 22). No contexto moderno, essa atividade humana foi responsável por modificar drasticamente o mundo, imprimindo-lhe uma racionalidade *sui generis*. Uma nova forma de racionalidade se impõe como método, especificamente a partir de uma metodologia quantificadora e matematizante de intervenção na realidade, a qual os modernos chamaram de racionalidade científica. Sua forma de atuação reproduz-se como dominação no âmbito da esfera social, econômica, material e espiritual do homem. Em ambas as esferas, podemos perceber “o divino” envolto às necessidades socialmente produzidas, as quais se legitimam, por vezes, sob a égide do seu nome.

Por conseguinte, nas sociedades capitalistas, a racionalidade científica é legitimada ao passo que propicia o aumento da produtividade que imprime no mundo, portanto, um proceder técnico científico estruturante, o qual se torna a principal via de acesso do homem a

---

9 O conceito em questão aparecerá algumas vezes na composição do nosso pensamento. São bastante plurais os seus significados, haja vista os diversos pensamentos filosóficos que, ao seu modo próprio, lhes conferiram um significado. No entanto, empregaremos o conceito em tela (Cosmos) em concordância com o pensamento a seguir, a saber: “O mundo enquanto ordem (cf. Platão, *Górg.*, 508 a; Aristóteles, *Met.*, I, 3, 984 b 16). Segundo Diógenes Laércio, os pitagóricos foram os primeiros a chamarem o mundo de C.; mas ele mesmo nota que isso era atribuído a Parmênides por Teofrasto e a Hesíodo por Zenão (cf. *Dióg. L.*, VIII, 48). Essa palavra é usada indiferentemente em lugar de “mundo” e sua noção constitui uma das interpretações fundamentais da noção de “mundo” (cf. ABBAGNANO, 2000, p. 215).

todas as dimensões da existência, inclusive no âmbito da relação com o transcendente. Assim, “as relações de produção, com a exploração nelas implícita, são vistas como formas de organização da economia tecnicamente necessárias para a sociedade, de acordo com uma racionalidade científica” (ROSA, 2006, p. 320).

Enfim, com a chegada da era moderna foi possível perceber, em todas as áreas, mudanças significativas, sejam elas a nível econômico, industrial, filosófico, antropológico, epistemológico, religioso, cultural. Tais mudanças propiciaram uma nova forma de compreensão do homem enquanto ser-no-mundo e ser-com-o-mundo. Os fins e os meios sobressaíram-se frente à espontaneidade da relação. Embora reconheçamos a importância histórico-cultural da modernidade, destacadamente na dimensão do conhecimento científico, nosso diagnóstico do presente período, infelizmente, não é muito animador quando referente à mudança na relação do homem com o mundo e com Deus. Reconhecemos, portanto, que o ocultamento do sagrado inaugura-se com o período moderno. A natureza tomada como meio, sob a lente de uma racionalidade que se arvora eminentemente científica, certifica nosso diagnóstico.

## 2.1 UMA BREVE COMPREENSÃO DA “PROPOSTA” DA RACIONALIDADE CIENTÍFICA

Ao compreender a modernidade como emergente, buscamos fazer uma hermenêutica, de forma sintética, porém não simplória, de suas principais características, as quais estarão em constante progresso, conceituais e interpretativos, no decorrer do nosso texto. Para tanto, nossa seara interpretativa voltar-se-á para refletir sobre o espírito cultural proveniente da modernidade e a sua relação com o que nós, por diversas vezes, iremos chamar de Deus (absoluto, sagrado, transcendente, divino, Tu eterno/atemporal). Nesta perspectiva, em sua obra “*O Socialismo Utópico*”, Buber chama atenção para os arroubos do desenvolvimento do tempo presente, afirmando que:

Durante sua passagem pelo caminho terreno, o homem foi aumentando em ritmo crescente o que se costuma denominar de seu poder sobre a natureza, e conduziu de triunfo em triunfo, o que se deliberou denominar de a criação de seu espírito. Entretanto, enquanto passava por crise após crise, começou a sentir, cada vez mais profundamente, a fragilidade de toda sua grandeza (2007c, p.174).

Perceber a emergência desse espírito cultural moderno é, sem sombra de dúvida, fazer uso de uma lente microscópica de longo alcance e de excelente capacidade de nitidez. Buber,

ao analisar o espírito da presente época, percebe, de uma forma particular, mudanças significativas nos modos de existir do homem, com destaques para o caráter antropológico e religioso. Ele busca chamar a atenção e, ao mesmo tempo, denunciar a nova prioridade da atitude humana frente ao mundo: dominar a natureza. Ao denunciar a nova forma de efetivação da ação do homem, o filósofo vienense afirma que este passou a perceber quase tudo em sua volta à luz do mundo do Isso. Sob o domínio do novo espírito cultural emergente, alerta-nos para um crescente fenômeno nas sociedades ocidentais: o eclipsamento do sagrado. Zuben, ao refletir sobre o homem e o notável período, afirma, por sua vez, que “Esta época se pautou pela ideologia do progresso, e ele acreditou demasiadamente nas possibilidades pretensamente ilimitadas da razão, da ciência e da técnica” (2003, p.164).

Ao caracterizar a modernidade como emergente, anunciamos que nossa compreensão desta denota um crescimento, uma evolução compreensiva do termo, bem como do sentido histórico e cultural que ela carrega. Ademais, situar a modernidade de forma literal e atemporal seria um equívoco, dadas às dimensões teóricas e prática as quais o período abrange, se inscreve, sofre e, ao mesmo tempo, provoca mutações nas várias dimensões da vida social, política, religiosa. Verdadeiramente, iniciava-se um período de rupturas e transformações de mentalidades na qual, como observa Semero,

Em contraste com as épocas anteriores, em que tudo era subordinado à ordem natural e aos preceitos da religião, os modernos descobrem progressivamente que o próprio homem é o autor de si mesmo e o protagonista de sua história. Propaga-se, assim, a convicção de que todos nascem livres, que têm direitos inalienáveis, cabendo a cada um buscar sua realização e conquistar sua posição social. Não havendo mais uma estrutura imutável de mundo nem certezas inquestionáveis, os homens modernos depararam-se com uma realidade em que “*tudo que é sólido se desmancha no ar*” (Marx) (SEMERARO, 2011, p.12).

Identificar a modernidade e seu sentido histórico-cultural é, antes de tudo, compreendê-la enquanto um período que inaugurou uma nova forma de ser, que se destaca pela superavaliação do caráter individual em detrimento do comunitário. Profundamente influenciada pelo iluminismo, a modernidade é caracterizada por uma centralidade na racionalidade humana e, concomitantemente, na crença de uma ciência que tem a “pretensão” de se apresentar frente à totalidade do mundo como autônoma, desvinculada de quaisquer princípios divinos. Na abordagem de Semeraro,

A razão experimental e matemática mostrava-se capaz de compreender a estrutura da realidade natural, o que levou a crer que nada podia escapar à inteligência humana. Longe da fé, da contemplação e da lógica abstrata, a ciência se formava como síntese de experiência, da razão matemática e ação. Por isso, o filósofo e cientista inglês Francis Bacon (1561-1626) chega a

afirmar que “ciência é poder”, é a capacidade de domínio da natureza. A ciência moderna não se dirige ao mundo para contemplá-lo, mas para investigar suas partes, reproduzir e prever seus movimentos, de modo a interferir em seu curso, controlá-lo e derivar utilidades. Distantes da metafísica e da religião, os cientistas modernos aprenderam a lidar com o mundo físico e o cosmos não como uma realidade misteriosa, governada por forças sobrenaturais, mas como um mecanismo dotado de leis e engrenagens naturais sujeitas ao movimento e às mudanças (2011, p.15).

Portanto, há uma “crença” de que, por meio da razão e amparados pela ciência, poderíamos operar e controlar de forma objetiva os fenômenos da natureza e da sociedade. Nesse dado momento histórico da civilização ocidental, a razão é “imposta” como crivo e filtro indispensável a todo entendimento, e a matematização da realidade impera como elemento mais seguro para se afirmar a verdade. “Tudo” é submetido ao exame crítico da razão, tendo a experimentação como procedimento. Assim, “a síntese epistemológica das ciências físicas – modelo explicativo mecanicista, método experimentalista e indutivista e linguagem matematizante – é, assim, traço básico da racionalidade moderna” (AUGUSTO, 1989, p. 249).

O mundo (e aqui entendemos a operação humana amparada pela racionalidade científica sobre ele), quase que totalmente, deixa de encontrar fundamentos essencialmente religiosos para justificar os fenômenos naturais e sociais, como fora feito na Idade Média. Assim, convertendo-se em um grande cenário de investigação científica, a relação sujeito-objeto torna-se hegemônica. Augusto pondera que “a separação entre Deus, o homem e a natureza é um primeiro traço constitutivo dessa racionalidade” (1989, p. 248).

No que concerne à tradição cultural, embora ela tenha persistido em muitas esferas da vida, a modernidade assumiu a antitradição como característica. Isso se deu à medida que sua ação no mundo (espírito transformador) buscou, incessantemente, promover mudanças nos costumes e nas crenças anteriormente justificadas pela ação da natureza e da divindade. Fizemos, portanto, uma passagem da visão cosmocêntrica da realidade para a antropocêntrica. Deus, em detrimento da visão antropocêntrica da realidade, “perde” potencialmente o “*status*” ontológico de ser “a medida de todas as coisas” e o homem, agora “dominado” pela racionalidade científica, se propõe como parâmetro da realidade.

Para tanto, não podemos desconsiderar as mudanças advindas desse novo espírito transformador da realidade, como, por exemplo, a valorização da subjetividade, da liberdade de escolha, da consciência que passa a reconhecer os direitos fundamentais, os quais foram benéficos à promoção da vida humana. É creditada à modernidade a autoafirmação do ser humano enquanto sujeito de si e da história. Sob sua lente epistemológica, a existência toma

novos rumos, porém, ainda não se sabe onde podemos chegar. Entregue à própria sorte, a humanidade, até os dias atuais, não tem isto definido. Corre contra o tempo para não ser engolido por ele. Como o desejo de certeza alimenta o presente período, busca-se na incerteza a certeza outrora desejada. O ateísmo não se tornou tão amplo quanto parecia que iria se tornar. Ainda há alguns que, centrados em seu próprio ego, buscam explicações religiosas para se refugiarem ante o inexplicável. Como homem do presente tempo, reporta-se ao divino buscando racionalizá-lo. Características que lhe são caras, como, por exemplo, justiça, verdade, amor, paz, amizade e bondade simbolizam “a face” de Deus.

Sob a análise humana Deus, os fenômenos sociais, culturais e religiosos são entendidos. Reservou-se a Deus, para uma grande maioria dos homens modernos, apenas o estatuto de criador, não mais de fundamento das transformações. Assim, discordamos de Houziaux quando ele afirma que “a primeira função de Deus, quer para o homem primitivo quer para o homem de hoje, é dar uma explicação ao prodígio do funcionamento do mundo” (2011, p. 49).

A história, agora mais que nunca escrita pelas mãos do homem, torna-se fundamental para compreendermos o “novo” atributo da condição humana, um posicionar-se humano ante ao mundo a partir da razão autônoma. O sujeito é alçado como protagonista do conhecimento da realidade na qual se encontra. Ele, por sua vez, no que concerne à realidade, agora a pensa, a experimenta (prioritariamente como objeto) e a transforma; alterando o mundo, nas suas mais diversas esferas, à luz de seu “eu”. O solipsismo cartesiano, por vezes, é tomado como fundamento para explicar tais transformações. Essa crescente da autonomia humana, essa nova dimensão do eu enquanto sujeito da história, ganha proporções outrora nunca vistas em todos os setores da vida. Sob a síntese de um ideal de humanismo, o sujeito é proposto como premissa.

Dessa maneira, “É em nome do humanismo que o homem, mesmo temeroso, começa a separar-se da grande ordem do universo, para ser seu espectador privilegiado. Mais do que isso, ele é o organizador dessa ordem” (ABRÃO, 2004, p.128). Proporcionalmente à autonomia adquirida, o homem buscou “abandonar” as forças divinas, afastando-se de qualquer possibilidade de dependência. Na modernidade, foi possível emergir de forma progressiva a posse do homem de sua “liberdade”<sup>10</sup>. Estaria o homem condenado a ser livre?

---

10 Com o conceito em destaque queremos questionar: a que ponto o rompimento “total” (Deus não visto como fundamento) com as forças divinas trouxeram uma efetiva liberdade para o homem moderno? Nossa hipótese se encaminha para uma prévia conclusão de que o preço pago por essa liberdade custou ao homem uma momentânea ausência da presença do absoluto. Não que Ele tenha se ausentado por vontade própria, mas o

Seria o homem capaz de pagar o preço dessa liberdade, sob a pena de não mais encontrar fundamentos para o mundo e para sua existência que não seja ele mesmo o próprio fundamento? Pensamos que a aposta audaciosa feita na racionalidade científica, fenômeno essencialmente moderno, nos possibilita vislumbrar um caminho de compreensão às referidas indagações.

O significado da expressão kantiana “*sapere aude*”, ousar fazer uso do próprio entendimento, outorga ao homem perceber-se como ponto referencial da realidade fenomênica, o que o referencia para ser tomado como “medida de todas as coisas”. Para Kant, a razão tem o papel de imprimir suas forças puras (categorias) nos objetos para assim constituí-los, e para Zilles, “o homem moderno questiona o acesso imediato ao real e passa a falar da realidade através da mediação da subjetividade; desenvolve novo método de investigação e conhecimento, apoiando-se unicamente na razão e na experimentação científica” (1991, p. 8).

O absoluto, senão totalmente, perde o reconhecimento de ser a força motriz do conhecimento, da existência e dos acontecimentos do mundo, ficando, por vezes, relegado, em detrimento da racionalidade científica e da subjetividade humana. Percebe-se também, em decorrência dessa mesma subjetividade, que um crescente pluralismo religioso se caracteriza como marca da modernidade, o qual tornou possíveis várias crises subjetivas e intersubjetivas de sentido, que refletiram na relação pessoal e coletiva com o sagrado, notadamente capitaneadas pelas expressões religiosas neopentecostais.

Percebe-se, também, um crescente individualismo surgir como valor proclamado e justificado por diversos pensadores modernos, como, por exemplo, John Locke, um dos representantes do iluminismo no século XVIII, e René Descartes, com o cogito como premissa compreensiva da realidade. Logo, do individualismo que se alastra, é inevitável ter como resultado o enfraquecimento dos laços comunitários, fenômeno que dificulta uma ação humana com vistas ao reconhecimento e à afirmação da alteridade.

A sensibilidade humana para com os demais seres, inclusive com a própria espécie, fica circunscrita no campo do interesse pessoal, em prejuízo do bem coletivo e da afirmação da subjetividade do outro como condição para o reconhecimento do Eu. Assim, legitimado pela racionalidade moderna, da qual passa a ser base de sustentação do processo civilizatório

---

homem, que com o desejo de dominar todos os fenômenos naturais e convertê-los em objetos mensuráveis e manipuláveis, construiu uma barreira que o impede de se encontrar com o absoluto. Essa barreira, posteriormente se traduzirá, no decorrer do nosso texto, como uma recusa do homem em entrar em relação com o transcendente como um Tu, possível de ser alcançado nas diversas esferas da imanência.

ocidental, o homem, na relação com o mundo, inscreve-se como um sujeito predatório em relação à natureza<sup>11</sup>, pouco sensível no tocante ao fortalecimento dos laços comunitários; o que reverbera conseqüentemente em sua relação com o sagrado.

A proposta da racionalidade moderna, a qual se direciona substancialmente para a superavaliação do cultivo do desenvolvimento de uma subjetividade centrada na lógica solipsista, empobrece e dificulta o universo das experiências humanas ao mesmo tempo que inviabiliza a relação com o transcendente a partir da relação espontânea com o outro, com a natureza, enfim, com o cosmo. A compreensão de mundo, provinda da universalização da razão, proporcionou uma exponencial redução do mundo aos limites da própria razão.

Ademais, tudo o que não pode ser analisado e mensurado é relegado à condição de não existente. Neste sentido, a razão, em sua roupagem moderna, agora responsável por mensurar e descrever cientificamente os fenômenos históricos, culturais, religiosos [...], assume o papel de juíza que distingue o real do irreal, o que tem sentido do que não tem. Assim, chegamos ao ápice do “desenvolvimento histórico-cultural do espírito moderno”.

O tempo que se apresentou como glória da razão terminou nos mostrando sua miséria devido à excessiva exaltação de seu poder e à excessiva crença de promover a razão à condição de um novo absoluto. Rodrigues nos alerta para a verdadeira glória da razão, ao explicar que:

A glória da razão reside não na sua exacerbação ou onipotência. Mas justamente na introdução do conceito de ‘prudência’, retirado da leitura da Odisseia de Homero. Prudência que significa entender os próprios limites da razão, seu lugar e seu papel na construção da liberdade do homem. Razão incontida, levada ao extremo, gera como que um desabamento de si mesma, uma espécie de ruína da razão, que cria a deificação, a alienação. Converte em ‘sagrado’, em não passível de crítica, aquilo que não é sagrado: o estado, a ciência, a tecnologia, o mercado. Transforma em instrumentos e meios tudo o que passa pela sua frente e os sacrifica no altar do utilitarismo. Razão empobrecida, miserável, transformada ela mesma num deus Cronos que devora aquilo que deveria produzir, as condições para o saber e a liberdade (2003, p.14).

O universo religioso, o da revelação e o metafísico, foram, ao menos parcialmente, suplantados pelo da razão positiva. Decorre desse fenômeno moderno, uma crise no campo religioso, um desencantamento<sup>12</sup> do mundo, uma secularização generalizada que, em alguns

---

11 O conceito em questão pode ser entendido à luz da obra “*The End of Nature*”, do autor americano William Mckibben, em que, “Para esse autor, o desaparecimento da natureza significa a perda da alteridade, da independência em relação à ordem humana, que constituiria, em sua opinião, a significação profunda desse conceito” (MCKIBBEN, *In*: VINCENT, 2013, p.123).

12 O conceito em tela nos é apresentado por Max Weber. O filósofo utiliza-o como síntese de um tempo histórico marcado pela repressão/supressão da magia que, segundo Weber, “teve início com as profecias do

momentos, chega a se revestir de um exponencial ateísmo. O sagrado, já quase que unanimemente, “perde” seu lugar de centralidade na sociedade, na história, na dimensão individual e coletiva do homem; a ciência o assume. A manifestação de sua essência no mundo já não é reconhecida por uma grande parte da humanidade. Ocorre, por conseguinte, uma momentânea, assim espera-se, substituição da autoridade do sagrado por uma concepção de ser humano pensado enquanto consciência de si. O desejo de eternidade dá lugar ao projeto de um progresso histórico, em que a transcendência é “devorada” pela voraz imanência dos fenômenos.

Para tanto, a racionalização do mundo, mais precisamente a que emerge da modernidade, não se resume à substituição do sagrado pela ciência, mas também se apresenta como fundamento da organização da vida pessoal e coletiva, as quais reverberam na dimensão espiritual do homem. A racionalização traduz-se como um novo olhar do homem sobre o mundo, olhar que perscruta o mundo de forma técnica, quantitativa e experimental. Esse olhar resulta em uma crescente coisificação que se impõe à vida da relação.

À proporção que avançamos no desenvolvimento da ciência e da técnica, fomos nos distanciando de um mundo que era reconhecido e vivenciado de forma mais ampliada do que o atual, o qual é marcado, preponderantemente, pela objetividade de um olhar tecnocientífico que o administra. O “sacro”, o “mito<sup>13</sup>”, a “magia”, os valores “metafísicos”, a “religião”, quase já não são vistos como partes constitutivas nem como lentes interpretativas a partir das quais podíamos acessar o mundo. Decorre-se que o emergente advento da modernidade é acompanhado de um profundo ocultamento do sagrado, dada as novas formas de relações humanas estabelecidas com os homens, com a natureza e com cosmos. A racionalidade científica, materializada no discurso filosófico, ora buscou reduzir o sagrado à condição de pura transcendência, ora potencializou uma corrida para condicioná-lo como puramente imanente. Em ambos os casos, Deus, como aquele que mantém uma relação direta e pessoal com o homem, não é reconhecido como um parceiro no diálogo.

Para tanto, especificamente nesses próximos subcapítulos, se faz necessário compreender esse ocultamento do sagrado à luz da racionalização do mundo moderno, notadamente a partir do fenômeno da tecnociência, bem como a partir da reflexão filosófica acerca das vertigens produzidas por tal fenômeno. Nessa seara interpretativa, urge também

---

judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação” (2004, p.96).

13 Cabe explicar que “o mito revela a sacralidade absoluta porque revela a atividade criadora dos deuses, desvenda a sacralidade da obra deles [...]” (SILVA, 2014, p.101).

identificar os fenômenos do desencantamento do mundo, bem como o eclipsamento do sagrado enquanto presença neste, relacionando-os ao novo olhar do homem após a emergência do cenário tecnocientífico. Importa ainda reafirmar que, embora estejamos dialogando a partir do pensamento de Buber, buscamos seguir nosso próprio caminho quanto ao “desaparecimento” da presença do transcendente. Contudo, ao nos debruçarmos sobre nossas próprias questões, não nos eximirmos de trazer à luz o fulcro de suas preocupações. Assim, nossa preocupação com a ação civilizatória, proporcionada pela tecnociência, tornar-se um comportamento majoritário do ser humano, tangencia as preocupações buberianas na medida em que o filósofo vê, como barreira à vida da relação, o posicionar-se do homem ante o mundo de forma excessivamente técnica.

## 2.2 A TECNOCIÊNCIA E SUA AÇÃO CIVILIZATÓRIA

Vive-se, atualmente, numa época paradoxal, quase numa encruzilhada no processo civilizatório do *homo sapiens*. De um lado, a sensação de potência maximal e, de outro, a percepção de fragilidade geradora de incertezas. De um lado, os mais fascinantes e incríveis constructos da mente humana e, de outro, a impotência dessa mesma mente em ‘dar conta racionalmente’ dessa nova realidade cultural e civilizatória. A técnica é um dos produtos ambivalentes de nossa civilização, pois se, de um lado, libera o homem de enorme dispêndio de energia, confiando-a às máquinas, de outro, vem subjugando a sociedade à lógica quantitativa dessas mesmas máquinas (ZUBEN, 2006, p.187).

De forma contemporânea à racionalização do mundo moderno surge um fenômeno ainda não muito fácil de precisar, porém, bastante real, ao ponto de provocar sentimentos antagônicos que transitam entre o medo e o maravilhar-se. Ao mesmo tempo que entramos em um universo promissor, devido ao desenvolvimento técnico-científico, migramos para uma “nova civilização”, dada as mudanças efetivas em relação à cultura, notadamente no campo da biomedicina, da automação, da tecnologia como um todo. A mente humana passa a operar sob a égide de uma técnica supostamente mais desenvolvida e até então nunca vivenciada. Deparamo-nos com a fragilidade dessa mesma mente de estabelecer alguns limites para esse novo processo, que denominamos de civilizatório. Desse modo, Vincent compreende que:

A multiplicação e a banalização das técnicas de aumento de performance sexuais, esportivas, intelectuais, do mesmo modo como as pressões para aumentar a duração da vida, mudam imperceptivelmente nossa vida cotidiana e, de um modo mais amplo, a visão de uma condição humana fundada na cultura. Em *sociedade pós-mortal*, Céline Lafontaine sublinha que o alongamento da duração da vida anda *pari passu* com uma desqualificação da velhice que, longe de encarar a sabedoria devida à idade,

tornar-se um fardo inútil dentro da própria cultura de performance e rentabilidade. A morte não é mais esse ente inexorável que marca a finitude da vida humana à qual a cultura se esforça para lhe dar um sentido, ela é cada vez mais percebida como um fracasso da medicina, que marca o fim da vida individual (2013, p.116-117).

Assim, ante a sensação de onipotência proveniente do aprimoramento da técnica, o homem estaria sob um novo viés antropológico? Em que medida essa ação civilizatória tecnocientífica se inscreveu como um novo caminho formativo na relação entre a cultura e a subjetividade do homem? Até que ponto esta ação civilizatória concorre para uma significativa mudança no olhar do homem em relação ao outro, ao mundo, ao transcendente? Essa nova forma de racionalização do mundo pode ser considerada como a construção de uma barreira definitiva entre Deus e o homem? Tais questões serão refletidas no decorrer da nossa pesquisa com o intento de dirimir equívocos, refletir acerca de possíveis saídas, bem como repensar acerca dos fenômenos que concorreram para tornar a voz de Deus inaudível ao homem moderno.

Compreendemos o fenômeno tecnocientífico como uma nova ordem cultural, um novo domínio, um sistema considerado como genitor de uma nova matriz epistemológica que coloca o ser do homem (as dimensões imanente e transcendente) em questão. A crença na possibilidade de quantificar e mensurar tudo concorre para esvaziar a dimensão de transcendência, transformando tudo em objetos passíveis de serem verificáveis e descritíveis. Esse novo fenômeno, isto é, a tecnociência, nos coloca na eminência de desenvolver, alternada ou conjuntamente, a “tecnofobia” e a “tecnolatria”<sup>14</sup>. Se quisermos entender, ao menos inicialmente, o que é a tecnociência, temos que ter em mente que ela, segundo Vincent, “não é uma simples junção entre ciência e técnica ou uma subordinação do conhecimento aos interesses práticos e econômicos, é um processo histórico que transforma a natureza e a sociedade em um vasto cenário experimental” (2013, p. 25).

Em outra perspectiva de compreensão, porém, não invalidando a anterior, mas complementando-a, temos, na obra “*Tecnociências e Humanidades*”, de Rosa, que “a tecnociência é fruto do diálogo experimental com a natureza que caracteriza a operação originária daquilo que chamamos ciência moderna. Por ela o ser humano procura compreender a natureza (ciência) e intervir nela (técnica)” (2006, p.9). Ainda, em um momento anterior, Rosa afirma que “a ciência fornece paradigmas que se incorporam na visão de mundo e, ao mesmo tempo, refletem essas condições objetivas. Uma vez que um

---

14 Termo utilizado por Von Zuben em sua obra: “Bioética e tecnociências: A saga de Prometeu e a esperança paradoxal”.

desses paradigmas torna-se hegemônico e serve à ideologia dominante ou em ascensão, é generalizado e passa a influir em diferentes áreas” (2005, p. 22). Com a ciência moderna, portanto, um novo legado operacional na realidade nos é apresentado, contudo, aqui ainda se resguarda uma relação indissociável com a dimensão simbólica.

Não obstante, sob a ordem do paradigma tecnocientífico, uma nova ordem de apreensão da realidade se instaura. Contribuindo profundamente na mutação do pensamento teórico da modernidade, a técnica se impõe como modelo de apreensão da realidade e fundamento desta, ao mesmo tempo, busca se dissociar da dimensão simbólica como forma de garantir a primazia da objetividade na observação dos fenômenos. O método matemático é assumido como caminho.

O pensamento teórico, anteriormente identificado como contemplativo e discursivo, apresentava-se pela relação do homem com a natureza, prioritariamente, a partir de seu caráter simbólico. O simbólico repousa sobre um conjunto de representações que fazemos do mundo, como o compreendemos e nos compreendemos nele. Há uma recíproca relação de interdependência e oposição entre o mundo e nós, como condição necessária para existir e compreender. A compreensão sobre a realidade se caracteriza pela constante renovação da mesma, uma vez que nossa presença como ser pensante no mundo, a cada instante, se renova e faz com que descubramos sempre novos significados.

Nesse sentido, “Compreender é uma atividade infinita, que objetiva a participação ativa na realidade, seja para estar em harmonia com ela, seja para discordar dela” (SHIO, 2012, p. 86). Ademais, Arendt aponta para a constante transitoriedade da compreensão, a saber: “a verdadeira compreensão não se cansa jamais do diálogo interminável e de ‘círculos viciosos’” (*apud* SCHIO, 2012, p. 86). Depois de findado um processo de pensamento, o significado permanece, porém, não como algo estático, e sim, sempre envolvido pela dinamicidade que caracteriza a compreensão.

No que concerne à relação entre compreender e existir, filiamo-nos à proposta de intuição do ser presente no pensamento de Buber. A saber, segundo o filósofo, como condição de conhecimento do mundo, existe uma conveniência ontológica entre o Eu e o Tu na qual a existência se desenrola. Com isso, Buber afirma que “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” (2004, p. 35).

É sabido, também, que não temos acesso diretamente ao mundo em sua totalidade de forma objetiva. Ao sujeito de conhecimento, o mundo não se manifesta em sua inteireza.

Ademais, as representações simbólicas são mediações que nos possibilitam acessar o mundo como fenômeno, não como coisa em si. É no bojo da intersubjetividade, no espaço do entre dois, da relação entre o Eu e o Tu, que o mundo se apresenta como totalidade à luz de nossa capacidade simbólica de “representá-lo”. Toda “representação” que fazemos do mundo é fruto de nossa relação com ele como diálogo. Sob o prisma dialógico, o mundo não é uma representação do Eu e sim um parceiro, não um objeto, mas uma alteridade que se apresenta como Tu. Uma relação estritamente matemática com o mundo priva o homem de um verdadeiro encontro, restando apenas o ato fictício de uma consciência que se pretende absoluta em relação à observação dos fenômenos.

Assim como fez Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, rejeitamos uma consciência que se apresenta como uma função universal da organização da experiência. O cogito, nesse sentido, caracteriza-se como um projeto ou uma perspectiva sobre o mundo e não como uma base constitutiva desse. Ao analisar o pensamento de Ponty, Buber afirma que: “Para ele, o mundo se converte no campo de nossa experiência e deixa de ser um objeto de pensamento” (2004, p. 39). Ainda segundo o autor, “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” (2004, p. 39). Portanto, qualquer tentativa de compreensão de si e do mundo sem levar em consideração a constante mudança no caráter simbólico dessa relação, o qual emana da reciprocidade dialógica da relação Eu-Tu, é insuficiente. Logo, “A inteligência e o conhecimento conceitual que analisa um dado ou um objeto é posterior à intuição do ser. Eu-Isso é posterior ao Eu-Tu” (BUBER, 2004, p. 35).

Após o legado da ciência moderna, o pensamento teórico sofre uma mutação e passa a operar na natureza a partir da relação matematizante de manipulação e de construção da realidade. A saber, na explicação de Araújo:

O método experimental e a formalização matemática passam a determinar as modalidades de observação e de descrição dos fenômenos. O saber científico se torna um produto cada vez mais terceirizado e separado da experiência natural, desalojando a Filosofia como discurso de verdade. Mas a matematização da ciência não representa apenas a substituição de um discurso por outro. Ela caracteriza justamente o fim da linguagem como modo privilegiado de reflexão pelo qual o homem dizia a verdade (1998, p.12).

Sendo assim, uma teoria científica passa a ser essencialmente um instrumento para agir sobre a realidade e, por conseguinte, a “Filosofia” passa a abdicar de falar do mundo para apenas falar do discurso produzido sobre o mundo. Com a modernidade científica, há uma inversão do saber, dado o processo de racionalização cuja consequência é o

desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*), conceito usado por Max Weber para apontar a desmagificação do mundo e ou perda de sentido. Segundo Weber, são duas as forças que atuam nesse processo de desencantamento: a religião, que age em um processo de desmagificação da via de salvação, e a ciência, na qual se impõe como uma força empírico-intelectual que, ao desencantar o mundo, o transforma em um mero mecanismo causal. Mariz diz que “Weber compara diferentes civilizações e identifica a raiz dessa racionalidade específica nas peculiaridades da religiosidade que constitui a matriz cultural do Ocidente” (*apud* TEIXEIRA, 2011, p.73).

Notadamente, a partir de sua expressão tecnocientífica, a ciência moderna passa a se preocupar prioritariamente com a plasticidade do objeto a ser manipulado. No que concerne à atitude de conhecer do homem, a principal finalidade deixa de ser a contemplação espontânea do mundo e passa a ser o controle sobre a natureza, especificamente, a manipulação de seus fenômenos. Neste aspecto, na explicação de Vincent, “a tecnociência muda a relação entre natureza, objeto de saber e seres humanos, sujeitos de saber” (2013, p.139).

Na filosofia moderna, representada por pensadores como Bacon, Galileu e Descartes, podemos encontrar essa nova postura quanto ao conhecimento teórico. A experiência simbólica do mundo, na modernidade, cedeu lugar para a experiência matematizante e quantificadora. Para tanto, “a experiência, para Bacon, é, sobretudo, a possibilidade de utilizar as forças da natureza para o proveito do homem. Assim, desvendar o modo como os fenômenos ocorrem significa conhecer as possibilidades de manipulá-los” (ABRÃO, 2004, p.188).

Ademais, de Galileu herdamos a afirmação de que o espaço é homogêneo, o qual pode ser determinado matematicamente. Ao expor sua compreensão sobre a natureza, Galileu afirma ser ela, “surda e inexorável às nossas preces, e ela não se dispõe a alterar ou a mudar o encadeamento de seus efeitos” (GALILEU, *In* VINCENT, 2013, p.130). No pensamento de Descartes, acerca do conhecimento teórico, temos a possibilidade de uma ciência que se estabelece a partir da inabalável presença do cogito, na qual encontra a segurança em si mesmo ao ponto de reduzir o mundo à sua medida. Observar o mundo à luz dessa nova forma de estabelecer o conhecimento teórico é, nas palavras de Abraão, concluir que “a observação, na ciência moderna, significa eliminar dos objetos todas as suas qualidades sensíveis, observáveis, empíricas, reduzindo-os a relações quantitativas” (2004, p.191).

As tecnociências não apenas modificam epistemologicamente o conhecimento teórico, mas inauguram um crescente domínio da técnica sobre o homem a respeito de sua ação e da sua maneira de ser humano na relação com a natureza, consigo e com o outro. Inaugura-se

“impositivamente”<sup>15</sup> um novo modo de pensar, um novo modo de agir e, excessivamente, passa-se a olhar para a natureza como desprovida de espírito, vendo-a, prioritariamente, como objeto de experiência passível de ser mensurado e quantificado. Assim, de forma inegável, “as tecnociências mudam o modo de ver a natureza e de como tratá-la [...] as questões colocadas para a natureza mudaram. O ‘porquê’ sucede o “como isto funciona” (VINCENT, 2013, p.135). Além disso, ao se posicionar sobre a tecnociência, Zuben afirma que:

Esta ordem vem se impondo, de modo crescente, sobre os homens, a ponto de afetar sua maneira de pensar, de agir, de viver, pode também, afetar as relações interindividuais e, por isso, a própria tessitura social com conseqüências ainda desconhecidas, modificando as relações do homem com as coisas, com o mundo, com a natureza. Dentre os ‘possíveis’ da tecnociência há mesmo a eventualidade de se transformar a própria natureza humana, seja lá o que se entenda por isso [...]. Fala-se já sem hesitação em homem fabricado (2006, p.161).

O surgimento da tecnociência colocou o homem em um cenário de problemas que, a nosso ver, é ímpar e nunca anteriormente vivido. A tecnociência, nas palavras de Araújo, “aparece como o vetor dinâmico da cultura material contemporânea, em seu movimento que se ramifica pelo laboratório, pela fábrica, pelo meio ambiente e pelas residências dos cidadãos” (1998, p.13). Além de sua efetiva transformação no mundo da cultura material, ela também se inscreveu, por meio de sua proposta epistemológica de intervenção na realidade, no mundo espiritual e ontológico do ser humano. Deparamo-nos com uma drástica transformação de ordem ontológica, ao mesmo tempo que cultural, civilizatória e espiritual. O ser do homem é colocado em questão, assim como o sentido atribuído por este ao absoluto. Tais transformações indicam a prioridade e, por vezes, a única forma de contato com o outro: o dizer Isso.

O primado ontológico buberiano – “o homem como ser de relação” – é considerado como atitude primordial do homem ante o mundo, sendo portanto o mundo do Isso um *a posteriori* em detrimento do mundo do Tu. No contexto tecnocientífico, percebemos uma inversão dessa atitude primordial, em que a técnica, o ato de dizer Isso, subverte a normalidade do movimento humano frente ao mundo. Há uma inversão desse movimento, na qual a técnica deixa de ser um movimento secundário e aparece como um *a priori* da relação humana no mundo. A técnica como um *a priori*, como uma forma prioritária de atuação, seja

---

15 O termo em questão foi colocado em evidência para alertarmos sobre a ação do homem como criador da referida imposição tecnocientífica.

com a natureza ou com as demais formas de alteridades, expressa o método quantificador, matemático e mensurador com que o homem passou a se comportar.

Importa esclarecer sobre a diferença entre essas atitudes (Tu e Isso). Buber, em suas reflexões sobre o homem, defende uma natureza dual, em que, ao fazer menção ao mundo do Tu, reconhece a impossibilidade da constância deste. Afirma a necessidade de alternância entre o Tu e o Isso como forma de o homem efetivar-se no mundo. Para muitos, a atitude de Buber tecer elogios ao mundo do Tu, à primeira vista, pode parecer a defesa da necessidade de renunciar a experiência em favor da relação. Quem assim compreende sua mensagem sobre o Tu, encontra-se completamente equivocado. Sua filosofia não se apresenta como uma querela entre esses dois mundos. Em seu pensamento, não encontramos a indicação para renunciar o mundo do Isso, mas para reconhecer a necessidade de assumi-lo na devida proporção. Dessa maneira:

A preocupação de Buber, na verdade, surge diante do exagero dessa atitude no mundo em que o homem se realiza. Obviamente é preciso perceber, experimentar, conhecer, participar, saber, utilizar. Não há como o homem viver objetivamente – o que também é necessário à sua sobrevivência na sociedade – sem os aspectos advindos do mundo do Isso. Entretanto, Buber adverte o perigo de os homens se dedicarem apenas a ações voluntárias, que de certa forma podem “afetar” o outro. Tal feito os relega à permanente distância um dos outros e à consequente solidão (PARREIRA, 2016, p.97).

Não por acaso, Buber se preocupou com o avanço desproporcional do mundo do Isso. No contexto tecnocientífico, esse avanço tornou-se ainda mais evidente, chegando a operar mudanças em níveis antropológicos em todas as culturas. À luz de uma pretensa inversão ontológica do humano, o conhecimento objetivante propõe-se como anterior à relação dialógica. Esta, “ao deixar de ser o estatuto ontológico do homem”, passa a figurar no mundo da cultura “apenas” como objeto do discurso tecnocientífico, referendado em discursos da biologia, da psicologia, da sociologia e, por vezes, da própria filosofia. Sob a colonização tecnocientífica do mundo, estaria o homem vivendo um processo de desontologização?

A anterioridade da palavra-princípio Eu-Tu indica uma primazia da relação frente ao conhecimento objetivante. Da mesma forma, a relação é anterior à percepção do objeto, Dessa maneira, como nos explica Buber:

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 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 (2004, p.69).

O pensamento e a compreensão se estabelecem para além da lógica objetiva criadora da realidade (sujeito cognoscente e objeto cognoscível), bem como da proposta cartesiana da *res cogitans* (o pensamento como construto da realidade). Nossa capacidade de pensar e compreender tem como condição *sine qua non* a relação homem-mundo. Posicionamos essa relação no concernente ao pensar e ao compreender como pré-conceitual. Homem e mundo estão incluídos na relação originária, no Tu. A relação conceitual é secundária (*a posteriori*), isto é, o homem só tem o mundo por objeto quando se desvincula da relação, momento em que ele surge como eu, como ser consciente de si. Portanto, o distanciamento da relação nuclear, do Tu, inaugura o mundo do Isso. Primeiro entramos em relação com as coisas, somente depois, em um segundo momento, a tomamos por objeto. O mundo não é um *a posteriori* das nossas experiências, mas uma alteridade que se revela no ato de dizer Tu. Submetido à palavra-princípio Eu-Isso, ele é “tomado” por um Eu que, ao dizer Isso, também se percebe como Isso. Decorre que o homem apenas tem o mundo por objeto de experiência, ele, o próprio homem, se reconhece da mesma forma.

A influência da tecnociência enquanto um *modus operandi*, priorizado pelo homem face ao mundo, concorre para desestabilizar o homem em relação ao seu estatuto ontológico, isto é, ser de relação. Além disso, produz um estranhamento no homem enquanto parte integrante do mundo, isso porque o mundo não passa de uma soma de partes para ele, as quais ele, o homem, percebe-se como organizador. Seu olhar perscrutador vê o outro não como uma totalidade atuante que se encontra a sua frente, mas como um simples ele ou ela descritível. Experiência e utilização são primados que legitimam sua ação. Sob a lógica do pensamento solipsista, a alteridade é anulada, a relação não reverbera a essência do absoluto: eis o fatídico desfecho.

A liberdade criadora do pensamento, originalmente presente no mundo da relação, passa a ser subjugada à ordem da técnica. Ao priorizar a forma técnica de atuação em relação ao mundo, o próprio ser do homem é colocado em evidência. Ao passo que é na relação com o mundo que nos fazemos e nos reconhecemos como humanos, a tecnociência, ao invadir o mundo e imprimir suas marcas nele, opera diretamente mudanças em nossa capacidade de relação e no pensar. Nesse dado momento, segundo Zuben, “o homem se vê alçado, como no topo de uma estreita aresta, entre abismo, cambaleante, atingido em seu poder de pensamento, de decisão, de escolha, de ação” (2006, p.162).

A “nova ordem” do mundo, a tecnocientífica, propaga-se como a velocidade da luz, levando um efeito anestésico<sup>16</sup> à nossa capacidade de pensar a partir do simbólico e à nossa forma espontânea de encontrar-se com o mundo para além de um olhar objetivante e, portanto, cientificista. Neste contexto, Zuben nos explica que “a realidade inaugurada com o desvelamento da tecnociência parece paralisar a capacidade de reflexão” (2006, p.163). Parece-nos que a humanidade, sem pensar no ônus das atividades tecnocientíficas, e conseqüentemente apenas nos ganhos a nível científico, vem, dia a dia, afirmando as mesmas como a única forma da existência se desenrolar. Sob o feito do melhoramento genético e o crescimento na produção com vistas ao desenvolvimento econômico, esquecesse que o cultivar a terra não é apenas um ato de produzir riqueza material, mas também de crescimento e desenvolvimento, humano e espiritual. A existência se fundamenta na dualidade Tu e Isso. Não se pode encerrá-la em uma única esfera.

O advento da tecnociência, ao mesmo tempo que “paralisa” a capacidade humana de pensar para além do viés técnico, e, portanto, objetivo da realidade, produz uma inflexão na condição humana por não levar em conta o mundo da relação intersubjetiva. Buber percebe o estatuto ontológico do homem (ser de relação) como um primado de efetivação do ser na relação com o mundo. Após a emergente era tecnocientífica o homem percebe-se como um ser estranho face ao mundo, por subjugar e relega a relação primordial ao domínio da técnica. O modo operacional tecnocientífico surge como, se não o único, a principal lente de compreensão da realidade.

Das questões endereçadas por Kant (“O que posso saber?”, “o que devo fazer?” e “o que é o homem?”) a última sofre uma significativa transformação de ordem ontológica na atualidade. A nosso ver, deixamos de, com o advento tecnocientífico, priorizar a pergunta sobre “o que é o homem” para perguntar: “O que vamos fazer do homem”. As preocupações acerca da existência humana, quase que em sua totalidade, sofrem uma inversão de caráter antropológico. Passamos a nos preocupar excessivamente com o viés operacional do ato de existir, deixando de lado o sentido da existência. A certeza objetiva se antecede ao mistério, a incerteza, ao sincronismo da existência no fazer-se com o mundo.

Antes, a pergunta pelo homem era imbuída pelo desejo de situá-lo como parte integrante do cosmo, como ser de cultura, religioso, político, social, agora, quase que de uma

---

16 O termo faz alusão à tecnociência como um agente anestésico, ao mesmo tempo que chama a atenção para uma suspensão geral ou particular da sensibilidade espontânea do homem frente ao mundo. Em seu sentido figurado, aponta para um estado de apatia e desinteresse do homem no tocante a transcender o mundo tecnocientífico.

forma exclusiva, é compreendê-lo a partir da dimensão, prioritariamente, técnica, isto é, objetivante. A característica tecnocientífica de perscrutar a realidade, de forma objetiva e sem nenhum compromisso com o caráter simbólico dessa realidade, invade a relação de transcendência, visivelmente existente entre o homem e o mundo. Dessa maneira, um sincronismo entre Homem-Deus-Mundo parece ter sido alterado, o eclipsamento de Deus é iniciado.

Zuben alerta sobre a inversão no caráter antropológico, isto é, após o que muitos chamam de nova era, deixando claro que “A antropologia plausível até o presente revela uma ideia de homem e um princípio de humanidade, um humanismo que para muitos está sendo considerado ineficaz e ultrapassado. Hoje já se pleiteia um novo humanismo, articulado em uma antropotécnica” (2006, p. 20). Essa “nova era” parece não se satisfazer com o mundo simbólico e, por vezes, a impressão que temos é que o projeto tecnocientífico, quase que de uma forma total, busca esvaziá-lo de sentido ao ponto de transformar e reduzir abruptamente o mundo cultural, histórico, econômico, político, epistêmico, religioso, às formulações matematizantes que as tecnociências imprimiram no seio da cultura mundial. Sob a crença exacerbada na capacidade de programação da realidade, a humanidade é reconhecida como um logaritmo passível de ser manipulado com vistas à reorganização de nossos desejos, nossas sensações, nossas realizações, enfim, uma nova forma de desenvolver-se enquanto existência.

Até que a técnica não se propusesse como hegemônica, a relação do homem com o mundo se caracterizava pela dimensão simbólica e teórica, ambas complementares na efetivação da ação humana no mundo. No concernente ao homem enquanto ser simbólico, Hottois afirma que “‘o ser no mundo’ simbólico deixa o mundo tal como é; não altera as coisas; o símbolo não rompe a paisagem, não devasta as florestas, não manipula o ser vivo; ele dá sentido, organiza, indica fins” (*apud* ZUBEN, 2006, p.191).

Por outro lado, no que concerne ao homem enquanto ser técnico, Zuben afirma que “a relação técnica é, pela sua própria natureza, eminentemente uma intervenção física, de manipulação, cujos resultados são mutações no dinamismo e na ordem ‘natural’ das coisas” (2006, p.191). Assim, ante a ordem da técnica, estaria o homem propenso a pautar toda sua existência na relação com o mundo e os demais entes? Há de haver uma necessidade de reconciliação? Por que ambas as dimensões são tão importantes na seara da condição humana, do próprio fazer-se humano?

Dessa maneira, salientamos que as duas dimensões, simbólica e técnica, são fundamentais à compreensão do homem e do mundo. O simbólico, caracterizado a partir da

reciprocidade da relação Eu-Tu, é responsável por estreitar a compreensão de sentido entre o homem e o mundo. O técnico, próprio do homem e caracterizado pela relação Eu-Isso, é o modo de proceder ou construir um ambiente artificial. Ambas as dimensões são indispensáveis na constituição existencial do humano, pois, se por um lado a palavra Eu-Tu é o esteio para a vida dialógica, a palavra Eu-Isso é o suporte da experiência, do conhecimento, da utilização; o lugar no qual é possível o desenvolvimento científico. As palavras-princípio fundamentam uma dupla possibilidade de o homem realizar sua existência. Nesse sentido, “As palavras-princípio não exprimem algo que pudesse existir fora delas, mas uma vez proferidas elas fundamentam uma existência” (BUBER, 2004, p.53).

Parafraseando Martin Buber, Tu e Isso são dois existenciais nos quais se desenvolve o ser do homem no mundo. O problema não está, por assim dizer, na existência da dimensão técnica, mas no seu exacerbado domínio sobre a outra dimensão, a simbólica. A grande questão, a nosso ver, responsável por desaguar em um eclipsamento do divino na modernidade é uma hipertrofia de uma em detrimento da outra. Essa hipertrofia se acentuou de forma exponencial devido à colonização tecnocientífica emergente. O mundo do Isso não é em essência um problema, posto que nele se desenvolvem as relações de conhecimento científico que concorrem para, por exemplo, uma maior longevidade, melhoramentos nas comunicações audiovisuais, aprimoramento genético, enfim, um progresso material da cultura atual. Porém, quem o vive como único, como exclusivo, encontra-se no limiar da existência humana haja vista que o Isso é marcado pela ausência de presença e atualidade.

As tecnociências, ao invadirem o mundo simbólico e quase que totalmente esvaziá-lo, provocando profundas mudanças em níveis epistemológicos e antropológicos concernentes à existência como um todo, foram responsáveis por produzir mutações profundas e radicais nos mais variados setores da vida social e espiritual contemporânea, notadamente na percepção do homem acerca do transcendente. As constantes intervenções físicas, somadas às refinadas ações de manipulação da natureza, fazem com que, ao invés de o homem entrar em relação com as diversas manifestações da alteridade presente na natureza, reconhecendo nessa relação a presença do transcendente, ele apenas as experiencia sob a métrica de um olhar perscrutador que visa utilizar-se delas. À medida que a palavra proferida pelo homem figura o ato de experienciar e utilizar, ele se coloca ante a Deus. Ademais, ao interpretar a visão de Buber sobre Deus, Sidekum afirma que “Deus não é uma realidade abstrata, mas presença vivida na transcendência da relação intersubjetiva” (1979, p.78).

Além disso, Zuben interpreta o presente momento e afirma que “Serge Latouche identifica o sistema tecnocientífico como uma megamáquina que uniformiza e conforma (no

sentido de dar forma e de provocar conformismo); como um rolo compressor que esmaga as culturas, apagando as diferenças e homogeneizando o mundo em nome da razão” (2006, p. 50). Logo, as tecnociências foram capazes de apontar para uma ambivalência no espírito humano e na sua racionalidade, isso porque percebemos que o uso da razão vem sendo exercido, notadamente de forma irracional ou inconsciente. Assim, como afirma Menezes, “esta mesma razão [...] acabou se transformando em um instrumento a serviço da mais profunda coisificação da vida humana” (2006, p.70).

Já Edgar Morin relata as diversas benesses ocorridas com a emergência da ciência no mundo da cultura, sendo que:

Há três séculos, o conhecimento científico não faz mais do que provar suas virtudes de verificação e de descoberta em relação a todos os outros modos de conhecimento. É o conhecimento vivo que conduz a grande aventura da descoberta do universo, da vida, do homem. Ele trouxe, e de forma singular nesse século, fabuloso progresso ao nosso saber. Hoje, podemos medir, pensar, analisar o sol, avaliar o número de partículas que constituem nosso universo, decifrar a linguagem genética que informa e programa toda organização viva. Esse conhecimento permite extrema precisão em todos os domínios da ação, incluindo a condução de naves espaciais fora da órbita terrestre (2014, p.15).

Esse autor, ao se reportar à ciência como um acontecimento histórico-cultural que nos proporcionou certo progresso no tocante ao conhecimento humano, também chama atenção para a intrínseca ambivalência que se apresenta, por vezes, nociva à preservação da humanidade, ao afirma que,

Correlativamente, é evidente que o conhecimento científico determinou progressos técnicos inéditos, tais como a domesticação da energia nuclear e os princípios da engenharia genética. A ciência é, portanto, elucidativa (resolve enigmas, dissipa mistérios, enriquecedora permite satisfazer necessidades sociais e, assim, desabrochar a civilização); é de fato, e justamente, conquistadora triunfante. E, no entanto, essa ciência elucidativa, enriquecedora, conquistadora e triunfante, apresenta-nos, cada vez mais, problemas graves que se referem ao conhecimento que produz, à ação que determina, à sociedade que transforma. Essa ciência libertadora traz, ao mesmo tempo, possibilidades terríveis de subjugação. Esse conhecimento vivo é o mesmo que produziu a ameaça do aniquilamento da humanidade (MORIN, 2014, p.15-16).

A notória ambivalência presente no conhecimento científico pode ser percebida em todas as partes que esse conhecimento se protagonizou como discurso de verdade. Ao empregar uma técnica singular como meio de atuação na realidade, a ciência inaugura uma nova forma de acesso às riquezas sociais e espirituais outrora produzidas. Seja no mundo físico ou no simbólico (metafísico), a ciência imprimiu uma notória lente interpretativa frente

à realidade como um todo no intento de legitimar-se como percussora de uma nova era. A ânsia incessante pela objetividade a distanciou do caráter transcendente latente ao mundo. Sua forma peculiar de atuação (pensamento posto em prática) mudou abruptamente os rumos da cultura material e imaterial, bem como das estruturas responsáveis por novas construções culturais.

A ciência, oriunda da modernidade, e aqui importa reafirmar o recorte espaço-temporal, não se contentou em protagonizar um discurso de verdade: ela própria se impôs como o único discurso capaz de legitimar a verdade. Seu método estruturante de apreensão, conhecimento e manipulação do real estabelecesse como ‘pedra fundamental’ nos mais variados âmbitos da existência, com ênfase no âmbito religioso/espiritual. Como descreve Semeraro,

A ciência moderna não se dirige ao mundo para contemplá-lo, mas para investigar suas partes, reproduzir e prever seus movimentos, de modo a interferir em seu curso, controlá-lo e derivar utilidades. Distantes da metafísica e da religião, os cientistas modernos aprenderam a lidar com o mundo físico e o cosmos não como uma realidade misteriosa, governada por forças sobrenaturais, mas como um mecanismo dotado de leis e engrenagens naturais sujeitas ao movimento e às mudanças. Também o corpo humano e a sociedade passavam a ser considerados como máquinas complexas, que deveriam ser pesquisadas e controladas para um melhor funcionamento (2011, p.15).

Logo, a ciência moderna foi um celeiro avesso ao mundo simbólico. Ao ver o mundo físico como um mecanismo, ela o tecniciza, extraindo quaisquer tipos de explicações sobrenaturais que pudessem dar sentido a sua composição. As explicações religiosas perdem força e, por conseguinte, mergulham em uma profunda crise. Em parte, a fé é abalada. Ela sobrevive tendo como base outro princípio, a subjetividade humana. O homem, oriundo da modernidade, sente-se legitimado para “livremente” interpretar os simbolismos sobrenaturais. Sendo ele mesmo a medida de suas próprias interpretações.

A vida religiosa no mundo Ocidental moderno, seja ela institucional ou não, nas mais variadas denominações (cristãs e não cristãs), encontra-se pulverizada entre aqueles que buscam um Deus como caminho a seguir, porém, sem se propor a caminhar perfazendo o caminho que acredita dar acesso a Ele (em uma atitude controversa à fé declarada), e aqueles que, sob a condição de suas próprias realizações individuais, na maioria das vezes anti-comunitárias, forjam um caminho a seguir sob o argumento de que são os desígnios de Deus. Em ambos os casos, o verdadeiro sentido que nos congrega ao Divino se encontra ausente, ora por não reconhecer que o caminho é tecido em conformidade com o que se acredita e, portanto, não basta apenas acreditar quando convém, ora por falar em nome Dele quando

apenas nos é permitido encontra-se com Ele. Deus não permite ser manipulado, mas se apresenta ao homem cada vez que ele diz Tu. Não porque o invocamos, mas por graça, que se revela no acontecimento do encontro.

Sabe-se que se falarmos em construção cultural na história da humanidade, notadamente antes da ciência moderna e da emergência da tecnociência, quase tudo estava vinculado à ordem simbólica. Com o advento tecnocientífico, a técnica se instaura como o “outro” do símbolo. A importância do simbólico, no que concerne ao conhecimento e desenvolvimento cultural, quase que totalmente, tornou-se obsoleta. As relações do homem com o mundo, com os outros, enfim, com a realidade como um todo, se encontram, prioritariamente, sob a métrica da lente tecnocientífica. Sob tais condições os encontros Eu-Tu ficam cada dia mais escassos. Priorizou-se apenas uma dimensão do humano, a técnica, e, com isso, modificou-se o foco formativo, centrando-o na razão.

Como em nenhuma outra época, a razão foi responsável por conferir legitimidade ao mundo. No cenário moderno, ela assume outros contornos no tocante ao seu papel no conjunto do conhecimento e, nessa direção, coloca-se como a única capaz de oferecer um discurso verdadeiro sobre a realidade. Ressaltamos que Descartes é reconhecido por muitos como um dos primeiros a destacar o papel da razão ante a verdade. Além disso: “Com Descartes nasce, assim, a idealização da razão, uma nova forma de metafísica. Seu racionalismo afirma a autonomia e o poder da razão humana como fonte segura e único instrumento de conhecimento” (SEMERARO, 2011, p.37).

Assim, inaugura-se um tipo de relação com a realidade completamente diferente da relação simbólica. Esta se efetiva devido às relações estabelecidas de caráter intersubjetivo e ético. Não obstante, a relação técnica, sob o argumento de uma autonomia da razão, caracteriza-se por uma indiferença às questões éticas e incompatibilidade com a relação intersubjetiva como parâmetro de conhecimento. O caráter intersubjetivo do conhecimento, fundamental na construção e compreensão da realidade, isto é, condição necessária para o estabelecimento da relação humana com o mundo simbólico e epistemológico foi, quase que completamente, substituído pelo caráter objetivo.

Ocorre que o paradigma tecnocientífico vem ameaçar o mundo simbólico, reduzindo-o à luz de uma objetividade científica ancorada em uma racionalidade subserviente à técnica. Para tanto, a matematização da realidade é assumida como única maneira de conhecimento válido, e se impõe como um novo modelo de pensar e uma nova forma de agir sobre mundo. A vida humana, em sua inteireza, bem como os recursos vitais necessários ao desenvolvimento e à sua preservação, encontram-se sob riscos incomensuráveis. É preciso

repensar o papel da racionalidade no cenário atual, sob o risco de permanecermos condicionando quase tudo que existe à parte do que verdadeiramente somos. Ademais, homem algum é puramente Isso nem puramente Tu: vivemos no seio de um duplo Eu. Percebemos o mundo mediante a forma que pronunciamos as palavras-princípio e assim, como afirma Buber, “O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude” (2004, p.53).

Por fim, concluímos nossa reflexão certos de que buscamos nos sensibilizar com o tempo presente e propor uma leitura interpretativa sobre este. Nossa preocupação com os fenômenos emanados do paradigma emergente inscreve-se como uma tentativa de compreender o descompasso entre o mundo simbólico e o técnico. A supervalorização deste, a nosso ver, promoveu um profundo desencantamento do mundo e, por conseguinte, um momentâneo ocultamento do sagrado. Nos dias atuais, esse fenômeno, por vezes, tende a ser amenizado, ora pela ideia que se faz de Deus a partir de uma suposta autonomia da razão, ora pelas aventuras da subjetividade, que buscam desbravar novos caminhos de compreensão do Divino. Reiteramos a necessidade de reflexão, sob o escrutínio do pensamento buberiano, como forma de denunciar tais equívocos. Para tanto, na sequência de nossas reflexões e, com o intuito de aprofundar as questões, buscaremos identificar as mudanças na relação humana com o outro, com o mundo e com o si mesmo como caminho trilhado pelo homem que concorreu para que o Sagrado “tornasse-se” momentaneamente oculto.

### 2.3 A TECNOCIÊNCIA E O MUNDO NATURAL REDUZIDO À CONDIÇÃO DE OBJETO

As humanidades possuem larga tradição. Elas trabalham o sentido que o ser humano confere à sua presença nesse mundo, respondem aos significados que elaboram em sua prática social, que propósitos perseguem com o projeto da tecnociência e, finalmente, quer saber a que título participa na evolução do todo, do qual é parte e parcela. A tecnociência é fruto do diálogo experimental com a natureza que caracteriza a operação originária daquilo que chamamos ciência moderna. Por ela o ser humano procura compreender a natureza (ciência) e intervir nela (técnica) (ROSA, 2006, p. 9).

A compreensão do conceito de humanidade, elevado ao seu plural (humanidades), denota diferentes formas histórico-culturais de o homem exercer-se enquanto presença no mundo. A efetividade dessa existência busca responder aos significados emanados do mundo a partir da elaboração e das vivências de determinadas práticas sociais. O projeto tecnocientífico vem se impondo como discurso e um estilo de pensamento hegemônico desde o início da modernidade científica, porém, não sabemos precisar cronologicamente acerca da

sua natalidade devido à complexidade histórica da mesma. Dessa maneira, com nos explica Vincent,

seria vão buscar datar o evento de uma ‘idade da tecnociência’ ou distinguir períodos, uma vez que essa configuração de saber, situada na encruzilhada de histórias múltiplas – intelectual, tecnológica, política, econômica e social – instala-se sem abolir as precedentes ou jamais anular o passado (2013, p. 21).

Não temos a pretensão de elucidar o fenômeno tecnocientífico, buscando observá-lo a partir de sua incursão cronológica em um determinado período histórico. Ou ainda, não pretendemos fazer uma digressão hermenêutica da sua possível evolução e desdobramentos, notadamente no que concerne a uma interpretação de forma linear da sua trajetória histórica. Tampouco nossas reflexões têm a intenção de apresentá-lo minuciosamente em cada esfera da existência, em uma tentativa de mencionar seus benefícios e malefícios. Porém, nossa efetiva preocupação se apresenta porquanto buscamos elucidar seu legado de estabelecimento de um novo sentido no mundo, o qual se tornou evidente a partir da ação de intervenção e de reorientação frente ao saber, à natureza, enfim, ao homem, especificamente no âmbito da relação com o absoluto. Sob a prerrogativa tecnocientífica, cristalizaram-se vários tipos de problemas de cunhos sociais, epistemológicos, econômicos, culturais e religiosos. Problemas estes que buscamos nominá-los como vertigens da tecnociência.

Tais problemas relacionam-se entre si e, portanto, não podem ser pensados isoladamente. São eles: uma drástica mudança no regime do saber (além de afetar as práticas de pesquisa, afeta também a estrutura do conhecimento) – o conhecimento científico passa a ser reconhecido como um bem apropriável –; uma distinção pouco robusta entre natural e artificial, a transformação da natureza em uma caixa de ferramentas, a crença compartilhada na “flecha do progresso” – submetendo a natureza a processos invasivos e pouco responsáveis no que concernem ao trato humanizado e a preservação –; e, enfim, um posicionar-se ante ao mundo de forma interventiva, não o reconhecendo como alteridade mas como objeto à disposição de ser manipulado – uma inversão de sentido que opera mudanças antropológicas profundas, isto é, o que antes tinha fundamento religioso e fazia com que o homem se portasse de uma forma mais responsável e comprometida, agora transformou-se em práticas existenciais dessacralizadas.

A tecnociência caracteriza-se por uma profunda ambivalência no que concerne à intervenção efetiva no mundo humano. Ao mesmo tempo que propicia muitos benefícios à qualidade de vida e ao bem-estar de determinados indivíduos, ela também nos apresenta seu caráter desolador, marcado por uma exclusão social evidente quanto à possibilidade de

acesso aos benefícios oriundos das inovações tecnocientíficas, o que, por sua vez, aprofunda as desigualdades. Com relação a esta ambivalência, cabe destacarmos, com base em Zuben, que:

As tecnociências têm, de fato, proporcionado inequívoca melhora nas nossas condições de vida, ao prolongar a longevidade ou a expectativa de vida, ao aperfeiçoar a qualidade de vida de um número cada vez maior de indivíduos, e ao modificar as relações humanas. Por outro lado, são tributárias de um aumento crescente de graves problemas e sérios riscos, tanto para a saúde dos indivíduos quanto para o meio ambiente do planeta. E, sobretudo, o que é mais danoso para a humanidade, as tecnociências têm provocado um indecente processo de exclusão de uma parte considerável da humanidade para a qual tais inovações tecnocientíficas não são acessíveis por seu alto custo financeiro. De fato, a ambivalência caracteriza as atividades humanas em geral, porém, o que é específico da atividade tecnológica, e aí reside seu perigo, é o fato de ela radicalizar essa ambivalência. Os efeitos planetários de tal radicalização são bem conhecidos: produção e aumento de bem-estar e riqueza de um lado, e crescimento brutal da desigualdade social e da miséria de outro, a ponto de o termo “crescimento”, idolatrado pelas nações ricas, denotar exatamente seu oposto para as nações pobres, vale dizer, o crescimento da fome e da miséria (2006, p. 41).

Decorre, pois, que a maioria dos benefícios trazidos pela intervenção tecnocientífica não são bens públicos, mas privativos pertencem às empresas e indivíduos que podem pagar por eles. Ademais, a emergência do fenômeno tecnocientífico vem nos deixando atordoados, em certo estágio de tontura, o que nos provoca a sensação de estarmos girando em torno de um si mesmo sem se importar com o outro. Na verdade, colocamos em risco a nossa capacidade de ser si mesmo, uma vez em que ao invés de colocar as tecnociências a serviço da promoção da vida, reconhecendo-as como meios de afirmação da mesma, nos colocamos a serviço delas, e, em consequência disso, as colocamos com prioritárias no que concerne à instituição de um novo modo de relação com a vida em geral.

O que se apresentou como uma vertente da ciência moderna, na realidade, redefine o próprio paradigma moderno de ciência à medida que a matematização do mundo deixa de ser uma ação protagonista do homem e passa a ser assumida pela robotização criada pelo próprio homem. Assim, o criador torna-se criatura de sua própria criação. Os algoritmos, artefatos da criação humana, passam a se impor aos seus criadores e, no contexto atual, protagonizam os pensamentos e as sensações dos seres humanos. Quem “os detém” faz uso para manipular a realidade, como, por exemplo, o que é melhor para vestir, o melhor carro para comprar, a posição política mais apropriada, enfim, são capazes de influenciar resultados de eleições pelo mundo inteiro.

As tecnociências operaram mudanças no *modus operandi* da própria realidade, imprimindo sua força epistemológica na direção de uma transformação desta, bem como na direção de uma nova produção do discurso acerca da verdade. Para tanto, foi modificada a estrutura do pensamento humano; extinguindo quase por completo a dimensão simbólica, a forma de execução das práticas de pesquisas; priorizando o método ao invés da observação, enfim, a própria estrutura do conhecimento científico; que antes priorizava a ciência em relação à técnica e agora vive seu momento contrário. Assim, podemos constatar que:

O saber técnico e científico contemporâneo difere completamente do saber contemplativo e discursivo que dizia o sentido do mundo, tradicionalmente chamado de ciência ou filosofia [...]. A ciência moderna assinala o declínio dessa forma de saber. O método experimental e a formalização matemática passam a determinar as modalidades de observação e de descrição dos fenômenos. O saber científico se torna um produto cada vez mais tecnicizado e separado da experiência natural, desalojando a filosofia como discurso da verdade (ARAÚJO, 1998, p.12).

Chamamos a atenção para não nos equivocarmos quanto ao termo tecnociência, pois este não se limita às meras palavras compostas que se unem para dar vida a uma única. A tecnociência caracteriza-se como um fenômeno epistemológico que influenciou e modificou profundamente o processo histórico-cultural, com objetivo explicitamente definido: transformar a natureza e a sociedade em um extenso cenário experimental. Segundo Vincent, ela apresenta um novo estilo de pensamento, o qual, “se caracteriza por uma disposição de sentir, pensar e agir; do mesmo modo que, contrariamente, canaliza e impõe uma direção” (2013, p. 22).

Quanto ao saber, ocorre uma inversão prática e de sentido. O conhecimento deixa de ser visto como uma atividade gratuita e natural e se inscreve dentro do horizonte do sistema econômico. O saber torna-se um bem fabricado aos moldes do processo produtivo, fazendo com que a atividade científica reduza-se ao seu produto. Assim, a atividade científica passa a ter seu valor prioritariamente condicionado ao valor mercantil, ficando sujeita à lógica mercadológica. Nesse sentido, o desenvolvimento é compreendido como crescimento econômico; sacrificasse fauna, flora e todos os recursos naturais à custa de alcançar o primeiro lugar no *ranking* de países desenvolvidos, e, com isso, o valor sagrado da natureza é exponencialmente rompido pelas pegadas do “progresso”. Vincent esclarece a nova lógica do conhecimento científico ao mesmo tempo que o reconhece como um bem apropriável, alertando que:

Agora, a produção do saber se alinha cada vez mais com a produção técnica de artefatos. A lógica comercial conduziu a uma clara modificação do direito

de patentes. Os três critérios fundamentais que presidiam a outorgar de patentes – invenção, novidade e utilidade – enfraqueceram-se desde os anos 1980. Podemos, agora, outorgar patentes sobre entidades naturais (genes, plantas, animais). Quanto ao critério de utilidade, não parece ser mais operacional: as patentes podem ser requeridas *ad referendum* considerando os “títulos elementares” – sequências genéticas ou máquinas moleculares – dos quais não sabemos com clareza a aplicação imediata, mas que são instrumentos de pesquisa indispensáveis para o avanço do conhecimento. Ora, esse direito de propriedade sobre objetos e instrumentos de pesquisa leva a uma situação em que o acesso à natureza para todos se torna puramente teórico, conferindo a alguns empreendedores uma espécie de direito de exploração muitas vezes comparável à caça (2013, p. 50-51).

A produção de conhecimento na modernidade, notadamente alicerçada pela proposta epistemológica da tecnociência, faz com que o sujeito de conhecimento não perceba mais a natureza como uma alteridade, com a qual o ser humano se encontra e confirma sua existência como ser de relação. A consciência humana da limitação, quanto ao conhecimento total da natureza, é suplantada pela “crença” de que é possível desvendar todos os mistérios naturais e manipulá-los, como se faz com um objeto qualquer. Os detentores dos meios de produção apenas a vê como um meio de exploração, buscando acessá-la de uma forma eminentemente teórica.

A natureza, na perspectiva da produção do discurso científico moderno, é destituída da sua “condição” ontológica de alteridade, da sua “condição” essencial de ser um caminho que liga o homem ao transcendente, e é transformada em um objeto, coisa passível de ser manipulada em prol do “progresso da humanidade”. Ademais, os produtos advindos das pesquisas científicas deixaram de ser vistos como bens públicos, como um patrimônio da humanidade, e passaram à propriedade privada de um determinado grupo ou de uma empresa.

Frente às transformações ocorridas com a natureza e a relação visivelmente intrínseca desta com o próprio fazer-se do humano, questões nos são apresentadas: estaria a natureza morta e, portanto, já não se apresenta como manifestação do absoluto (transcendente)? Ou ainda, a natureza se encontra agonizando devido à lógica da lente tecnocientífica? De fato os olhares das tecnociências não comungam com a afirmação de Galileu de que a natureza é “surda e inexorável às nossas preces”, estranha e passiva; o que decretaria um divórcio entre a natureza e a natureza humana.

As tecnociências buscam salvaguardar a ideia de uma natureza viva, porém, passam a compreendê-la a partir da perspectiva de uma redefinição da sua ação em relação ao mundo da cultura. Ela passa a ser vista como uma caixa de ferramentas. A saber, Vincent afirma que “ver a natureza como uma caixa de ferramentas não é somente uma construção mental

destinada a permanecer abstrata e sem consequências: isso abre possibilidade de uma apropriação de seres naturais e patentes sobre seres vivos” (2013, p.159).

Assim, da estranheza e passividade, características sobre a natureza expostas pelo pensamento de Galileu, a natureza passa a ser vista como loja de peças de reposição, que potencializa o desenvolvimento da economia mundial. Nesse cenário, o homem deixa, ao menos parcialmente, assim acreditamos, de ver a natureza como um *locus* de efetivação da epifania do absoluto – como uma alteridade manifesta como transcendência – apresentando-se na forma da dialogicidade, isto é, da relação Eu-Tu. Buber, em sua obra “*Eu e Tu*” reconhece a vida com a natureza como a primeira das três esferas onde se realiza o mundo da relação. Segundo o mesmo: “Nesta esfera a relação realiza-se em uma 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” (BUBER, 2004, p.55).

Após a exposição das incursões da ciência moderna e do projeto tecnocientífico frente ao mundo natural e cultural, nos foi possível chegar a uma síntese. Para nós, a síntese reúne, a um só tempo, as principais vertigens ocasionadas pela emergência das tecnociências em relação ao mundo enquanto um *locus* que nos possibilita o encontro com o transcendente (absoluto). A síntese que propomos se confunde com nossa tese sobre o fenômeno do ocultamento da presença do sagrado no mundo moderno. Assim, concluímos que o mundo natural, após a “invasão” tecnocientífica, foi reduzido à condição de objeto uma vez que a nova lente de apreensão da realidade tinha como fundamento um olhar tecnicista que buscava perscrutá-lo. Dessa nova lente resulta uma crescente dessacralização que chega aos dias atuais corroborando com a formação de um eclipse que se interpôs entre o homem e Deus. Nesse sentido, refletir sobre o lugar do absoluto (transcendente), seja a partir do discurso religioso, da ciência, da Sociologia ou da Filosofia, é de fundamental importância para que compreendamos seu momentâneo ocultamento, bem como para vislumbrarmos os limites e as possibilidades para descortiná-lo de “seu silêncio”.

#### 2.4 O MUNDO SAGRADO E O DESSACRALIZADO: QUAL O LUGAR DO TRANSCENDENTE (ABSOLUTO)?

Grande maioria dos homens modernos ocidentais não consegue perceber nos seres naturais o aparecimento ou a manifestação reveladora do sagrado. A realidade imediata para tais homens, inclusive alguns religiosos, quase que totalmente, não reverbera as marcas de

um ser “sobrenatural”. Há aqueles que, marcados pela visão maniqueísta, que se baseia em um dualismo (bem x mal) como construtivo da existência, buscam salvaguardar um lugar para Deus em um além mundo. Estes, por reconhecer o mundo como um ambiente profano, visam o momento de encontrassem com Deus em um estado da vida após a morte, momento que identificam como a conquista da salvação. Aqui importa retomarmos a concepção de mundo legada pelo Hassidismo, que reconhece como um movimento perigoso a separação entre a “vida em Deus” e “a vida no mundo”. Esta separação é considerada por Buber “como o pecado original e a doença infantil de toda ‘religião’” (2004, p.27).

A religiosidade, majoritariamente, foi sequestrada pelas mudanças abruptas ocorridas com a emergência da modernidade tecnocientífica e industrial que, de certa forma, “impediu” que a natureza continuasse revelando-se como uma sacralidade cósmica. A atuação do homem frente ao mundo não mais era uma ação que dava testemunho de sua fé. A natureza, vista à luz das intervenções tecnocientíficas, é reduzida a uma caixa de ferramentas, forma pela qual o homem, por vezes, passa a reconhecê-la e a se relacionar. Uma profunda dessacralização do mundo nos toma enquanto cultura, resultado das forças humanas empreendidas na direção da promoção de um desenvolvimento global da economia. A premissa do desenvolvimento econômico “justifica” todas as ações de apropriação e manipulação desenfreadas dos recursos naturais.

O mundo, aqui compreendido a partir da singularidade das suas polissêmicas manifestações do sagrado, seja a partir da relação entre o homem e a natureza, ou da relação intersubjetiva entre os homens, deixa exponencialmente de ser visto como uma hierofania<sup>17</sup>, tornando-se, em razão da ação humana, um lugar empobrecido das marcas da eternidade. Dessa maneira, nas palavras de Eliade,

quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe a não-realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo (2001, p. 26).

A ausência de percepção do sagrado, a partir da não relação com o mundo como hierofanias, traduz o crescente fenômeno da dessacralização do mundo, ou ainda, do

---

<sup>17</sup> A palavra hierofania vem de duas palavras gregas: “hierós” (santo, sagrado) e “fanein” (manifestar). Significa, portanto, toda e qualquer manifestação do Sagrado. Mircea Eliade (*apud* PIAZZA, 2001, p. 146) diz ainda que “A hierofania consiste ‘estruturalmente’ na ‘escolha’ de certos elementos do cosmo, segundo o critério de sua forma, força, eficácia, singularidade [...]. Ela se funda no princípio da ‘*pars pro toto*’ (a parte pelo todo), pois tais elementos manifestam, pela sua singularidade, uma presença particular de algo mais amplo e superior: o Sagrado [...]”. Em todo caso, os elementos hierofânicos se impõem ao homem religioso, seja qual for a sua fé, levando-o sempre a ver neles uma “manifestação do Sagrado”. Eles são objetos e mesmo instituições que funcionam como “sinais” da presença de uma realidade transcendente e absoluta.

desencantamento<sup>18</sup>, os quais emergem a partir de variados acontecimentos histórico-culturais tendo seu ápice no processo de racionalização do mundo. O desenvolvimento da racionalização do mundo em nenhuma outra época foi visto de uma forma tão efetiva quanto na modernidade. Esta foi, sem dúvida, o celeiro para o surgimento de diferentes modos de vida, os quais se inscreveram na vida religiosa e, também, influenciou drasticamente na relação Homem-Deus-Mundo.

Um desses modos de vida tem como expressão o que Weber chamou de espírito do capitalismo. Com a obra *“A ética protestante e o Espírito do Capitalismo”*, o filósofo buscou compreender o fenômeno que se arvorava na virada do século XIX para o XX: a relação intrinsecamente convergente entre o desenvolvimento capitalista, o monopólio do capital e as camadas sociais mais superiores; donas das mãos de obras mais qualificadas, aglutinando-se em torno da fé, majoritariamente protestante.

A presente reflexão aponta na direção do atual espírito da cultura moderna, o qual Weber afirma ser “a conduta de vida racional fundada na ideia de profissão como vocação, nasceu – como queria demonstrar esta exposição – do espírito da ascese cristã” (2004, p.164). Um efetivo exemplo da mudança de perspectiva da relação religiosa, especificamente na relação homem e mundo, no cenário moderno, pode ser interpretado à luz da sociologia de Max Weber. Weber vê no processo de racionalização do mundo moderno uma mudança do *locus* da ascese<sup>19</sup>, a qual foi determinante para mudar o estilo de vida dos indivíduos em relação ao cosmos:

A ascese, ao se transferir das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana e assim contribuiu [com sua parte] para edificar esse poderoso cosmos da ordem econômica moderna ligado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem – não só dos economicamente ativos [...]. A ascese se pôs a transformar o mundo e a produzir no mundo os seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam

---

18 O conceito é empregado diversas vezes por Max Weber em sua obra: *“A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”*. Ademais, “Em todas elas com o sentido específico de repressão/supressão da magia como meio de salvação” (WEBER, 2004, p. 282).

19 Quanto ao conceito, “Essa palavra significa propriamente exercício e, na origem, indicou o treinamento dos atletas e as suas regras de vida. Com os pitagóricos, os cínicos e os estóicos, essa palavra começou a ser aplicada à vida moral na medida em que a realização da virtude implica limitação dos desejos e renúncia” (ABBAGNANO, 2000, p. 83). Ademais, sobre a ascese, em sua obra *“A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”*, Weber diz que “Em grego, a palavra *askesis* quer dizer “exercício físico”. Assim, a ascese, ascetismo ou ascética é o controle austero e disciplinado do próprio corpo através da evitação metódica do sono, da comida, da bebida, da fala, da gratificação sexual e de outros prazeres deste mundo. Por fim, Weber distingue dois tipos principais de ascese: a ascese do monge, que se pratica “fora do mundo”, chamada “extramundana”, e a ascese do protestante puritano, que é “intramundana” e faz do trabalho diário e metódico um dever religioso, a melhor forma de cumprir, “no meio do mundo”, a vontade de Deus”.

poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história (WEBER, 2004, p.165).

Os efeitos produzidos no modo de vida do homem moderno, notadamente no âmbito religioso, são deveras polissêmicos, porém, apontam em direção a um mesmo fenômeno: o desencantamento do mundo. As discussões que buscam se oferecer como lente interpretativa do referido fenômeno, emanam de diferentes perspectivas epistemológicas, isto é: da proposição psicológica, da econômica, da sociológica, da filosófica. Venha de onde vier, a questão principal que subjaz à nossa investigação é: qual o lugar do transcendente ante o processo de racionalização do mundo moderno?

Sabemos que, ao se “aventurar” de forma hermenêutica para tentar responder essa questão, não podemos isolá-la em uma determinada perspectiva. Mesmo que seja de uma forma velada, ou ainda, inconsciente, os possíveis caminhos elucidativos se tangenciam. No entanto, é à luz da filosofia do diálogo de Martin Buber que nosso pensamento se estabelece, porém, temos ciência de que esta se encontra em uma relação de latência com os demais caminhos elucidativos, sem os quais não poderíamos ter uma maior clareza.

Assim sendo, o fenômeno da dessacralização e ou desencantamento, fruto da racionalização do mundo, a nosso ver, nos coloca na seara da questão acerca do lugar do transcendente (absoluto). Porém, não pretendemos descrever historicamente a dessacralização do mundo, mas refletir sobre o mundo enquanto um espaço sagrado que sofreu mudanças históricas e culturais, por vezes mencionadas acima (emergência da tecnociência), as quais influenciaram profundamente no processo de “migração” de um mundo sagrado para um dessacralizado. Essa migração, em nosso entendimento, “redefiniu o lugar”<sup>20</sup> do absoluto enquanto realidade transcendente que se manifesta no mundo.

O processo de dessacralização do mundo, segundo Eliade,

faz parte integrante da gigantesca transformação do mundo assumida pelas sociedades industriais – transformação que se tornou possível pela dessacralização do Cosmos, a partir do pensamento científico e, sobretudo, das descobertas sensacionais da física e da química (2001, p. 49).

O processo de racionalização do mundo concorreu para modificar nossa forma de habitá-lo. A experiência objetificante e a utilização do mundo, marcam o nosso novo modo de habitação. Há diversas estruturas de sociedades tradicionais, sejam elas do campo,

---

20 O termo em destaque denota nossa compreensão acerca do ocultamento de Deus. Assim, partimos do princípio de que Ele não se oculta do mundo do qual é o autor, isso porque desfruta de uma eterna presença. Decorre que a redefinição do lugar do transcendente não se caracteriza por um movimento de seu ser em relação ao mundo, mas de um movimento contrário do homem em relação ao mundo enquanto espaço sagrado.

sociedade dos agricultores, ou urbanas, sociedades mais civilizadas. Em todas essas formas de sociedade a habitação sempre foi vista como santificada, como afirma Eliade: “Em todas as culturas tradicionais, a habitação comporta um aspecto sagrado pelo próprio fato de refletir o Mundo” (2001, p. 51).

Ver o mundo como *locus* de habitação não significa reduzi-lo a um espaço geométrico amorfo, o que o colocaria na condição de um objeto profano qualquer. Habitar o mundo implica um comprometimento particular com a existência pensada a partir da relação recíproca de respeito à alteridade. A habitação do mundo de forma comprometida não pressupõe a espoliação do mesmo, satisfazendo a lógica do capital. A verdadeira habitação traduz-se no engajamento reflexivo do mundo como um lugar sagrado onde Deus se comunica, não por meio da produção de riquezas e consagração do trabalho com vistas a satisfazer a ordem vigente do capital, mas pelo envolvimento pessoal de comprometimento com a criação.

Ao habitar o mundo, compreendendo-o como um espaço onde o sagrado se torna manifesto em sua criação, isto é, para além da compreensão de um espaço geométrico, lucrativo e promissor, no que concerne ao desenvolvimento econômico e tecnológico, a existência humana imita a criação exemplar dos deuses (cosmogonia), ao mesmo tempo que inaugura um novo começo reafirmando o espírito de sua sacralidade. Eliade, ao falar sobre a habitação humana no mundo, afirma que “não se trata do espaço geométrico, mas de um espaço existencial e sagrado, que apresenta uma estrutura totalmente diferente e que é suscetível de uma infinidade de roturas e, portanto, de comunicações com o transcendente” (2001, p. 54).

Habitar um espaço, aqui entendido como sagrado, é o mesmo que renovar a cosmogonia, isto é, imitar a obra dos deuses. Tal feito, a nosso ver, só pode ser realizado através da existência do homem religioso, isso porque sua existência desfruta de um latente desejo ontológico (desejo pelo ser). O homem religioso, por sua vez, efetiva sua existência imbuído da nostalgia de habitar um mundo divino. Assim, temos em Eliade que “essa nostalgia religiosa exprime o desejo de viver em um *Cosmos* puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do criador” (2001, p. 61).

A renovação da cosmogonia só pode ser compreendida à luz de um tempo visto como sagrado, o qual se caracteriza como indefinidamente repetível. Nesse sentido, viver sob a perspectiva de uma dimensão religiosa é compreender o tempo assim como o fez Parmênides. A saber, Abrão: “O ser deve sempre existir. Deve ser único, imóvel, imutável, sem variações, eterno” (2004, p. 32). O homem religioso, nesse sentido, exerce sua existência

no mundo de uma forma diferente, buscando fazer da sua ação pessoal uma celebração da presença eterna do transcendente.

O homem, enquanto ser histórico e cultural (dimensões que subjazem à sua existência ontológica), apresenta-se ao mundo de uma forma paradoxal, isso porque ao mesmo tempo que ele se caracteriza ontologicamente como um ser de relação e, portanto, por uma compreensão pré-conceitual de mundo, também, esse mesmo homem, caracteriza-se enquanto um ser epistemológico. Assim, o ser do homem vive no seio de uma dupla possibilidade de eu (Tu e Isso), as quais coexistem na perspectiva da latência e da alternância.

A existência é marcada pelo paradoxo. Sobre a mesma existência do homem religioso, coexiste, de forma latente e alternante, o homem não religioso. Entre o mundo sagrado e o dessacralizado, produzido pela emergente modernidade tecnocientífica e potencializado pelas sociedades industriais, há uma possibilidade de insurreição do absoluto, isto é, Dele se manifestar em um sentido que vai de encontro à “nova ordem” histórico-cultural. Essa insurreição perpassa pela capacidade do homem de reencontrá-lo por meio das hierofanias. O encontro com o absoluto a partir das hierofanias, necessariamente, convoca o homem religioso a uma missão, isto é, tornar-se, a partir de sua vida cotidiana, uma epifania do absoluto. Assim, o mundo dessacralizado se converteria novamente no *locus* da manifestação do sagrado.

Buber acredita que a realidade humana dá acesso 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” (2004, p.42). Seu pensamento busca enfatizar a importância do mundo como um lugar a ser novamente reconhecido pelo homem como espaço sacralizado, no qual deve desenvolver sua humanidade. Portanto, “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” (2004, p.43).

É importante frisar o papel do homem em direção contrária à dessacralização como condição do encontro, na direção da atualização da presença eterna de Deus. Buber, no conjunto de sua obra, mais precisamente ao interpretar os contos hassídicos, afirma a responsabilidade do homem de realização desse caminho cujo ápice é o momento do encontro. Neste sentido, Scholem diz que “A ideia de que a ação do homem representa um

encontro com Deus é, sem dúvida e com razão, central no ponto de vista de Buber. Ela assume enormes dimensões em seus escritos hassídicos” (1994, p. 22).

A questão principal colocada em nosso texto – “qual o lugar do absoluto?” – nos propõe um desafio existencial, a saber, sermos epifanias vivas do sagrado. A realização desse desafio somente se realiza através de cada ser humano, a partir do seu modo próprio de ser, assumindo sua parcela de responsabilidade (compromisso) com o mundo. Por oportuno, como afirma Buber, “responsabilidade significa resposta autêntica àquilo que se apresenta a alguém a partir da imensa necessidade de vida da massa. Resposta não significa eco; ao contrário, quer dizer que esta personalidade, tal como é, vinculou o mundo e o Tu com o si-mesmo” (2008, p.114).

A dessacralização do mundo não adveio de condições naturais do desenvolvimento humano, mas, através do olhar, das ações objetivantes, matematizantes e cientificistas operadas por ele em consonância com o paradigma tecnocientífico. Ela é um movimento histórico-cultural deflagrado em atenção à “necessidade” de um crescente desenvolvimento econômico. Como forma de permanecer sempre em ascensão, este se apresenta como um voraz predador de “tudo” que reverbera a face do sagrado. A dessacralização, portanto, não adveio de forma natural, mas é fruto da ação humana, por vezes consciente, em consonância com a ausência de compromisso pessoal com o mundo e com os seres que junto com o homem coabita-o. Um profundo esvaziamento de quaisquer possibilidades de manifestação do sagrado é decorrente dessa ação. A dessacralização do mundo é, a nosso ver, um fenômeno possibilitado pela apatia do homem frente à devastação simbólica proporcionada pela cientificização do mundo, bem como por sua recusa de enxergar o mundo como uma alteridade.

Assim, assumimos a tese de que o mundo não perdeu sua condição ontológica de sacralidade, de manifestar o absoluto através das suas hierofanias. O homem, sobretudo no contexto da modernidade científica, notadamente pela sua adesão desenfreada ao emergente paradigma tecnocientífico, ao efetivar-se como ser no mundo à maneira do referido modelo, concorreu para o processo de eclipsamento do divino. A crescente racionalização da vida em geral, a nosso ver, ergueu uma barreira que se interpôs entre o homem e o mundo sacralizado, portanto, entre aquele e o Divino. Uma nova roupagem epistêmica, cultural e religiosa, na forma de efetivação da existência humana frente ao mundo, urge como caminho de saída desse emergente processo de dessacralização. É preciso que o homem responda, que diga Tu, para que o encontro com a presença atemporal de Deus seja atualizado. Portanto, Sidekum, ao interpretar o pensamento de Buber, afirma que:

O homem é, essencialmente, um ser dialógico. Antes mesmo de falar, ele já estabelece a relação ao próximo e dele espera uma resposta. Fechar-se em si mesmo e recusar a relação, que o outro, por natureza, está pedindo, é não ser humano. Sem a relação Eu-Tu, o homem não é homem. Toda relação intersubjetiva está envolta pelo sopro da palavra divina, está na presença do Tu eterno (1979, p.81).

À medida que o homem dessacraliza o mundo ele recusa-se ao encontro com a presença do Tu eterno, que se manifesta em cada ser por meio da vida da relação. Opta por fazer um movimento existencial de fechar-se em si mesmo esquivando-se de sua condição essencial e, nesse sentido, suas ações contrariam a sua natureza. São produtos de tais ações o não reconhecimento de si como humano e a percepção equivocada da ausência Divina do mundo físico.

Ante o exposto, estaria o homem hodierno disposto a repensar-se enquanto ser de relação e de conhecimento e, ao mesmo tempo, reconhecer o mundo como uma alteridade que manifesta o transcendente? E a Filosofia, como ela concorre enquanto conhecimento (que busca a verdade) frente à emergência da tecnociência? Não acreditamos que a lei do menor esforço – mencionada por Virilio, “o homem é submisso ao peso, ao esforço e ao cansaço. E todas as ciências e as técnicas desenvolvem unicamente meios de evitar o cansaço, e de realizar um menor esforço” (*apud* ARAÚJO, 1998, p.136) – possa impor-se como único caminho ao homem para a efetividade de sua ação frente ao mundo, para o seu desenvolvimento epistemológico, para orientá-lo na relação com a alteridade.

Sabemos que fomos quase que totalmente subjugados pela técnica e submetidos a um processo de escravidão de cada um dos nossos sentidos. Olhos, audição, tato e olfato foram, em sua grande maioria, sujeitados aos métodos epistemológicos impressos pelas tecnociências, cujas formas de intervenção na realidade são: mensurar, quantificar e objetificar. Olhamos para as cores que se encontram na fauna e na flora como forma de diferenciá-las objetivamente, mas não as reconhecemos como um arco-íris que se forma ao congregá-las e se faz um por meio das “partes”. Na floresta escutamos as diferentes formas de comunicações e, logo, buscamos defini-las como uivos, cacarejos, guizos e cantos como forma de se proteger do eminente perigo que se “encontra” por traz delas, porém, somos incapazes de perceber cada uma como um orquestrar da natureza que rende graças ao criador. Portanto, nossos sentidos, devido à colonização sofrida, encontram-se “paralisados” (sob o efeito de anestésico), sujeitados ao controle vil das formas das tecnociências de inserção na realidade.

Eles (nossos sentidos) já não mais desfrutam da autonomia<sup>21</sup> que lhes eram peculiares a partir da qual também podíamos perceber Deus como presença atemporal. Quase não conseguimos sentir o mundo, escutá-lo, vê-lo, como uma manifestação do sagrado, visto que fomos “obrigados” a conviver em um mundo profano, conviver com um profundo “silêncio”<sup>22</sup> do absoluto. Nesse viés, Zuben interpreta o presente momento, afirmando que “a técnica torna o mundo profano, constitui um mundo separado do mundo dos deuses, mundo desvinculado da ordem sagrada do *grande todo*, do qual a humanidade foi exilada ao tomar consciência” (2006, p. 38).

Diante da profunda opacidade que se desenvolveu no mundo, em um claro movimento histórico-cultural das sociedades modernas em direção a bloquear a luz divina, urge questionarmos: qual o lugar do transcendente? Buber, à luz da influência hassídica, parece nos fornecer uma resposta, ao passo que um dos preceitos hassídicos nos é apresentado e, ao homem de consciência religiosa, é revelado o caminho a seguir. Segundo entende Scholem,

o hassidismo negava, em princípio, a existência de uma esfera de vida puramente secular, que não teria significado para a missão religiosa do homem. Mesmo o que é profano, parecendo irrelevante para a esfera religiosa, contém, de fato, um desafio especificamente religioso para o homem [...]. A consciência religiosa pode descobrir a ‘centelha’ em cada esfera de vida e assim transformar o que é essencialmente profano em algo que possui significado religioso imediato. A palavra de ordem para esta atitude foi fornecida pelo versículo 3:6 dos Provérbios de Salomão: ‘Reconhece-o em todos os teus caminhos’, que os *hassidim* interpretaram: ‘Através de cada ação na qual você está envolvido, pode chegar ao conhecimento de Deus, pode encontrá-lo’ (1994, p. 22-23).

Segundo a doutrina hassídica, os caminhos que trilhamos, isto é, as ações que efetivamos podem nos possibilitar o encontro com Deus. O homem religioso, portanto, deve reconhecer no mundo a presença das centelhas divinas que se encontram nas várias esferas da vida. O hassidismo reconhece o envolvimento humano com o mundo como uma ação eminentemente religiosa. Refletir sobre a religião, como a entrada do homem na realidade, isto é, compreendida como responsabilidade com a palavra dialógica, e a Filosofia,

---

21 O conceito em questão não visa afirmar que há uma essencial autonomia dos sentidos em relação ao processo de conhecimento. O mesmo, busca chamar nossa atenção para percebermos que nossos sentidos, em certa medida, foram cooptados e, portanto, se encontram sob a égide da influência tecnocientífica de apreensão da realidade. Assim, o termo autonomia busca expressar o momento histórico-cultural que estamos vivendo no tocante a não perceber mais Deus como uma realidade presente no mundo. Nossos sentidos, a nosso ver, se encontram condicionados ao *modus operandi* tecnocientífico.

22 O termo evidencia a ação humana como responsável pelo ‘silenciar’ do divino. O silêncio do absoluto, no nosso entendimento, não proveio de uma ação Dele, mas da forma com que o homem se posicionou no mundo após ser escravizado pela técnica. Assim, não foi o absoluto que se absteve de falar ao homem, mas é este que se encontra no limiar da possibilidade da escuta.

notadamente a partir das bases do pensamento moderno e, sobretudo, à luz do pensamento crítico de Martin Buber sobre o mesmo, além de nos colocar no cerne do nosso problema de pesquisa, nos possibilita perscrutar os primeiros passos de saída do eclipsamento do divino.

Nesse sentido, nosso estudo pretende contribuir para a saída de um mundo onde a Presença do absoluto se encontra quase que totalmente inexistente devido à incapacidade do homem de reconhecê-la a partir da relação com a alteridade. Isto é, onde o valor simbólico das hierofanias não traduz a Presença do transcendente no mundo humano, devido à lente da objetividade tecnocientífica na qual “Ele” é visto. Enfim, onde o mundo possa ser acessado para além da proposta da modernidade científica de relação (sujeito/objeto), a qual submeteu “tudo” o que existe à lógica da técnica, que concorre para tornar o mundo dessacralizado, profano e não mais um local onde Deus se revela como hierofania, como Presença.

## 2.5 UM BREVE CAMINHAR DA FILOSOFIA BUBERIANA PELAS FILOSOFIAS QUE PENSAM DEUS

Pensamos que para apresentar a filosofia buberiana em seu caminhar pelas filosofias é preciso delimitar o período e o contexto no qual essas filosofias se encontram. Nesse sentido, elegemos a modernidade como ponto de partida e a autonomia da razão como resposta às verdades construídas pela igreja, reconhecida como interlocutora da verdade divina. A filosofia não pode ser considerada como um conhecimento que se estabelece apartado do contexto histórico-cultural, porquanto não surge do nada. Segundo Semeraro, ela “É sempre fruto de indagações que os seres humanos fazem sobre a realidade em que vivem e das respostas que procuram dar aos problemas prementes postos pelo mundo circundante” (2011, p.24).

Com o fim da Idade Média e o início da Idade Moderna, ocorrem várias mudanças, com destaque para a forma de pensar a si mesmo e o mundo. Em simultâneo surge a necessidade de mudanças na estrutura e finalidade da própria filosofia. De atividade especulativa ela passa à reflexão crítica, propõe-se como uma interpretação às diversas transformações sociais oriundas da transição histórico-cultural mencionada. Esse período é marcado pela tentativa da filosofia em legitimar-se como capacitada para construir nova base para um conhecimento aceitável e seguro. Sob o uso rigoroso e metódico da razão, ela deita em berço esplêndido. Portanto, no contexto da modernidade, a filosofia apresenta-se a partir de uma nova posição epistemológica frente ao mundo. Nesse sentido, Semeraro descreve sua nova roupagem quando afirma que:

O seu pensar não é mais uma atividade mental alheia ao mundo ou uma contemplação que fazia da vida humana um mero espelho da natureza: torna-se um processo inseparável das vicissitudes imprevisíveis e contraditórias dos homens. Assim, o que mais importa no início do mundo moderno é verificar as capacidades do pensamento humano, seus limites e possibilidades. Por isso, a filosofia moderna se apresenta com um caráter prevalentemente epistemológico (estudo das formas e possibilidades de conhecer) e se sintoniza com a evolução da ciência. (2011, p.25).

A sintonia da filosofia com a evolução científica marca não só um novo posicionar-se na relação com o conhecimento e com o mundo, mas uma transformação estruturante da compreensão sobre Deus. Essa “relação” é subsidiada pelo mesmo uso rigoroso e metódico da razão. Essa “relação” resulta em uma drástica mudança entre o homem e o transcendente, isso porque o mundo sob a operacionalidade do pensamento filosófico moderno não é compreendido como uma alteridade na qual o homem entra em relação. O próprio homem, com o surgimento da modernidade, passou a operar no mundo prioritariamente sob a ótica do eu individual. Uma vez que esse período é marcado pela liberdade da razão autônoma, que se efetiva na relação sujeito-objeto, o reconhecimento da teofania, por meio da relação com a alteridade manifesta no mundo, torna-se uma quimera.

Após essa mudança, é preciso reconhecer que quaisquer pretensões de diálogo com Deus, em sua grande maioria, não se configuram em outra coisa senão em monólogo, ou seja, em mera conversação entre estratificações do eu, haja vista a profunda transformação de ordem antropológica e epistemológica ocorrida. Ademais, para uma grande maioria, os valores metafísicos não mais são admitidos como fundamentos para o agir humano, cabendo ao homem instituir novos valores a partir de si mesmo.

Nesse dado momento, Nietzsche, um dos representantes dessa forma de pensamento, percebe que a cultura ocidental precisou proclamar, não com palavras, as quais ele foi o precursor, mas com ações que reverberaram na cultura mudanças de perspectivas defronte a vida: “Deus está morto”. A proclamação assume lugar central da crítica feita pelo filósofo à religião. A morte aqui anunciada se configura como a impossibilidade de guiar a vida a partir de valores metafísicos, os quais não são mais fundamentais para a “manutenção” da vida, afirma Nietzsche. A sentença é interpretada por Heidegger e significa que “o mundo supracosmético está sem força de atuação. Ele não fomenta mais vida alguma. A metafísica, isso significa para Nietzsche a filosofia ocidental entendida como platonismo, está no fim” (2003, p. 471-526).

A filosofia nietzschiana e as demais filosofias adeptas à compreensão de que o mundo supracosmético está sem força de atuação, inscrevem-se como um contramovimento diante da

metafísica e do platonismo, ante o reconhecimento de um transcendente que contenha em si mesmo o seu caráter de realidade. O transcendente (Deus), à luz de tais filosofias, passa a ser “objeto” do pensamento, único *locus* no qual se encontra “legitimidade” para falar Dele. Assim, o pensamento é assumido por essas filosofias como uma atividade sobre a qual opera a única possibilidade de se falar do transcendente, mesmo que para alguns, como por exemplo, Kant, essa fala seja, em última instância, uma aventura da razão.

Kant afirma ser uma aventura, pois ao pensamento é colocado limites, tempo e espaço. Ambos demarcam a possibilidade da razão em precisar qualquer tipo de certeza. Tudo que extrapola esses limites, como, por exemplo, quaisquer tipos de elucubrações de ordem metafísicas, segundo o autor, são apenas um aventurar da razão. O próprio Deus torna-se um objeto dessa aventura, porquanto Ele se encontra além dos limites estabelecidos pela própria razão. Estamos perante a “tentativa” de afirmação da autonomia do homem como nunca antes tínhamos visto, na qual a realidade se encontra quase que completamente dependente dele. Portanto, tudo que não se encontra sob o monopólio e a capacidade de racionalização e, portanto, que extrapole sua forma de compreensão, ou “não existe”, ou deve ser sugado para dentro de seu sistema de pensamento. Eis as marcas do tempo presente.

A culminância do fatídico espírito cultural emergente traduz-se no anúncio nietzschiano da deflagração da morte de Deus. Na verdade, o anúncio da presente época figura, exponencialmente, como um clamor da cultura e Buber o interpreta como sendo um:

Clamor que, na verdade, não diz outra coisa senão que o homem simplesmente se tornou incapaz de apreender uma realidade independente dele e incapaz de relacionar-se com ela – incapaz, também, de apresentá-la e representá-la em imagens que substituam a contemplação que ele já não consegue atingir (2007b, p.16).

Na mesma linha de pensamento, Carvalho afirma que o anúncio, segundo Buber, “trata-se dos descaminhos da razão moderna na abordagem do problema de Deus” (2017, p. 32).

Caracteriza-se como pensamento dessa época uma tentativa de preservar a ideia de Deus como um verdadeiro anseio da religião, por um lado, e, por outro, suprime-se o caráter de realidade, assim como a realidade de nossa relação com Deus. Tais ações, segundo Buber, ocorrem “de variadas maneiras: apodíctica ou hipoteticamente, aberta ou disfarçadamente, na linguagem da metafísica ou da psicologia” (2007b, p.19).

Seja a partir da linguagem da metafísica, notadamente representada em algumas investidas filosóficas da modernidade e contemporaneidade, ou a partir da linguagem da psicologia, Deus é “destronado” em seu manifestar como realidade, deixando de ser percebido

como uma realidade em si, como proveniente de um encontro homem-mundo, enfim, como um ser que quando dizemos Tu se faz presente em nossa relação com a alteridade. O momento presente caracteriza-se por não suportar um Deus que não seja proveniente da subjetividade ou de uma ideia construída pela razão. Contenta-se com uma imagem imperfeita, pois se esquiva do encontro real cuja marca é a relação, é o dizer Tu. Buber, em tom de advertência, afirma que: “Sem a verdade do encontro, no entanto, todas as imagens são jogos e ilusão” (2007b, p.25). Assim, esse dado momento histórico-cultural marca o fenômeno do eclipse, que, como afirma Buber, não provém “a partir de mudanças que tenha ocorrido no espírito humano. Que o sol se eclipse é um fato que ocorre entre ele e nosso olho, não dentro deste” (2007b, p.25).

Na obra “Eclipse de Deus”, Buber expõe didaticamente o caminho percorrido pelo pensamento moderno, afirmando ser ele proveniente de um conjunto de etapas, sendo que:

o pensamento humano e os homens da era moderna vêm caindo em um eclipse cada vez maior de Deus, em um distanciamento de Deus. Primeiro Deus passou a ser uma coisa, um objeto pensante. Depois o homem pensante fez de Deus um produto de seu próprio espírito criador. Por último esse absoluto passa a ser o conceito a que Deus foi reduzido, pelo qual ele foi declarado como nada; não se tem mais necessidade dele. O pensamento se desvincula de Deus (2007b, p.142).

Assim, um silêncio do transcendente (Deus) é instaurado na cultura ocidental. E, como afirma Buber, não foi ocasionado porque Deus resolveu se calar diante do mundo e dos homens, mas porque o homem, devido à nova postura epistemológica e cultural assumida a qual culminou no anúncio “Deus está morto”, legitimou ora a razão ora a subjetividade como mediadoras do “encontro”. Assim, Buber afirma que Deus foi eclipsado e não se resolveu calar ante a humanidade. Aparentemente, Ele não existe mais como realidade independente, contudo, é só aparência. Ademais, o autor propõe o fenômeno da relação dialógica como caminho para revelar o que foi encoberto e acredita que somente por essa via o homem voltará a reconhecer a presença divina, que se revela como Tu.

O fenômeno do eclipse deve ser entendido como um momentâneo apagar das luzes e, sendo assim, amanhã, ao resgatarmos a nossa capacidade audível e ou visível a partir do engajamento no mundo da relação dialógica, o que se interpôs sobre Ele poderá ter ido embora. Com isso, novamente será possível encontra-se com Deus como uma realidade independente, porém, acessível ao homem. Eis o grande desafio do homem, eis o grande desafio da cultura hodierna.

Buber, ao discorre seu pensamento hermenêutico, notadamente à luz da perspectiva filosófica e religiosa sobre o que ele convencionou chamar de eclipse de Deus, dialoga com

algumas filosofias que – senão declaradamente, mas indiretamente, devido ao esforço de “reservar” um lugar para Deus em seus sistemas de pensamento – corroboram para a compreensão de Deus não como uma realidade que se evidencia no encontro Eu-Tu, mas como objeto do pensamento ou proveniente da subjetividade. Nas palavras de Coreth, “o que Deus é propriamente, o que nos tem a dizer e o que significa para nossa compreensão do mundo e de nós mesmos reluz somente de fato quando nos envolvemos em uma relação pessoal com Deus” (2009, p. 443). Destarte, envolver-se em uma relação pessoal com Deus é, para Buber, um caminho de acesso.

Buber, ao dialogar com alguns interlocutores das filosofias em questão, apresenta algumas agruras quanto à compreensão que estes fazem de Deus. Dessa forma, em seu diálogo com a filosofia kantiana, na obra “Eclipse de Deus”, destaca que “Deus não é nenhuma substância exterior, mas apenas uma relação moral dentro de nós” (*apud* BUBER, 2007b, p. 20). Ainda conforme Buber, Kant vê Deus apenas como um postulado da razão prática, como um ponto de partida para a ação moral. Deus, na filosofia moral kantiana, aparece como o terceiro postulado da razão prática, visto que a virtude não seria perfeitamente feliz sem Ele.

Buber, ao mesmo tempo que aponta para um pequeno avanço da filosofia kantiana, em relação a aproximar-se da perspectiva de um Deus que mantém laços estreitos com a realidade da fé, endereça sua crítica ao Filósofo de Königsberg ao afirmar que ele associa o crer e o pensar em Deus à mesma coisa. Afirma que a fé mencionada por Kant não faz com que Deus se torne realidade em sua filosofia. A afirmação decorre do próprio pensamento de Kant, para o qual: “Deus não é um ser fora de mim, mas apenas um pensamento em mim” ou ainda: “apenas uma relação moral em mim” (*apud* BUBER, 2007b, p.49). Temos também em Kant que “O conceito de Deus não originalmente pertence à física, isto é, destinado à razão especulativa, mas pertencente à moral” (2011, p.224).

Os respectivos pensamentos encontrados na filosofia de Kant nos permitem inferir que Deus, em sua filosofia, é compreendido como uma ideia da razão. Na filosofia transcendental kantiana, a qual se deteve como principal tarefa a elucubrar sobre a existência de um Deus, Kant chega a afirmar que não faz sentido afirmar sua existência, restando, portanto, que Deus seria uma aventura da razão, isso porque não podemos, segundo ele, discorrer sobre uma realidade que não esteja dentro do tempo e do espaço.

Na obra “*Eclipse de Deus*”, para Buber, Kant chega bem próximo de pensar a relação com Deus como uma relação com ser vivo. Faz isso ao diferenciar a sentença “crer um Deus” e “crer em um Deus”. Na primeira, segundo a interpretação buberiana, Kant entende ter um

Deus como objeto ideal de sua fé, ao passo que, na segunda, “crer em um Deus” significa o mesmo que crer em um Deus vivo. Inferimos, partindo do pensamento de Buber, que Kant chegou muito perto da realidade da fé. Buber entende que crer em um Deus significa estar em relação pessoal com um Deus, relação somente possível quando estamos diante de um ser vivo e nos envolvemos verdadeiramente com ele. Esse acontecimento é marcado pela dimensão da eternidade. Crer em um Deus, portanto, pressupõe o acolhimento da alteridade cuja atitude liberta a relação das amarras do Isso. Para tanto, faz-se necessário o ato de dizer Tu. Diante disso, Buber afirma que “Somente o ser cuja alteridade, acolhida pelo meu ser, vive face a mim com toda a densidade da existência é que me traz a irradiação da eternidade” (2007a, p.65).

Não obstante, ao tematizar sobre o conceito de Deus, Kant envereda para condicioná-lo à medida de sua razão. As respectivas passagens confirmam a ideia de Kant, a saber, que “A filosofia transcendental pensa uma substância de máxima existência” (*apud* BUBER, 2007b, p. 58). Já em outra passagem, afirma que “O ideal de uma substância que criamos para nós mesmos”; e completa declarando que “O conceito de tal essência não é o de uma substância, isto é, de uma coisa que tenha existência independente”. Percebe-se, pois, que a filosofia kantiana, no que tange à percepção de Deus, se apresenta como caótica, enquanto reconhece a relação com Deus como uma relação com o Deus vivo, ou seja, ela a entende “apenas” como um destino do homem. O caráter de verdade e de realidade, extraído da fé, que surge na filosofia kantiana, é meramente psíquico para Buber. O encontro kantiano com Deus se dá sob o crivo do pensamento e, por sua vez, fundamenta-se na crítica que endereça à razão.

A satisfação do pensamento da modernidade para tornar Deus irreal era notória, assim, a tentativa de reduzi-lo a um princípio moral não foi suficiente. Após Kant, a filosofia assume outra tendência, a reconstrução do absoluto em si, como uma nova proposta de não mais percebê-lo como unicamente existente em nós. Um dos principais pensamentos que assumiu esse caminho foi o de Hegel. De acordo com Buber, a filosofia hegeliana tem sua origem na abstração radical, fazendo com que, juntamente com as demais realidades da existência, a realidade Eu-Tu desapareça.

A filosofia hegeliana compreende o absoluto, a razão do mundo, a ideia (conceitos que ele lança mão para falar de Deus), como uma essência que se serve de toda a existência. Serve-se da natureza, da história, do ser humano, como forma de chegar à sua autorrealização e autoconsciência. Segundo Hegel, Deus não entra em relação real e direta conosco e, por conseguinte, não nos concede nenhuma relação com ele. Esse pensamento enfrenta uma

severa crítica da filosofia buberiana haja vista a não compreensão de um Deus, por Hegel, que participa do acontecimento histórico justamente por sempre se fazer presente no encontro concreto e, portanto, dialógico.

A compreensão hegeliana sobre Deus não é fruto da relação interpessoal entre os homens, aos moldes de uma fenomenologia da relação que, no momento do encontro, vive a experiência da transcendência na imanência. Tampouco, compreende que Deus se faz presente a partir da relação entre os homens e os demais seres existentes. No pensamento hegeliano, encontramos Deus como proveniente da relação solitária do pensamento, o que nos permite inferir que Hegel “O tem” como objeto. No que concerne à compreensão hegeliana acerca de Deus e do mundo histórico, Plant discorre sobre a proposta da filosofia de Hegel, anunciando que “Deus, como ele é em si mesmo antes da fundação do mundo, é transformado por Hegel em ideia Absoluta. O entendimento filosófico da racionalidade da experiência e da história humana é equivalente à vida encarnada de Deus, ou corporificação da Ideia Absoluta” (2000, p. 34).

Em vista disso, compreensão de Deus como uma pura abstração é enfatizada por Hegel como forma de delimitar nosso acesso real e concreto ao transcendente (Deus). A principal justificativa ancora-se no fato de que a existência humana – tanto pessoal, como histórica – faz parte do reino da contradição e, mesmo Deus sendo trazido para o processo dialético, no qual as negações aparecem e são superadas, segundo o pensamento de Hegel, Ele não pode conter em sua essência a contradição presente na existência humana. Não obstante, a abstração entendida por Buber se diferencia da pensada na filosofia de Hegel, a saber:

Por abstração elementar entendemos simplesmente o movimento interior do homem para elevar-se acima dessa situação concreta, para a esfera da rígida conceitualidade, onde os conceitos já não são, como na situação concreta, meios para apreensão da realidade, mas agentes libertadores da condicionalidade como objeto do pensamento (BUBER, 2007b, p. 39).

A abstração, em Buber, diferentemente de Hegel, configura-se como um movimento do homem, todavia, não em direção à apreensão da realidade, mas como um movimento de elevação do homem em relação à situação concreta. Marca esse movimento o ato de dizer Isso. Em Buber, os conceitos nos libertam da compreensão da realidade condicionada ao objeto do pensamento. Eu-Tu e Eu-Isso não são meros binômios conceituais cujas relações expressam a abstração de uma realidade entre seres finitos ou entre estes e o mundo. Tu e Isso são formas de efetivação da existência através das quais o homem se inscreve no mundo como ser.

A primeira, Eu-Tu, manifesta-se em uma situação concreta do dar e do receber, em uma indeclinável reciprocidade que se opõe a quaisquer formas de mediatizações. Aqui o que há é apenas o outro, sem amarras e sem costuras. Esse movimento existencial caracteriza-se por atualizar o encontro entre o homem e o transcendente. A segunda, Eu-Isso, por conseguinte, configura-se pela atitude/olhar objetivante do homem frente ao mundo. Diferentemente da anterior, essa forma de ação é marcada pelo espaço e pelo tempo determinados pelo homem, que se ausenta por um momento do acontecimento do encontro para insurgir-se como ser que observa, adjetiva e conceitua.

A compreensão buberiana de Eu está intrinsecamente ligada aos fenômenos da relação, Eu-Tu e Eu-Isso, sem os quais o Eu seria apenas uma abstração. De acordo com Buber, em Descartes, filósofo francês e representante da filosofia racionalista, o eu que aparece no *cogito*, não é a pessoa viva, composta por corpo e alma, mas um sujeito de consciência. Buber, ao interpretar o postulado cartesiano do eu a partir do caminho da abstração, denuncia como mais um pensamento concorreu para tornar Deus irreal. Para este autor:

Na concretude vivida, em que a consciência é solista, e não reagente, esse *ego* não está de maneira nenhuma presente. Pois *ego cogito* não significa em Descartes simplesmente ‘Eu tenho consciência’, mas ‘Quem tem consciência sou eu’ – portanto o produto de uma tripla reflexão abstrativa. Primeiro a reflexão, esse ‘dobrar-se’ da pessoa sobre si mesma, extrair, daquilo que experimentou na situação concreta, a ‘consciência’, que ali não podia de forma alguma ser experimentada como tal; em seguida constata que do ser consciente faz parte um sujeito, que ela designa com a palavra ‘Eu’; por último identifica a pessoa mesma, essa pessoa viva, de corpo e alma, com aquele ‘Eu’, quer dizer, com o sujeito abstrato, produzido na abstração (2007b, p. 39-40).

O caminho da abstração filosófica, assumido na filosofia cartesiana como viés pelo qual emerge o Eu, apresenta-se como legado que se propõe a firmar a certeza de que é possível contemplar o absoluto unicamente pela via do *cogito*. A consciência de si, nesses termos, não é proveniente do reconhecimento da alteridade, que se evidencia no dizer Tu, mas do movimento solitário do homem em direção ao seu interior. O “encontro” com Deus se encontra simetricamente ligado à consciência que o homem tem de si, embora Descartes reconheça que tal consciência não é a causa da ideia de Deus. Deus, segundo sua filosofia, é a causa de si mesmo, pois é uma substância infinita. Assim, como afirma Descartes: “ainda que a ideia da substância esteja em mim, a partir do fato mesmo de ser eu uma substância, não teria, entretanto, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse

sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita” (2016, p. 67).

Temos então, por dedução do pensamento acima, que a ideia que o *cogito* tem de Deus é causada por um efeito que lhe é exterior. Decorre-se, pois, que a existência de Deus no *cogito* só se justifica devido ao próprio Deus. Este é compreendido por Descartes como substância infinita, isto é, como *res infinita*. O encontro com Deus, no pensamento cartesiano, não se dá a partir do mundo, em uma atitude que concorra como uma ação responsável do homem com a criação, notadamente com vistas a tornar possíveis as teofanias, ou ainda, também não se dá através do reconhecimento das hierofanias, isto é, como um reconhecimento de que o mundo se encontra repleto de manifestações de Deus, mas, ao contrário, o pensamento cartesiano só admite Deus como uma realidade objetiva dentro do cercado do próprio pensamento (dentro do cercado do *cogito*). Temos em Descartes que:

Para conhecer a natureza de Deus (cuja existência foi estabelecida pelos raciocínios precedentes), até onde minha própria natureza permitiu, só tive que considerar em referência a todas as propriedades as quais achei em minha mente alguma ideia, cuja posse era a marca da perfeição (2011, p. 38).

Enclausurado dentro de uma consciência pura, solipsista, o eu aparece enquanto sujeito de consciência, emergindo, portanto, um experimentar fictício da situação concreta. A essa ficção atribuímos o movimento feito pela filosofia cartesiana, a saber: o sujeito transformado em autoconsciência. Por conseguinte, a subjetividade desse sujeito é determinada a partir da certeza dessa consciência. Contrariando o caminho feito pela filosofia cartesiana no tocante à subjetividade, compreendemos a aquisição da mesma a partir da relação intersubjetiva. Para nós a subjetividade é proveniente da relação de intersubjetividade entre os homens e entre estes e o mundo. Assim, somente a partir da relação intersubjetiva somos constituídos como subjetividade dentro de uma situação concreta. O outro e o mundo, ao mesmo tempo que nos definem como eu, sujeito consciente de si como um parceiro na relação, apresentam-se como possibilidades da relação com a transcendência.

Nesse sentido, Buber, notadamente no conjunto de sua obra, nos fornece outro caminho de compreensão quanto à aquisição da subjetividade, o da relação. Afirma que só através do fenômeno da relação, expresso nas atitudes existenciais Eu-Tu e Eu-Isso, o Eu surge enquanto subjetividade e tem consciência de si. Aqui, a consciência que se tem de Deus, não provém, assim sendo, de uma essência abstrata, o pensamento, mas da realidade do encontro dialógico que se inicia no ato de dizer Tu. Assim, o encontro com o Tu eterno (com

o aspecto relacional de Deus/ do transcendente) tem como condição o fenômeno da relação, o encontro dialógico com o outro, com o mundo.

Deus, segundo Buber, não pode caber dentro de um pensamento, como se esse fosse o *locus* de sua origem. Ele, justamente por ser Deus, transcende qualquer tentativa do pensamento de se oferecer como uma clausura e, por conseguinte, de ser capaz de legitimar a Sua realidade como existente. Assim, o que algumas filosofias chamam de Deus é, na verdade, uma turva e refratada imagem Dele. Sendo o pensamento, portanto, em sua forma moderna de exercer-se, incapaz de se estabelecer como medida do incomensurável.

As filosofias moderna e contemporânea veem-se impelidas a condicionar Deus ao seu sistema de pensamento, majoritariamente fundado na relação sujeito-objeto. Platão, a seu modo, já havia dado sua contribuição ao perceber, no mundo das ideias, a concepção de universalidade e, com essa, poder contemplar o absoluto. Na história da filosofia, por vezes, percebemos uma tentativa de aprisionar Deus dentro de uma determinada perspectiva do pensamento. No contexto da modernidade essa empreitada é singular. Buber diz que de forma patética se buscou sintetizar a situação final dessa época, notadamente através do anúncio nietzschiano “Deus está morto”.

O anúncio de Nietzsche, no início, é corretamente interpretada por Heidegger, uma vez que “A declaração ‘Deus está morto’ é entendida por ele no sentido de que o homem de nossa época trouxe o conceito de Deus do ser objetivo para ‘a imanência da subjetividade’” (BUBER, 2007b, p. 23). Em seu escrito sobre “*A sentença nietzschiana Deus está morto*”, Heidegger, ao interpretar a sentença, afirma que “significa: o mundo suprassensível está sem força de atuação. Ele não fomenta mais vida alguma. A metafísica, isso significa para Nietzsche a filosofia ocidental entendida como Platonismo, está no fim” (2003, p. 471-526).

Ademais, Heidegger entende o mundo suprassensível como uma realidade subsistente em si. Esse mundo, portanto, traduz-se nos objetivos mais sublimes, nos princípios do ente, Deus e os deuses. Ao opor-se a tal entendimento, Buber discorre:

Mas o Deus vivo, que entra e fala nas situações da vida concreta, não é parte desse ‘mundo suprassensível’, não pode ser colocado aí, tampouco pode ser colocado no mundo sensível como um objeto da subjetividade, e quando o homem, não obstante, tenta entender os encontros com ele como encontros consigo mesmo, sua estrutura vai pelos ares. É essa a marca do momento presente (2007b, p. 24).

Heidegger se vincula à sentença nietzschiana e entende que ela pretendia, além de abandonar a ideia de Deus, também se propor como forma de desfazer-se do absoluto em todas as suas facetas. Seu pensamento ontológico, expresso pela doutrina do ser, não buscou

se oferecer como um caminho de definição do ser de Deus, o que, na visão de Buber, Heidegger procurou evitar em sua filosofia para que ela não fosse vista como ateuista.

Para tanto, seu pensamento sobre a doutrina do ser se encontra ligado ao destino e à história do homem, e, portanto, não se encontra ligado a uma função da subjetividade humana, pontua Buber. Sem querer fazer uma análise profunda sobre a doutrina do ser de Heidegger, Buber afirma, em tom de crítica: “Quero apenas confessar que, para mim, o conceito de um ser que signifique algo mais que o fato de existir, inerente a todos os entes, permanece irrecuperavelmente vazio, a não ser que eu recorra à religião” (2007b, p.70-71).

Segundo o Filósofo de Viena, Heidegger vinculou seu pensamento existencialista ao pensamento sobre o ser. Atribui ao ser o poder de preparação para o surgimento do sagrado. Ao definir o ser, Heidegger diz que “o ‘ser’ não é Deus, como não é uma razão do mundo. O ser é mais que todo ente e, não obstante, está mais próximo ao homem do que todo ente, seja ele um anjo ou Deus. O ser é o que há de mais próximo” (*apud* BUBER, 2007b, p.71). Após refletir sobre o pensamento em questão, Buber (2007b), pondera que se a afirmação de que ‘o ser é o que há de mais próximo’ pretende apontar para alguma outra coisa que não sou eu, no que concerne à pessoa corporal completa, então, não mais podemos pensar sobre o conceito em questão.

O pensamento existencialista de Heidegger, assim como o de Sartre, ao refletirem sobre o anúncio nietzschiano da “morte de Deus”, são alvos de questionamentos da filosofia buberiana, notadamente na obra “*Eclipse de Deus*”. O primeiro, ao propor um renascer de Deus, a partir do pensar a verdade, caiu na rede “intransponível” do tempo, o segundo, adentrou em um profundo absurdo ao postular uma livre invenção de sentido e valor.

Sartre valida o anúncio de Nietzsche e afirma que nossa época foi a única sobrevivente a Deus. Aponta como a principal questão do tempo presente, o silêncio do transcendente e a necessidade religiosa posta pelo homem moderno. Sartre e também Heidegger, autor da doutrina do ser que trouxe a discussão sobre Deus para a malha do tempo, pretenderam com suas filosofias existencialistas extinguir a necessidade religiosa e se distanciarem de quaisquer tentativas de busca de Deus, como nos explica Buber. Sartre chega a afirmar que:

Não há outro universo senão um universo humano, um universo da subjetividade humana. Esta ligação da transcendência, como constitutivo do homem – não no sentido em que Deus é transcendente, mas no sentido de superação – e da subjetividade, no sentido em que o homem não se encontra encerrado nele mesmo, mas sempre presente num universo humano (2014, p.60-61).

Nesse sentido, ao tematizar sobre o homem, ambos buscam restituir a liberdade criadora, ao mesmo tempo que veem nele, isto é, no homem, o único ser cuja existência justifica a existência do mundo. O pensamento buberiano endereça sua crítica à noção de existir pensada por Sartre ao afirmar que ele entende o significado do termo como um ser aí “para si”, dentro da bolha da subjetividade egóica, uma vez que o outro é tido como aquele que nos “olha”, que nos percebe como objeto, assim como nós a ele.

Ao refletir sobre o outro proposto por Sartre e, portanto, sua compreensão substitutiva da relação com o absoluto, a saber, que Deus para ele “é a quintessência do outro”, Buber pontua sobre a importância de perceber o tempo presente como “herança” da mudança existencial no ser do homem, bem como alerta para que reconheçamos “o silêncio de Deus” como proveniente dessa mudança, porquanto:

É verdade que qualquer outro que eu experimente não permanece meu Tu; ele se torna ‘algo’ para mim, torna-se objeto, como eu para ele; mas não o ‘outro’ absoluto, meu parceiro e interlocutor absoluto, o X indeterminável e imperscrutável que chamo de ‘Deus’: Deus mesmo nunca pode se tornar para mim objeto; não posso chegar a nenhuma outra relação com ele senão a do Eu como seu eterno Tu – a do Tu com seu eterno Eu. Mas se o homem não consegue mais chegar a essa relação, se Deus não lhe fala mais, nem ele a Deus, então aconteceu alguma coisa não na subjetividade humana, mas em seu próprio ser. E seria mais digno dele não tentar descartá-lo em sentenças grandes e impróprias como a da “morte de Deus”, mas suportar isso como é e, ao mesmo tempo, sair em busca de uma nova mudança existencial no ser (2007b, p. 64-65).

Ao propor como quebra do “silêncio” de Deus a mudança existencial no ser do homem, Buber indaga às filosofias que defendem o acontecimento de tal silêncio ao perguntar sobre a parcela de culpa do homem acerca do não ouvir. Para ele, o silêncio do transcendente (Deus) tornou-se uma “certeza” para a filosofia sartreana porque ela entendeu, como relação primeira e exclusiva entre dois seres, a relação sujeito-objeto. Sua filosofia existencialista não conseguiu perceber que a relação primária é a relação Eu-Tu, sendo a outra, sujeito-objeto, apenas uma forma existencial do homem exercer, enquanto sujeito epistemológico, uma forma elaborada de se organizar no mundo.

Enfim, após Buber dialogar com os mais diferentes representantes das filosofias que concorrem para tornar Deus irreal, inacessível ao mundo humano, ele denuncia a verdadeira inquietação de tais filosofias: aversão à fé. Tais filosofias, ao que nos parece, não buscam negar um Deus, mas o excluí enquanto uma realidade acessível no mundo. A consciência moderna não se afirma pela sua capacidade de negação de um Deus, em uma atitude de abominação de sua existência, mas pela negação da fé. Logo, Buber afirma que: “fé não é

nenhum sentimento da alma humana, e sim a entrada do homem na realidade, na realidade inteira, sem cortes nem abreviações. Trata-se de uma constatação simples, mas que vai de encontro aos hábitos do pensamento” (2007b, p.7-8).

O principal objetivo de tais representações filosóficas, as quais representam, não a totalidade das consciências do homem moderno, porém, uma grande maioria, é não mais se encontrarem intrinsecamente ligadas a uma relação de fé com Deus. Delegou-se à razão e à subjetividade o papel de definir a verdade e os novos valores a serem construídos. Deus, após essa nova consciência emergente, por vezes, “tornou-se” irreal por já não mais ser compreendido sob o aspecto da relação, mas sim como uma realidade presente no interior do homem. Aqui, chamamos atenção para as investidas epistemológicas e psicológicas acerca da tentativa, sem êxito, de definição de sua origem e significado.

Nesse sentido, a filosofia buberiana se oferece como um olhar diferente acerca do direcionamento dado por parte do pensamento filosófico, que se filia a compreender Deus como tema do pensamento. Essa filiação, a qual julgamos ser incompatível com o caráter absoluto de Deus, culmina na sentença nietzschiana “Deus está morto”. Ao buscar dialogar com os diferentes adeptos de tal sentença, o Filósofo de Viena vê, no Eu-Tu, relação legitimada pela reciprocidade do face a face, na qual tem como primado do encontro o ser em sua totalidade, o fundamento do encontro com o transcendente (Deus/Tu eterno). A tese levantada por Buber, acerca de tais filosofias, é a de que o “silêncio” de Deus, ou seu desaparecimento do mundo humano, como algumas dessas filosofias preferem chamar, é fruto da barreira que se interpôs entre Deus e o homem. Barreira esta, segundo ele, que foi erguida ora pela ideia da razão, ora pela crença em uma subjetividade criadora.

O rompimento de tal barreira, a qual promoveria o descortinar do sagrado, no pensamento de Buber, encontra-se na eminência de uma nova postura antropológica do homem em direção ao outro e ao mundo. Essa postura significa, para ele, o resgate da relação dialógica (Eu-Tu) como primado da efetivação do ser do homem no mundo. É nessa direção reflexiva que continuaremos a elucidar como o mundo moderno foi se distanciando da presença incontestada, da onipresença de Deus no mundo.

## 2.6 A FILOSOFIA E O OCULTAMENTO DO SAGRADO

Somente na Idade Média posterior, sobretudo desde a aplicação da ciência natural moderna, é que a questão da prova da existência de Deus ganha mais destaque. Quanto mais a ciência exata adquire importância e somente deixa valer o que é cientificamente provado, tanto mais relevância recebem as demonstrações racionais da existência de Deus. Quanto mais, além disso, a

fé em Deus mesma é colocada em questão ou contestada, até mesmo combatida, tanto mais surge o esforço de provar a existência de Deus no mesmo nível do pensamento crítico-científico (MACHADO, 2009, p. 412).

As indagações humanas sobre Deus, desde o início e no decorrer dos tempos, permearam o pensamento filosófico de forma fundamental. A questão, no cenário moderno, por vezes, é colocada sob uma suposta compreensão de não existir mais espaço para Deus, aqui notadamente compreendido como um ser eterno que mantém ininterruptamente relação com a vida e com o processo histórico. A fé em Deus e a religião são severamente atacadas sob a tese de que ambas se caracterizam como um erro fundamental da humanidade. Filosofias como a de Feuerbach e Marx concorreram para afirmar essa tese, pois buscam na inteligência filosófica a base epistemológica para justificar os seus argumentos.

Importa, já aqui, nos posicionarmos e afirmarmos que compreendemos que a fé em Deus e a religião, como as entendemos, estão para além de uma inteligência puramente teórica, ou ainda, de uma tentativa epistemológica que se proponha como argumento em relação ao sentido das mesmas. Importa também dizer que, a nosso ver, ambas se encontram intrinsecamente ligadas como uma relação simbiótica. Nesse sentido, a fé em Deus e a religião se encontram em um horizonte mais ampliado do homem, isto é, no sentido que este dá à sua existência, na forma que ele volve seu olhar, valorativo, porém compromissado para com mundo, enfim, na particularidade de cada ação comprometida com a existência plural dos seres cujo objetivo é a afirmação da alteridade de cada um deles. Sendo assim, consideramos a fé e a religião uma experiência de Deus de ordem prática que possibilita ao homem viver em outro horizonte de sentido, o qual ultrapassa o pensamento teórico protagonizado pelo primado moderno da inteligência.

É sabido por nós que, enquanto seres humanos, estamos “presos” em um curso histórico e social que nos impõem limitações, entretanto, estas não cerceiam nossa liberdade (seja de ação ou de pensamento, se é que podemos pensar ação e pensamento de uma forma fracionada e ou concomitante, ou ainda, a partir de uma hierarquia de temporalidade de um sobre o outro). No entanto, a contingência natural, à qual é imposta à nossa liberdade, apresenta-se através dos acontecimentos no decorrer do percurso natural da própria história da humanidade, especificamente da ação intersubjetiva que emana entre homens.

Deus, por vezes, foi requisitado como um ser supremo atuante no mundo histórico, fenômeno que aponta para pensarmos a religião de forma indeclinavelmente comprometida com a compreensão de um sagrado (de um ser transcendente) que se coloca como parceiro da realidade histórica nas suas diversas expressões culturais e que aponta para uma compreensão

do eterno possível de ser acessado em cada instante da imanência. Scheler, ao refletir sobre o eterno como presente no mundo histórico, afirma que: “O verdadeiro eterno não exclui de si o tempo, não se encontra ao lado dele: ele abarca concomitantemente de uma maneira atemporal o conteúdo e a plenitude do tempo, atravessando-o em cada um dos seus instantes” (2015, p. 8).

Nesse sentido, nos filiamos conceitualmente ao pensamento acima, pois percebemos que a verdadeira experiência do eterno torna evidente a impossibilidade de nos refugiarmos em uma compreensão de transcendente que esteja apartada da vida e da história. E, além disso, o fenômeno religioso não pode ser reduzido a um subterfúgio de consolo para a contingencialidade que permeia, mas não traduz a totalidade da vida humana. É preciso entender tal fenômeno também como uma experiência da transcendência na qual cada um, a partir de sua ação particular, efetiva-o ao seu modo, no local em que se encontra. No desdobramento da experiência religiosa do transcendente, ele mesmo, o sagrado, torna-se evidente como epifania.

A experiência da transcendência, a nosso ver, é edificada pelo sentido que se confere à própria vida, concernentemente em direção ao comprometimento pessoal com a existência, esta, compreendida a partir de uma visão ampliada, isto é, das múltiplas formas de ser, mas também, dos múltiplos seres e suas formas múltiplas de ser.

A existência, como a pensamos, traduz-se nas palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso, estas são duas formas pelas quais o homem efetiva-se como ser no mundo e estabelece, na relação com o mundo, o horizonte de sentido. A proposição sartreana acerca da “condenação da liberdade”, bem como a da existência pensada como absurdo e condenada à falta de sentido, não é assumida em nossos estudos como tese que visa explicar a existência.

Não somos condenados à liberdade porque estamos sós e, portanto, temos que decidir como condição de construirmos a si mesmo e nos afirmamos como sentido de si mesmo. Não estamos sós, o transcendente atravessa a existência humana quando em uma relação de face a face dizemos Tu. O sentido da existência, para nós, confunde-se com o fenômeno da relação intersubjetiva. Na relação com o outro, a presença do homem como ser no mundo é atualizada. Esse acontecimento, marcado pelo encontro de ser a ser, marca a atualidade do encontro com o Tu eterno. Em virtude dessa relação, do encontro com o Tu atemporal, o sentido nos é apresentado, requerendo de cada um de nós, de maneira singular, um posicionar-se de nosso ser ante o mundo.

Na relação com a transcendência, momento em que nos apresentamos com a totalidade do ser e nos engajamos no mundo, responsabilizando-se com ele, a existência não é um

absurdo e, por conseguinte, uma ausência de sentido. A vivência dessa relação inaugura o verdadeiro sentido, pois se apresenta como exigência de nossa decisão em direção à responsabilidade com a existência, em uma verdadeira compreensão pessoal do sentido da vida. Na experiência da transcendência, o sentido manifesta-se como relação com a alteridade.

Assim, uma verdadeira autorrealização insurge das entranhas do compromisso com o outro, em uma perspectiva da responsabilidade dialógica. Buber, dessa maneira, afirma que “a responsabilidade como projeto do homem na história de viver em um nível real e essencial da vida humana é a resposta ao apelo do dialógico” (2004, p. 41). Tal resposta nos possibilita compreender a autorrealização não como uma pura realização imanente, isso porque a relação como outro, ao mesmo tempo que transcende o nível moral, inaugura a abertura para a dimensão da transcendência.

Em cada instante que perfaz a existência e cada ação realizada, ambos comprometidos com a resposta ao apelo do dialógico, podemos vislumbrar verdadeiros passos em direção ao caminho que nos leva ao transcendente. O reconhecimento e o direcionamento da vida singular de cada pessoa humana em direção a Deus se efetivam na medida em que ela se volta de braços abertos para o compromisso com a criação, em uma clara demonstração de sentido em direção à vida. Na demonstração de sentido, o transcendente se manifesta como presença. Ao reconhecermos a presença atemporal do sagrado, o sentido instaura-se e se apresenta como finalidade da existência humana. Assim, Machado pondera sobre a importância do reconhecimento de Deus como sentido da existência humana, sob a condição de não colocarmos em seu lugar novos absolutos, e, com isso, afirma que:

O homem claramente necessita de um fundamento de sentido ou um centro de sentido da vida, para o qual ou de onde todo o indivíduo adquire seu sentido. Assim, esse fundamento de sentido é, de alguma maneira, colocado absolutamente. Dito de modo mais concreto: se o homem não conhecer ou reconhecer Deus como fundamento último de sentido de sua existência, adota outros absolutos (2009, p. 395).

O reconhecimento de Deus, a partir de um encontro pessoal com o sentido da vida, não se inscreve como uma prova da existência de Deus, nem tampouco se propõe como uma negativa da mesma. Deus – ousamos afirmar – ao mesmo tempo que contrariamos a proposta filosófica de Feuerbach sobre a questão, não pode ser reduzido às meras projeções dos desejos humano, mas se “dá” ao homem, se oferece enquanto realidade possível de relação, como transcendente que irrompe o próprio limite da transcendência e se apresenta “na imanência” como um ser absoluto, isto é, como um ser não passível de ser reduzido à condição de objeto. A transcendência, entendida não como algo que se acrescenta à essência do homem, mas

como um constitutivo por excelência de sua essência, nos lança para o que chamamos de horizonte incondicionado, *locus* do encontro pessoal com Deus.

Complementando o que propôs Heidegger acerca da definição da essencialidade do homem (como “ser-no-mundo”), pensamos ser fundamental, como condição de compreender o homem como uma totalidade, adicionarmos à essencialidade humana heideggeriana a sentença de que o homem é um ser que se encontra no mundo, mas que, inevitavelmente, devido a transcendência que lhe é própria, a qual é manifesta na esteira da imanência a partir da atitude de pronunciar Tu, é também um “ser para Deus”.

Sabe-se que o pensamento filosófico não é um ato religioso, porém, não nos eximimos de reconhecer o indiscutível valor epistemológico e metodológico da contribuição da filosofia acerca das reflexões religiosas, mesmo sabendo que tais reflexões sempre estiveram ancoradas no princípio da relação sujeito-objeto. Defendemos a tese de que o pensamento filosófico, no que concerne à experiência propriamente dita da religião em direção ao absoluto, esbarra no limite de seu próprio método uma vez que este se apresenta, prioritariamente, sob a perspectiva noética em relação a fé.

A filosofia, ao se propor como um pensamento sobre a religião, notadamente sobre o absoluto (Deus), encontra-se coesamente ligada ao princípio epistemológico que a define. Nesse sentido, ao tratar da religião, o pensamento filosófico na modernidade se propõe, quando muito, a se oferecer como uma crítica racional sobre sua origem, seu significado na composição da estrutura de pensamento, sua forma de atuar no mundo como discurso, portanto, sempre estabelecendo uma relação com a religião por via da apreensão conceitual. A prática religiosa não é percebida como a entrada do homem na realidade, mas como um movimento da existência em direção à reafirmação de valores suprassensíveis.

Para nós, o ato religioso é essencialmente isento de quaisquer reflexões filosóficas, pois, se assim não o fosse, a relação religiosa seria imediatamente interrompida. A relação religiosa tem como característica essencial o solo da inapreensibilidade conceitual, a reciprocidade destituída de meios, a ausência de uma temporalidade determinada por um dos parceiros da relação, enfim, ela se fundamenta no encontro dialógico, na relação Eu-Tu. É nesse sentido que, assim como Buber, a diferenciamos da relação filosófica, visto que:

A religião, mesmo que o ‘Incriado’ não seja expresso com a boca nem com a alma, fundamenta-se na dualidade Eu-Tu; a filosofia, mesmo quando o ato filosófico desemboca em uma visão de unidade, fundamenta-se na dualidade sujeito - objeto. A dualidade Eu-tu completa-se na relação religiosa; a dualidade sujeito – objeto é o que sustenta a filosofia enquanto se faz filosofia (2007b, p. 32).

No entanto, é importante salientar que quando o pensamento religioso e seus pressupostos foram colocados em questão, devido ao próprio percurso histórico que perfaz naturalmente a vida social e espiritual do homem, exigiu-se uma fundamentação e justificação racional e, com isso, o pensamento filosófico. Esse fato é compreendido por Machado (2009) como “mediação”, a qual se inscreve com o intento de romper com a imediatividade irrefletida que caracteriza a religião, ao questionar sobre seu fundamento. No exercício da “mediação” surgem enumeradas tensões e conflitos, os quais podem ser observados em toda a história da filosofia.

No contexto moderno dessas tensões e conflitos, “a filosofia” se impõe como aquela que é capaz de clarear as representações “ingênuas” da religião e desvendar, a partir da crença na autonomia do homem, sua origem e o seu “verdadeiro” sentido de ser. Feuerbach é um representante dessa filosofia e, ao posiciona-se, afirma que:

A religião é, pois, a fase infantil da humanidade. Um dia o homem descobrirá que ele adorou a sua própria essência, que criou em sua fantasia um ser semelhante a si, mas infinitamente mais perfeito, que está sempre pronto para lhe oferecer consolo no sofrimento e proteção nos momentos mais difíceis e angustiantes da existência. A religião será então substituída pela cultura, pela ética, pelo humanismo, porque só a cultura pode unir os homens, não a religião (2009, p.10).

Se partirmos da afirmação de Semeraro – que diz que “O novo semblante da filosofia configura-se em sintonia com os rumos que o mundo vem assumindo” (2011, p.28) e, portanto, estabelece que tais rumos são marcados por uma excessiva crença na autonomia da razão humana, que passa a ser reconhecida como um novo absoluto – podemos afirmar que o pensamento filosófico moderno colocou-se a si mesmo como uma instância absoluta e se intitulou como capaz de determinar racionalmente a vida como um todo, inclusive a dimensão religiosa. Julgamos tal tentativa inviável, pois a vida e a religião são duas realidades que extrapolam a lógica de atuação do pensamento filosófico. A filosofia, definida por excelência como uma “ciência” que se ocupa do pensamento e de seus métodos para se chegar a “totalidade da verdade”, buscou “retirar da religião” o estatuto de verdade acerca da existência de Deus. Ademais, Deus e a religião, quando se tornam “objetos de debate”, no cenário moderno, são supostos do pensamento, figuram apenas como uma ideia.

No entanto, para nós, a religião além de não se deixar traduzir por quaisquer tentativas de apreensão conceitual, é compreendida à luz de uma indeclinável relação com o caráter transcendente do homem, bem como a partir da adesão particular frente ao projeto divino. Contudo, a religião, no contexto do cenário contemporâneo, busca retirar-se da seara filosófica, da mediação da racionalidade, ficando sujeita a toda sorte de misticismos, à pura

religião do sentimento, ao pietismo irracionais. A recusa da racionalidade como mediadora, influenciou na mudança de perspectiva da compreensão de Deus, de modo a tornar possível outros sentidos acerca de sua relação com o mundo e com os homens.

As religiões que ficaram entregues à própria sorte, transitando no caminho da desrazão, assumiram perspectivas fundamentalistas e fanáticas acerca de Deus. Tais perspectivas expressam-se como uma grande ameaça às singularidades, aos direitos humanos, à paz mundial. Assim, seja sujeito às tentativas da racionalidade filosófica de determinar a existência do absoluto, ou a partir das aventuras irracionais de compreensão deste, Deus (absoluto) não pode ser apreendido e interpretado por um sistema, nem pode ser determinado como objeto de uma insurgência da pluralidade das manifestações humanas sob a pena de não estarmos mais diante Dele, mas de uma representação completamente distorcida de sua verdadeira imagem.

Aqui se faz necessário esclarecer que, com as críticas feitas à filosofia, não pretendemos anular sua importância nas discussões que possam vir a consolidar uma compreensão mais ampliada do absoluto, mesmo sabendo que mais importante do que compreender é encontrar-se com Ele. Também não buscamos, ao fazer “uso” dos princípios epistemológicos do pensamento filosófico, chegar a um esgotamento compreensivo do transcendente. Nem sequer afirmar que as filosofias, moderna e contemporânea, são ateias. Buscamos, mesmo que inicialmente, expor porque o pensamento filosófico, no contexto da modernidade e nos dias atuais, se apresenta como um movimento do saber que concorre para ocultar o sagrado como um ser que se faz presente na vida da relação, no pronunciar Tu.

Assim, a partir do pensamento de Buber chegamos à compreensão de que a relação entre Deus e homem é sem dúvida uma questão central para nós, sem a qual não podemos aprofundar nossas investigações acerca do fenômeno do ocultamento do sagrado. Assim, faz-se necessário estabelecer aproximações e distanciamentos entre ambos, especificamente no que concerne à essência de cada um, como forma de preservar existencial e epistemologicamente os seus respectivos mistérios, bem como de avançarmos em direção a uma filosofia ciente de seus limites no que concerne a aventura-se a situar o sagrado. Sabe-se que o homem goza de uma transcendência que lhe é essencial, na qual o seu espírito finito volve-se para Deus, espírito incondicionado e infinito. Enquanto ser absoluto, Deus extrapola o pensamento humano e apresenta-se como infinitude.

Para tanto, ao contrário de diversas teorias filosóficas com as quais buscamos dialogar, defendemos a tese de que é possível uma experiência de Deus como uma realidade viva. Deus, transcendência infinita, fala ao homem mediante os acontecimentos que circundam a

vida humana. A Experiência do sagrado não é privilégio apenas de fenômenos místicos, mas pode ser vivida mediante e a partir de cada vida religiosa autêntica. No entanto, tal experiência não pode ser confundida com uma experiência absoluta e infinita da essência de Deus, mas sim como uma manifestação Deste enquanto parceiro que se encontra sempre presente na vida dialógica. Assim, de acordo com Machado,

Experiência de Deus nunca pode significar que poderíamos perceber imediatamente Deus mesmo em sua realidade absoluta e infinita. Isso ultrapassa as possibilidades do espírito finito. Significa somente que reconhecemos a atuação de Deus em nós e por nós, que nos coloca em uma relação imediatamente pessoal com ele, de tal modo que entendemos tudo a partir dele e em direção a ele (2009, p. 444).

Portanto, qualquer tentativa de situar Deus em um cercado epistemológico, esbarra no limite de sua transcendência infinita. Mesmo quando a filosofia com sua significativa reflexão racional, a qual sem sombra de dúvidas é de fundamental importância no desenvolvimento de uma espiritualidade consciente, busca aproximar o limite essencialmente existente entre o infinito e finito, ela se depara com a impossibilidade de obter êxito, ao mesmo tempo que produz um discurso parcial do mistério sobre o qual se debruçou. Enfim, nesse próximo subcapítulo, buscaremos esclarecer melhor a relação assimétrica entre a religião e a filosofia (ambas sob a ótica conceitual de Buber) e suas respectivas relações com o sagrado.

## 2.7 MARTIN BUBER, RELIGIÃO E FILOSOFIA

As verdadeiras características de uma época podem ser mais bem percebidas por meio das relações que nela se manifestam entre a religião e a realidade. Para alguns, aquilo em que as pessoas ‘acreditam’, como algo que simplesmente independe delas e que possui existência em si, é uma realidade com a qual elas realmente se relacionam, mas sobre a qual têm perfeita consciência de que só conseguem fazer dela uma ideia extremamente imperfeita. Para outros, ao invés, a realidade é substituída pela ideia que dela se faz, a ideia que dela se ‘possui’ e que a pessoa pode manipular como bem entender, ou também pelo que resta da ideia, o conceito, ao qual não estão ligados mais do que pálidos vestígios da antiga imagem (BUBER, 2007b, p.15).

O pensamento acima expõe a dificuldade do homem contemporâneo de pensar um Deus (absoluto) ou de admiti-lo como uma realidade que independe de nós, porém, nos é acessível. A questão aponta para o que Buber chamou de crise da cultura, a qual não veio da morte de Deus como pensaram alguns filósofos como (Freud, Marx e Nietzsche), mas de uma profunda mudança de caráter epistemológico e existencial que fez com que o homem não O reconhecesse como um parceiro no diálogo. Segundo Buber acessamos Deus como Outro, como Alguém que podemos dizer Tu. Não reconhecer Deus como um parceiro

dialógico significa não reconhecer a criação como o caminho pelo qual Ele se apresenta a nós, sem que possamos reduzi-lo ou mesmo subtraí-lo a este caminho.

O Falar com Deus dos antigos profetas, na modernidade, deu lugar ao falar sobre Deus. O discurso sobre Ele não é mais fruto de um encontro pessoal e responsável por meio da criação, haja vista que o homem passou, prioritariamente, a posicionar-se ante a criação como alguém que se coloca frente a um objeto, no qual se pode manipular e fazer o que bem quer. Uma crise acerca do reconhecimento da presença do sagrado no mundo, dia após dia, ganha contornos mais definidos, os quais são provenientes da mudança existencial ocorrida com a emergência da modernidade científica.

Neste ponto, Zuben nos ajuda a entender a raiz da crise em nosso tempo ao afirmar que “a crise é movida pela incapacidade da linguagem filosófica da razão a um fenômeno irreversível que tem se apresentado como o outro do símbolo, tal fenômeno é o domínio da tecnociência” (*apud* CARVALHO, 2017, p.18). Diante do fenômeno em questão, que influenciou abruptamente (na forma e no sentido) o pensamento filosófico, assim como Buber, não pretendemos enveredar pelo caminho que busca promover um discurso filosófico sobre Deus, contudo, refletir à luz de um pensamento que busca abordar a experiência de Deus a partir da experiência humana no mundo. Assumimos, por consequência, um caráter fenomenológico-existencial com a prerrogativa de tratar Deus como uma experiência pessoal e comunitária do homem.

O *modus operandi* do pensamento, após o cenário tecnocientífico, outorgou para si o direito de falar sobre a realidade a partir de uma linguagem própria, notadamente logicista, matematizante e, por conseguinte, incapaz de tatear qualquer realidade que não esteja sob a lógica da racionalidade científica moderna, sob o domínio de um Eu epistemológico (sujeito de conhecimento). O próprio absoluto “perde” o caráter de realidade independente e passa a ser, quase que exclusivamente, objeto da razão humana. Heidegger, Kant, Sartre, Descartes e Nietzsche são pensadores que, a nosso ver, representam essa forma de pensamento. O pensamento de Buber, ao refletir sobre o tempo presente, nos alerta sobre seu desfecho: “Na mesma medida em que se paralisa a capacidade de irmos ao encontro de uma realidade que independe de nós, embora também acessível a nossa busca e a nossa entrega, paralisa-se também a capacidade humana de apreender o divino em imagens” (2007b, p. 16). Ao inebriasse de si mesmo enquanto sujeito de conhecimento capaz de definir a realidade, o homem moderno se encontra paralisado e seduzido pelo afã solipsista que inviabiliza o encontro com o absoluto.

Desde sua origem grega, a Filosofia não recusou o Divino, todavia, priorizou o pensamento como viés principal de acesso, este, por vezes, tornou-se exclusivo no decorrer da história. Na Antiguidade, ela se ofereceu como um pensamento que buscou “suplantar” as explicações míticas acerca da origem do mundo, apresentando-se como um primeiro discurso racional sobre a realidade. Em nosso tempo, esse discurso é assumido como desenvolvimento de uma razão científica que, a nosso ver, em parte, buscou redefinir o valor do absoluto. Não só buscou redefinir, mas se propor como um novo absoluto. Contudo, já adiantamos que o afastamento de Deus ocorrido na cultura ocidental moderna não é um fenômeno filosófico hegemônico, porém, presente em algumas correntes das filosofias moderna e contemporânea.

Portanto, a Filosofia não nos conduz necessariamente ao ocultamento de Deus ou à negá-lo enquanto uma experiência pessoal do homem. Assim, quando falarmos da Filosofia que concorre para transformar o absoluto em uma pálida imagem da racionalidade humana, reduzindo-o a uma mera ideia da razão, não pretendemos esgotar todas as manifestações das reflexões filosóficas, mas destacar aquelas que julgamos ter “trabalhado” em prol de compreender Deus como irreal.

O discurso filosófico sobre o absoluto passou a ser pautado por novas reflexões nas quais podemos perceber “uma transformação em nossa cultura com a dissolução do absoluto, a chamada desconstrução da metafísica e o declínio da busca de fundamentos absolutos e universais” (ZUBEN, 2006, p. 78). Nesse novo contexto histórico, temos, portanto, as discussões filosóficas sobre o absoluto (Deus) centradas na subjetividade humana. Deus é reduzido a uma ideia da razão. A fé também é afetada por essa nova centralidade do discurso filosófico e, por vezes, passa a ser tratada como puro sentimento da alma.

Importa reafirmarmos que a abordagem filosófica da modernidade – sobre Deus, a fé e a religião – é diferente da buberiana. Quando fazemos uma defesa da religião e afirmamos que ela é marcada por uma simetria radical com a realidade, buscamos chamar a atenção para percebê-la a partir das características oriundas do pensamento hassídico, o qual influenciou a visão de Buber acerca do termo em questão. A religião aparece no pensamento de Buber como a entrada do homem na realidade; fundamenta-se na dualidade Eu-Tu. Sob a proposta de uma fenomenologia da relação, Buber entende que a religião, ao falar de Deus, não se refere a um objeto da razão, mas a Alguém com quem o homem pode estabelecer relações. Não obstante,

A filosofia, equivocadamente, inclina-se a olhar a religião como noeticamente fundamentada, porém apenas como uma noética insuficiente, e, portanto, a ver sua essência no conhecimento de um objeto que se comporta indiferentemente em relação a esse ato de conhecimento. A fé é,

então, entendida pela filosofia como um aceitar-como-verdadeiro, que se situa entre o conhecimento claro e a opinião difusa. Já a religião, quando chega a falar de conhecimento, não entende por isso o comportamento noético de um sujeito pensante para com um objeto pensado neutro, mas a real reciprocidade de um contato presente na plenitude da vida, de existência atuante para existência atuante; e a fé é entendida por ela como o ingressar nessa reciprocidade, como o unir-se a um ser que não pode ser apontado, nem constatado, nem provado, mas ainda assim pode estar unido, pode ser experimentado, um ser do qual todo sentido procede (BUBER, 2007b, p.33).

Quando se pensa em Deus à luz da Filosofia, conforme Buber, deparamo-nos com um conjunto de prescrições que têm o objetivo de guiar a vida do homem. Deus é caracterizado pela atividade intelectual, pertencendo, portanto, ao intelecto e à mente racional. Sob o legado da atividade intelectual, Deus é um objeto cuja mente racional percebe-se capaz de fundamentá-lo. Não obstante, à luz da religião<sup>23</sup> o objetivo do caminho é o trilhar de Deus no mundo e pelo mundo. Buber afirma que o conhecimento de Deus a partir da religião não se estabelece pela lógica do sujeito pensante (cognoscente) e o objeto pensado (cognoscível), mas se dá sob o solo da reciprocidade atuante, na vida da relação.

A partir da vida da relação, Deus se revela ao homem como Tu eterno. Aqui importa chamar a atenção para o equívoco de perceber a experiência do transcendente como um fenômeno desvinculado da concretude da existência, desvinculada de rostos e de vidas reais. Zuben, ao interpretar o fenômeno da revelação no pensamento de Buber, afirma que:

A experiência de Deus não precede as relações inter-humanas ou do homem com a natureza. São estas que precedem a experiência religiosa da relação com o Tu Eterno: essa experiência não é uma experiência extraordinária proveniente da experiência vivida dos homens - ela nela se inscreve. A revelação é o fenômeno da presença de Deus aqui e agora, uma revelação eterna em contínuo devir. Deus interpela o homem e este responde pela fé. A transcendência de Deus se descobre, então, e se dá a conhecer no âmago da experiência humana (2015, p.9).

Assim, sob o tema da religião, notadamente expresso na obra de Buber “*Eclipse de Deus*”, o caminho de Deus não pode ser pensado de forma independente, mas deve se confundir com o caminho religioso trilhado pelo homem. Isso acontece, não porque o caminho Daquele seja condicionado ao deste, mas porque a única forma humana de

---

23 Segundo Zuben: “A situação em que a relação Eu-Tu coloca o homem em presença de Deus, Buber a chama de ‘religiosa’. Para sistematizar sua abordagem do ‘ato’, Buber faz a distinção entre religião e religiosidade [...]. A religiosidade é ligada à sensibilidade do ser humano, a qual se renova sem cessar e é capaz de entusiasmo e admiração. Graças à religiosidade, o homem entra em contato vivo com o absoluto. A religião, por outro lado, constitui um conjunto de usos, ritos e leis que se impõem [...]. A religiosidade é marcada pelo encontro com o absoluto. A religião se caracteriza pela submissão à lei. A religião se contenta em manter o eu existente; a religiosidade é voltada para a renovação” (2015, p. 961). O termo “religião” no qual fizemos uso, não deve ser identificado à luz do caráter estático do Eu, mas como uma ação deste em direção à entrada do homem na realidade. Deve ser relacionado à prática da religiosidade.

compreensão do caminho de Deus se dá quando o homem é capaz de assumir o seu próprio caminho como caminho da divindade, como uma manifestação da epifania do absoluto. A certeza de estar no mesmo caminho de Deus é alcançada quando se encontra o sentido, este se torna real quando a pessoa participa e se envolve com ele. Aqui, a vida nos é apresentada como plenitude, encontrando, na reciprocidade da relação, o caráter de realidade.

A experiência concreta de Deus feita pelo homem religioso acontece quando esse homem é capaz de se comprometer com o mundo como alguém que se compromete com o Tu, isto é, como um parceiro no diálogo. Então, essa vivência (experiência) com o absoluto torna-se possível, não por uma submissão do mundo à consciência do homem, mas por uma exposição e um comprometimento total deste em relação àquele. Afinal, a ação do homem no mundo, como condição do encontro com o transcendente, é essencialmente religiosa e, como tal, reporta-se à criação. À medida que o homem se envolve com a criação ele atualiza o fluxo natural da relação e, conseqüentemente, o encontro com o transcendente.

No que concerne à Filosofia, no tocante à relação de “experiência concreta” com o absoluto, estamos frente a um eu que pensa ser possível, por via puramente noética, representá-lo. Desta maneira, Carvalho afirma que:

Mesmo quando a Filosofia aparentemente está falando da experiência concreta, o Eu de Descartes, por exemplo, não está se referindo ao sujeito completo ou vivo, mas à consciência subjetiva que se descobre existindo e é intuída como única realidade verdadeira do homem (2017, p. 33).

Encontramos o mesmo viés de pensamento na reflexão de Buber, quando ele afirma que “o Eu da pessoa viva não se experimenta como existente, e sim por meio do autêntico contato com o Tu” (2007b, p. 40). Logo, é na relação com o Tu que o homem se reconhece como Eu. Essa relação é marcada pela abertura ao transcendente como realidade que se faz presente no mundo humano.

A filosofia buberiana reconhece uma dupla estrutura da existência humana, as quais são bases para nossa coexistência com os seres, Eu-Tu e Eu-Isso. A primeira representa a realidade religiosa, ao passo que a segunda, o conhecimento filosófico. Acerca da diferença entre a atitude religiosa e a filosófica do homem ante o mundo, Buber se posiciona ao afirmar que:

A religião, mesmo que o ‘Incriado’ não seja expresso com a boca nem com a alma, fundamenta-se na dualidade Eu-Tu; a filosofia, mesmo quando o ato filosófico desemboca em uma visão de unidade, fundamenta-se na dualidade sujeito-objeto. A dualidade Eu-Tu completa-se na relação religiosa; a dualidade sujeito-objeto é o que sustenta a filosofia enquanto se faz filosofia. A primeira nasce da situação primordial do indivíduo: ele em presença do

ente que aponta para ele e para quem ele aponta; a segunda surge da divisão desse conjunto em duas maneiras de ser inteiramente diferente: um ser que esgota sua capacidade no observar e refletir, e outro que não consegue outra coisa senão ser observado e ser refletido (BUBER, 2007b, p. 32).

Decorre-se, pois, que a relação religiosa traduz-se no desdobramento da existência que nos foi dada e que nos é confiada de forma singular, ao passo que a atitude filosófica traduz-se na forma da consciência que se pretende como autônoma, e que, por tal pretensão, busca reduzir tudo que está em sua frente à condição de objeto. A filosofia, desde o período pré-socrático, colocou seus esforços na tentativa de desvelamento do ser. Sob a roupagem moderna, ela, notadamente a partir da teoria de alguns pensadores (os quais previamente já mencionamos), propôs-se como uma ação do pensamento que buscou desvelar o absoluto, reconhecendo-o na maioria das vezes apenas como uma ideia, como um conceito mais elevado. Deus, o Tu atemporal, inapreensível como conceito, foi, por algumas expressões filosóficas do pensamento moderno, “submetido” à lógica filosófica de conhecimento, à lógica da relação sujeito-objeto (do Eu-Isso).

O Isso também é uma forma do homem exercer-se como ser no mundo e, nesse sentido, ele é reconhecido como função auxiliar. Para tanto, quando sua função deixa de ser a auxiliar e passa a ser função principal, o olhar do homem para o absoluto encontra-se direcionado para uma visão do transcendente eclipsado. A causa desse eclipse, para Buber, notadamente no contexto da modernidade, deu-se devido ao exponencial aumento das relações Eu-Isso como a forma preponderante do homem se colocar frente ao mundo e aos demais entes, buscando, ao invés de efetivá-lo como um momento da existência, fazer dele o único momento.

No pensamento moderno, o eclipse de Deus aponta para dois vieses: o filosófico e o teológico (religioso). Para pensar os fenômenos da crise da civilização ocidental e do ocultamento de Deus (absoluto), Buber assumiu os dois vieses como pilares de sua hermenêutica. Existe, notoriamente em seu pensamento, uma correlação entre esses dois fenômenos. Sua filosofia do diálogo se propôs a denunciar os desdobramentos da presente correlação, buscando refletir sobre um possível caminho de saída. Importa a ela resgatar a relação com Deus, ora da malha do tempo reconhecido como puramente cronológico, ora do claustro erguido pela subjetividade solista que O condiciona ao aventurar da razão.

A crise da civilização e o ocultamento do absoluto estão diretamente associados ao desenvolvimento moderno de uma racionalidade tecnocientífica e ao afastamento da religião (compreendida por Buber como a entrada do homem na realidade a partir de um voltar-se para o mundo em uma atitude de responsabilidade, resposta comprometida com o apelo da

existência, e respeito incondicional à alteridade). A religião como entrada do homem na realidade é um movimento do homem de posse da religiosidade. Assim, o pensamento buberiano reconhece na prática da religiosidade a atualização das marcas atemporais da transcendência. A vivência da religiosidade, em termo buberiano, estabelece-se como um caminho de realização de Deus no mundo físico.

A religião diante da ciência moderna se encontra, em grande medida, desacreditada como fenômeno que evidencia a verdade. Por vezes, ela é identificada como uma questão privada ou subjetiva, ficando a depender das elucubrações de cada indivíduo. Desse modo, Grondin (2012, p.11), ao posicionar-se frente à compreensão da religião na presente época, afirma que:

se dizemos da religião que ela perdeu sua evidência, é porque a medimos com parâmetros de um saber experimental e científico, aquele que se impôs como a via privilegiada, quando não exclusiva, da verdade, nos tempos modernos, que ela não pode realmente satisfazer, pois suas origens são muito mais antigas do que a ciência (2012, p.11).

Embora chame atenção para que reconheçamos a religião como uma articulação diversificada das experiências de vida carregadas de sentido, cujo objetivo é apontar na direção de um fim, de uma origem – reconhecendo a presença de elementos de fé, compreensão com as quais concordamos – Grondin desconfia ser ela resultado das necessidades subjetivas além de percebê-la como inverificável. No que concerne a percebê-la como produto do conjunto das subjetividades, bem como da impossibilidade de verificação, o pensamento de Buber posiciona-se em outra direção. Logo, afirma que a religião não é um produto do eu individual ou de um conglomerado coletivo, embora seja verificada na concretude da existência a partir da atitude existencial do homem. A religião, portanto, nasce da situação primordial do homem, que se fundamenta na dualidade Eu-Tu. Assim, Buber diz que “A relação religiosa, por mais configurada e organizada que seja, no fundo não é outra coisa senão o desdobramento da existência que nos foi dada” (2007b, p.32).

No desenvolvimento tecnocientífico está contido uma força motriz de transformação existencial que concorreu para o afastamento do homem como ser religioso. A transformação torna-se evidente quando o mundo para o homem é, prioritariamente, um lugar onde se faz negócios cuja experiência e utilização são seus meios de atuação. O *modus operandi* da tecnociência é apresentado como um novo proceder das ciências na modernidade. A filosofia assemelha-se ao respectivo *modus operandi* na medida em que lhe dá com o conhecimento como forma de apreender a realidade, não reconhecendo na mesma as variadas formas de

manifestações da presença divina. Ambas perspectivas concorrem para uma crescente intervenção no mundo simbólico, esvaziando-o, portanto, de sentido ontológico.

Parte do pensamento filosófico da modernidade, notadamente representada pelas filosofias que tem a razão como parâmetro de certificação da realidade, propõe-se a pensar o absoluto, ora como uma realidade suprassensível, existente unicamente na razão, ora como uma realidade puramente imanente, trazendo o absoluto para a lógica da objetividade científica e para o campo da subjetividade humana. O pensamento buberiano contrapõe-se a ambas as formas de pensar Deus e denuncia o que está acontecendo com a cultura. Assim, Buber reflete que:

Mas o Deus vivo, que entra e fala nas situações da vida concreta, não é parte desse “mundo suprassensível”, não pode ser colocado aí, tampouco pode ser colocado no mundo sensível como um objeto da subjetividade, e quando o homem, não obstante, tenta entender os encontros com ele como encontros consigo mesmo, sua estrutura vai pelos ares. É essa a marca do momento presente (2007b, p. 24).

A crítica de Buber sobre o equívoco por parte de alguns pensadores da filosofia moderna e contemporânea, de compreender o absoluto ou como uma realidade suprassensível ou como fruto da subjetividade humana, apresenta-se no seu pensamento filosófico e teológico a partir do que ele chamou de eclipse de Deus. Ele nos alerta sobre a crise da cultura ocidental que desaguou na compreensão de Deus (absoluto) como uma ideia, como um conceito que podia ser aferido pelo pensamento. Segundo o pensador Vienense, essa forma de atuação do pensamento moderno ratifica o que ele chamou de um momentâneo apagar das luzes, um momentâneo ocultamento da presença do sagrado.

Sua crítica, dessa maneira, apresenta-se como uma reflexão acerca da racionalidade científica. Tal racionalidade colonizou o mundo contemporâneo e instaurou uma profunda dessacralização na medida em que seu *modus operandi*, em relação à realidade, é prioritariamente centrado na objetividade. Nosso tempo, como nenhum outro, foi drasticamente afetado pelo desenvolvimento científico, comprometendo a alteridade em suas mais diversas áreas em nome de uma crença quase que absoluta na razão humana. Somos, por assim dizer, desafiados a superar nossa forma de atuação ante a realidade, e perceber o mundo e os seres que o habitam como alteridades inalienáveis, como seres a quem o ato de dizer Tu se confunde com o encontro pessoal com Deus. Assim, Carvalho afirma que “o desafio de nosso tempo é, portanto, perceber o engano e corrigir, descobrir o falso absoluto e livrar-se dele para buscar o Absoluto que nunca desaparece” (2017, p. 41).

O pensamento de nossa época objetivou um caminhar para tornar Deus irreal. Notadamente, no discurso filosófico, ele fez isso com Kant quando afirmou que Deus não é uma substância exterior, mas apenas uma relação moral dentro do homem, identificando Deus como um postulado da razão prática, reduzindo-o a um princípio moral dentro do homem. Porém, segundo Buber, uma compreensão mais próxima das suas reflexões pode ser encontrada no próprio Kant, quando ele diz que Deus não é uma realidade transcendente à consciência, mas expressão da moralidade assumida pelo homem. Em sua dialética transcendental, Kant afirma ser Deus uma ideia proveniente da atividade dialética da razão cognoscente. Sendo Deus um conceito produzido pela atividade da razão e, portanto, não proveniente da experiência sensível, Ele aparece no pensamento Kantiano como uma ideia reguladora sob o uso prático da razão, logo, no plano dos costumes.

Outro caminho trilhado pela Filosofia para tornar Deus irreal encontra em Hegel uma singular contribuição. Seu pensamento propôs a reconstrução do absoluto em si para não legitimá-lo como unicamente existente em nós. Afirma ser Deus fruto de uma abstração radical e vê a construção do absoluto pela consciência como tarefa da Filosofia. Ao interpretar o pensamento de Hegel, Buber afirma que “A abstração radical, com que, para Hegel, a Filosofia começa, faz com que, juntamente com todas as outras realidades da existência, desapareça também a realidade de Eu e Tu” (2007b, p. 21). Com o “desaparecimento da realidade Eu e Tu”, Deus passa a ser limitado unicamente à condição de transcendente.

A filosofia dialógica buberiana vê a religião como a entrada do homem na realidade e afirma que a responsabilidade dialógica do homem com a alteridade o torna protagonista indispensável da realização do projeto divino. A realização do projeto divino, cujo comprometimento com a criação é o primado para se percorrer o caminho de cada homem, nos coloca face a face com a transcendência. Esse encontro aparece nas obras buberianas como o encontro que cada homem tem com o Tu. Nesse sentido, Buber reconhece o verdadeiro objeto da religião:

O Deus desconhecido, quando se tem a coragem de viver para Ele, de ir-lhe ao encontro, de invocá-lo, constitui o objeto legítimo da religião; quem se recusa a deixar Deus limitado ao transcendente tem dele uma ideia maior do que quem o limita a isso; mas quem o limita ao imanente está pensando em outra coisa, e não nele (2007b, p. 28).

O pensamento em questão expressa a crítica de Buber às filosofias que concorrem para reduzir o absoluto. Chama atenção para o equívoco de limitar Deus a realidade transcendente,

bem como a imanente sob a condição de não estarmos verdadeiramente frente a Ele, mas a um produto de nossa consciência sobre Ele. O filósofo vienense buscou denunciar o movimento solitário do pensamento filosófico moderno que, segundo o mesmo, é marcado pela relação sujeito-objeto. Como contraponto, apresentou a religião como um posicionar-se do homem, como uma postura existencial ante o mundo em consonância com sua ideia de existência concreta. Influenciado pelos ensinamentos hassídicos, trabalha com a ideia de um Deus atemporal, que não se encontra preso aos condicionamentos humanos de apreensão da realidade, embora se encontre acessível como presença cujo ato de dizer Tu a atualiza.

O descaminho da razão moderna chega à contemporaneidade em seu apogeu com o anúncio de Nietzsche: “Deus está morto”. Compreendemos como morte a veiculação de um pensamento Filosófico que buscou absolutizar a razão buscando descreditar a realidade divina como fundamento orientador da ação humana no mundo. Sob o novo caminho oriundo de uma parcela do pensamento filosófico moderno, o encontro com a divindade está *sub judice* de uma racionalidade pretensamente absoluta. Como desdobramentos da racionalização como forma de nominar o inominável, vivemos como em nenhum outro momento da história uma “usurpação da realidade divina” a qual é “usada” como argumento que se propõe a validar o discurso de uma grande parte das igrejas neopentecostais, no intento de estabelecer novos princípios de verdade. Deus, quando admitido, é objeto da manipulação de uma parte “privilegiada” dos homens, que fazem uso de seu nome com vistas à formação de um “exército” de soldados, manipulados e lunáticos, que são usados como forma de garantir mandatos parlamentares, enriquecimento pelo uso da fé; condensando em um só tempo poder político, econômico e religioso.

Buber opõe-se ao espírito cultural que tornou possível a veiculação de tal pensamento e nos propõe o mundo do Tu como possibilidade de encontro com o grande Outro (absoluto). Afirmar que é na experiência do homem com o Tu que experimentamos a transcendência. Seu pensamento, portanto, busca perceber o fenômeno do encontro como um acontecimento que rompe a barreira histórico-cultural que divide o mundo em dois, imanente e transcendente, como forma de estabelecer um lugar determinado para Deus. Como condição de não reduzir a presença de Deus a nenhum desses dois mundos em particular, propõe uma religiosidade viva como feixes de luz da manifestação do transcendente no mundo. Ao falar em religião a pressupõe como expressão do fenômeno da relação Eu-Tu ocorrido no mundo físico. Opõe-se, portanto, a qualquer tentativa de reduzir a religião a um puro sentimento da alma. Compreende-a como encontro entre dois seres que surgem como eu ao passo que tem algo-a-ver-com o outro.

Buber, em sua obra *“Eclipse de Deus”*, notadamente no último capítulo, intitulou de “Deus e o espírito do homem”, faz uma análise entre Religião e Filosofia contrapondo uma à outra. Afirma que o homem pré-filosófico pensava em um Deus vivo e após o nascimento da Filosofia (forma de conhecimento que buscou explicar a realidade a partir da capacidade racional do homem) Deus deixou de ser objeto da imaginação ou do desejo para ser objeto do pensamento.

Com o caminhar da razão, o espírito humano se autoatribuiu a missão de traçar o caminho do transcendente sob a lógica de variadas epistemologias filosóficas. O espírito divino é “sujeitado” a não mais existir como independente dessas epistemologias. Assim, afirma Buber: “Somente nesse estágio ocorre o abandono mental de Deus, somente agora a filosofia amputa as próprias mãos, com as quais conseguira apreendê-lo e segurá-lo” (2007b, p.115). O presente momento é a síntese de uma crise cultural sem precedentes, marcada pela nossa incapacidade, quase que total, de viver no mundo sem que ele não seja para nós um objeto.

Assim, no mundo hodierno, colonizado pela emergente tecnociência e expresso, notadamente, a partir do pensamento da Filosofia, vivemos um desenvolvimento sistêmico desse pensamento como em nenhuma outra época se viveu. Vivemos sob a manifestação de um fenômeno, o qual Buber denominou de “eclipse de Deus” por perceber que a postura existencial do homem perante o mundo e ao seu companheiro já não favorecia a atualização da presença divina. Ao denunciar o fenômeno gerador desse eclipse, Buber conclui que “o pensamento moderno específico não consegue mais suportar um Deus que não esteja em nossa subjetividade, que não seja apenas um valor mais elevado” (2007b, p. 24).

Frente ao que apresentamos sobre a visão de Buber acerca da religião e da Filosofia, a interlocução, entre o pensamento de Martin Buber e alguns representantes do espírito do pensamento moderno e seus oriundos, foi necessária como condição para se percorrermos os caminhos epistemológicos da filosofia e da teologia que perfizeram as críticas endereçadas pelo filósofo. Acreditamos que expor os vários discursos filosóficos que concorreram para tornar Deus irreal nos possibilitou mergulhar com mais clareza no problema do ocultamento do sagrado.

Importa frisar que nosso diálogo com o pensamento de Buber não se deu de forma ortodoxa, por vezes ousamos perfazer nosso próprio caminho hermenêutico, porém, encontrando em Buber nossos fundamentos. Assim, propusermos uma reflexão como caminho para emergirmos do fenômeno moderno, científico e cultural que “promoveu” o ocultamento do absoluto para o descortinamento, interrompendo assim “o silêncio”

ensurdecido do transcendente a partir da atitude existencial efetivada pelo homem no ato de dizer Tu. A religião é compreendida como religiosidade encarnada no mundo da relação, onde a Palavra atemporal, o próprio Deus, permanece sempre presente aguardando a decisão do homem ante as múltiplas formas de manifestação da alteridade para novamente encontrá-lo.

No subcapítulo a seguir, buscaremos apresentar e aprofundar de forma conceitual o pensamento de Martin Buber, notadamente buscando lançar luzes epistemológicas acerca do suposto desaparecimento do divino. Sob o escrutínio de nossa reflexão, buscaremos abordar a crise da cultura que corroborou para o que ousamos chamar de um momentâneo desaparecimento do verdadeiro absoluto. Nesse sentido, buscaremos correlacionar a prática de uma existência excessivamente fundamentada pela relação sujeito-objeto, relação proveniente da ação sitiada pela hegemonia da racionalidade científica, como forma de ser no mundo, ao momento cultural adverso quanto à presença de Deus no mundo como um nome que pode ser acessado por vias das relações com as diferentes formas de efetivação do Tu.

### 3 O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE MARTIN BUBER E O “DESAPARECIMENTO” DE DEUS

Nascido em Viena, no dia 08 de fevereiro de 1878, filho de pais divorciados, Martin Buber viveu com seus avós paternos na Galícia. Na primeira infância esteve sob os cuidados de seu avô, Salomão Buber, homem que vivia profundamente as tradições judaicas, as quais foram de fundamental importância no seu processo educativo. Em sua obra “*Encontro: Fragmento autobiográficos*” são relatadas algumas vivências que, sem dúvida, foram fundamentais em seu processo de formação, humana e intelectual, se é que podemos dividir e, portanto, percebê-los como dois momentos distintos. Em se tratando de Martin Buber, estamos certos de que qualquer divisão, na verdade, é apenas uma forma objetiva que usamos os termos para falar do ser como uma soma das partes e não como uma totalidade.

Para Buber, o conteúdo da experiência humana, nas mais diversas manifestações, é mais valoroso que qualquer sistematização conceitual. O diálogo, a relação dialógica, não é proveniente de um raciocínio dedutivo, é um evento que acontece sem que detenhamos o tempo e o espaço de seu surgimento. O dialógico é originado de uma vivência profunda, concreta, existencial. Na explicação de Zuben, “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” (2014, p.19).

Sabemos da insuficiência de compreender Buber, sobretudo como uma pessoa que no decorrer de sua vida buscou radicalmente aproximar-se das pessoas de forma genuína, não a partir de um biografismo. Em seu fragmento autobiográfico podemos perceber o que ele experimentou através da relação vivenciada no âmbito familiar, com amigos, com as filosofias que teve contato, com o hassidismo, com seus estudos, consigo mesmo. Na referida obra, encontramos relatos de uma vida que foi permeada por encontros e desencontros, os quais concorreram para transformá-lo em um ser humano preocupado com a existência relacional/espiritual das pessoas. Um desses encontros é relatado por Buber, ao afirmar que:

Encontrando-me durante as férias de verão na quinta de meus avós, sempre que podia fazer despercebido, procurava entrar furtivamente no estábulo e acariciar o pescoço de meu favorito, um largo cavalo tordilho. Isto não era para mim um divertimento passageiro, mas sim um grande, amigável e, também, profundamente excitante acontecimento. Se devo interpretá-lo agora, através da lembrança, ainda muito viva, devo dizer que a experiência que tive do animal foi o outro, a extraordinária alteridade do outro (1991, p.19).

Percebe-se, portanto, uma existência aberta às demais formas de existir, reconhecendo nelas a força indeclinável da alteridade como uma linha divisória do eu e do não eu. Ao relatar sobre a relação que mantinha com o animal, buscou mencioná-la como uma relação de alteridade. Em sua frente não estava um objeto qualquer, cuja única importância era a serventia de se divertir. O momento marca o encontro de um Eu com o Tu, em uma instância viva da relação imediata. Os animais, embora não desfrutem da característica dialógica da reciprocidade, segundo o Filósofo, sempre estão presentes como Tu, como uma alteridade, aguardando uma decisão nossa para encontrá-lo.

Buber, por meio do conjunto de suas obras, expressa suas preocupações acerca da relação Homem-Deus-Mundo, notadamente quando busca nos legar uma saída da cientificização moderna que invadiu o mundo cultural e alastrou-se por todas as dimensões da vida, inclusive a dimensão espiritual do ser humano. Em 1953, lança seu último escrito, *“Eclipse de Deus”*, com o qual buscou dirigir suas críticas acerca do questionamento sobre a imagem que o homem moderno tem de Deus. Na referida obra, ele afirma que essa imagem não é proveniente da relação pessoal e real com Deus, mas fruto de uma ideia produzida, a qual emana do cercado da consciência objetivante e, portanto, solitária. Chama atenção para que reconheçamos a Presença incontestável de Deus se revelando no mundo, notadamente, nas diversas relações com a alteridade.

O principal questionamento feito por ele é sobre a desumanização do homem preso ao mundo do Isso, a qual se expressa na vivência de uma existência trágica, que não consegue perceber a existência do Deus vivo que se apresenta de forma latente na vida da relação. Sobre o “desaparecimento” de Deus do mundo cultural e, portanto, humano, Buber propõe percebê-lo à luz do fenômeno do eclipse. Afirma que Deus não desapareceu e tampouco nunca se ausentou, mas está sobre o efeito de um eclipse. Alguma coisa se interpôs entre Ele e o homem. Ao mesmo tempo que aponta para um momentâneo apagar das luzes, nos alerta para uma possível reversão desse fenômeno. O eclipse da luz de Deus não deve ser elevado à condição de Sua extinção, pois, amanhã pode desaparecer o que se interpôs.

Buber denuncia os princípios norteadores da civilização burguesa e afirma serem eles direcionamentos que possibilitam a decadência dos valores mais genuínos dos seres humanos. O existir utilitarista, a coisificação das relações, o subjetivismo que preconiza as “verdades” culturais são, para ele, as principais ações efetivadas pelo homem moderno e contemporâneo. Tais ações concorrem para transformar o mundo, marcado por uma essencial sacralidade, em um lugar, quando visto e acessado como uma soma de partes e, portanto, por meio da relação sujeito-objeto, predominantemente esvaziado de sacralidade. O próprio Deus passa a ser

admitido, sobretudo por uma grande parte dos “religiosos” e “fieis”, nas presentes épocas, a partir de uma ótica utilitarista e coisificada. No pensamento de Meslin essa visão torna-se evidente quando ele menciona a aspiração humana em relação a Deus, em que “O ser humano aspira a obter de Deus um favor, isto é, sua intervenção direta no curso habitual das coisas, favor que ele imagina segundo seu próprio desejo” (2014, p. 436-437).

A religião, por ocasião do processo de racionalização do mundo moderno, parece perder sua essencialidade, a indissociável relação com a realidade, “curvando-se”, portanto, a funcionalidade requerida pelo novo paradigma. Sob o cercado do iluminismo, o qual instituiu de forma hegemônica uma razão instrumental que semeia as relações com vistas ao mercado capitalista, a religião deixa de ser um fenômeno humano que concorre para um comporta-se em relação a Deus como me comporto em relação a um ser diante de mim e, por conseguinte, fundamentada na relação Eu-Tu, e passa a ter como fundamento a relação sujeito-objeto. O ato religioso, quase que totalmente, deixou de ser essencialmente marcado pela ausência de finalidades que não única e exclusivamente a de render graças ao transcendente (Deus) por meio da responsabilidade com a criação, e “converteu-se” em um meio para se alcançar, individualmente, a salvação eterna. Essa mudança é, infelizmente, a marca do tempo presente.

Da entrada do homem na realidade por meio da relação com a alteridade, em um voltar-se comprometido com a existência em geral, a religião “se converte” na fuga do homem do mundo físico e na alienação de uma relação com Deus permeada de práticas de cunho dogmático, em prol da salvação pessoal, por meio do acúmulo de riquezas terrenas, e de legitimar-se como discurso hegemônico.

A essencial importância do respeito à alteridade “dá lugar”, a partir de tal incursão religiosa, à relação sujeito-objeto. Um Deus que habita o mundo humano e se torna evidente (real) através da forma pela qual o homem se faz com o outro na relação e, juntos, à luz do fazer-se de forma relacional, passa a ser o co-artífice da criação, parece ter sido esquecido pelas práticas religiosas e espiritualidade moderna. Uma migração da comunidade<sup>24</sup> à sociedade, na modernidade, tornou-se evidente. Ademais, a modernidade parece não mais

---

24 O pensamento buberiano caminha na direção propositiva de nos possibilitar outra forma de compreensão da comunidade, a saber: “Este novo sentido de comunidade não repousa mais sobre o “ter em comum” (Gemeinsamkeit), sobre propriedades objetivas, como costumes, ligação legal ou outra característica da comunidade primitiva; [...] não se baseia sobre um “estar-com” estático, mas dinâmico; não sobre homens semelhantes, feitos, formados e ordenados de modo semelhante, mas sim sobre pessoas que, formadas e ordenadas diferentemente, mantêm uma autêntica relação entre si. Na verdade, se eu pretender – sem dúvida de modo insuficiente – deduzir um conceito de comunidade a partir da situação da humanidade contemporânea, então comunidade significa, aqui e agora, multiplicidade de pessoas, de modo que sempre seja possível para qualquer um que a ela pertença estabelecer relações autênticas, totais, sem finalidades [...] de modo que exista tal relação entre todos os membros (cf. BUBER, 2008, p. 87).

suportar a ideia de comunidade uma vez em que a máxima, o princípio, que rege as ações humanas se encontra intrinsecamente ligada à ideia de homem individual, que é a marca da incapacidade de enxergar o outro como fundamental para a constituição do Eu. Segundo o filósofo de Viena, o Eu sem o Tu é apenas uma abstração. O homem é essencialmente um ser de relação e, como tal, somente se realiza no seio da comunidade.

Buber, ao tratar de forma conceitual o tema da comunidade, buscou concebê-la como pós-social, porém, realizável mediante o movimento existencial do homem com fins a se materializar na prática de uma espiritualidade comum em direção a um centro (Deus). Assim, “Somente a presença do elemento divino garantirá o estabelecimento da comunidade. ‘Os homens que desejam comunidade, desejam Deus. Todo desejo de autêntico relacionamento é dirigido a Deus e todo anelo por Deus é dirigido a uma comunidade verdadeira’” (2008, p.26). Buber, em sua obra “sobre comunidade”, endereça uma crítica à comunidade antiga e denuncia que ela se encontra essencialmente ligada à lógica do proveito, esclarecendo que “Toda comunidade antiga está sujeita ao utilitarismo; toda comunidade antiga quer somente ser uma onda no fluxo humano que visa vantagens, proveito” (2008, p. 35).

A forma pela qual o filósofo propõe um vínculo entre os homens, com vistas ao congregar-se em comunidade, tem como condição *sine qua non* o respeito à singularidade e a unicidade de cada pessoa, tendo como primado a imediatez e a potencialização da criatividade humana. Tais condições são para ele a garantia de que o dialógico permanece vivo como sustentáculo das organizações comunitárias e, portanto, o caminho a ser seguido na busca de reavivarmos nossa natureza, que infelizmente no decorrer da história humana sofreu crescentes transformações. Na modernidade, essas transformações se deram, prioritariamente, sob a ação crescente da visão tecnocientífica como primado da operacionalização humana no mundo.

A modernidade caracteriza-se por um crescente e, por vezes, um hegemônico pronunciar do Isso. Todas as dimensões da existência foram afetadas, as diferenças foram se tornando indigestas ao homem moderno. Priorizamos as perguntas, o que é? Para que serve? no intento de conhecer para dominar. Assim, a nosso ver, inverteu-se a ordem natural de nos relacionarmos com o que estava em nossa frente. Deixamos de entrarmos em relação com as coisas e só depois as olhamos como “objetos passíveis” de experiências. Marca esse momento uma necessidade desnecessária em nominar o inominável. Deus, como em nenhuma outra época, foi “condicionado” e passou a ser “dizível” a partir do claustro do pensamento.

A filosofia buberiana reflete sobre o tempo presente ao mesmo tempo que conclui: “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” (2004, p.75). Mediante a crescente artificialidade que se encontram as relações humanas, inclusive, destas em relação ao transcendente, é urgente a atitude de nos reinventarmos enquanto cultura, resgatando a condição ontológica que nos define enquanto seres humanos (ser de relação), sob a pena de comprometermos a vida humana, privando-a do contato com o Tu.

Buber, notoriamente, expressa sua preocupação quanto à matematização em que a vida humana foi sujeitada. O caráter tecnocientífico de classificação e mensuração da realidade cindiu o mundo da cultura humana e acelerou o processo de desontologização. Há, na modernidade, uma pretensa intenção de transformar o finito em infinito e, por vezes, isso é feito quando se busca colocar o pensamento como construto da realidade divina. Deus, devido à essencialidade que lhe é inerente, não pode ser categorizável nem quantificável por quaisquer aventuras empreendidas pela razão instrumentalizada. No entanto, nos parece ser esse um movimento latente do emergente paradigma científico, sob o qual a sociedade burguesa se vale para monopolizar e instituir, por vezes, um discurso de verdade.

As premissas da objetividade, da mensurabilidade e da quantificação da realidade, as quais, a nosso ver, operam como linguagens (formas existenciais) estabelecidas no emergente cenário tecnocientífico, concorrem para promover um momentâneo “afastamento” do transcendente do mundo humano. Tais linguagens, no presente momento cultural, representam as formas humanas de atuação no mundo. Na medida em que a existência é submetida a essa nova lógica de atuação, a transcendência foi se tornando uma quimera. Há uma tentativa, notadamente mais expressiva no mundo moderno, de operar uma inversão ontológica e existencial na compreensão de finito e infinito. Essa pretensão da modernidade, segundo Oyakawa, é um dos conceitos fundamentais encontrados na elaboração da obra buberiana “Eu e Tu”. Ao interpretar Buber, Oyakawa afirma: “Para ele, uma sociedade que quantifica a vida humana subtrai ao infinito seu poder de governar esta mesma vida. À medida que as finitudes (a natureza, a arte, a ciência etc.) se tornam autossuficientes, o infinito as abandona” (2010, p. 27).

A filosofia buberiana nos é apresentada como uma práxis (pensamento/ação) que se opõe ao paradigma moderno, o qual, para nós, se apresenta como uma tentativa de aprisionar os eventos do mundo dentro da bolha da sistematização logicista e da abstração. O encontro entre os homens com vistas à formação da comunidade, denominado por Buber como raios da circunferência que convergem para o ponto central, Deus, é estremecido e, por vezes, momentaneamente pausado devido à colonização moderna que operou munida da lente

cientificista para extrair do mundo o espírito<sup>25</sup> vivificante da palavra portadora de ser. As relações humanas, abaladas pela avalanche do paradigma tecnocientífico, passam a ser operadas sob a lógica do mundo do Isso, da “apreensão” do outro por vias conceituais.

Na presente sociedade os “encontros” com Deus são restringidos à observância pragmática das leis sagrada, o que, quando muito, apenas solidifica uma ficção de Sua presença. A força de atração (Deus), responsável por reunir os seres humanos em comunidade, parece não os falar mais nada através do mundo. Deus é admitido somente sob a condição de objeto do pensamento, “retirando” Dele o caráter de realidade. O evento da relação, marcado pelo mistério inenarrável da presença inalienável do transcendente no mundo, é cooptado pelo relacionamento vivido no mundo do Isso. O Deus “dos modernos” é “ontologizado”, realizado mediante a construção do espírito humano meramente intelectual, sendo pressentido, portanto, como um ente metafísico, abstrato, que se impõe como um conjunto de normativas e prescrições.

Para Buber, a realização de Deus perpassa pela intervenção dos homens no mundo concreto. Sua presença no mundo humano pode ser sentida (efetiva) mediante a renovação do diálogo que ocorre entre a palavra emitida e a resposta humana após o acontecimento da revelação. A presença de Deus, nesse sentido, se encontra latente a tudo que compõe a realidade do ser humano. O homem a percebe mediante a forma pela qual se posiciona frente ao mundo. Goza de tal presença na medida em que se lança à vida da relação. Ausenta-se dela, ao passo que se aprofunda na vida do relacionamento.

O pensamento de Buber busca tangenciar o infinito, Deus, a partir da ordinariade das coisas e acontecimentos condicionados pelas intuições da sensibilidade de espaço e tempo. Tal pensamento, ao mesmo tempo que se lança como uma crítica à objetificação, à matematização e ao tecnocientificismos do mundo, apresenta-se regado por um otimismo surpreendente no humano. Assim, acredita que o mundo, colonizado pelo emergente paradigma científico, produção cultural da sociedade burguesa capitalista, pode ser redimido e ser operado a partir de um contramovimento, isto é, um movimento do homem em resposta à palavra de Deus que nos é dirigida, de forma singular e a partir de cada acontecimento do mundo.

---

25 “Ao falar de espírito não estamos querendo nos referir a uma realidade metafísica. É preciso considerar que a filosofia buberiana mantém uma estreita relação com a mística hassídica, para a qual não existem dois mundos. Nesse sentido, o espírito a que Buber se refere é fundamentalmente a resposta do homem a seu Tu. O espírito é compreendido pelo filósofo como vivência” (ARAÚJO, 2014, p. 88).

Buber afirma que o nascimento da história humana é proveniente do projeto divino. A história da humanidade se faz mediante a resposta intransponível e singular que cada homem dirige a Deus, palavra que expressa o comprometimento humano com a totalidade da criação, com a concretude do mundo. Assim, conforme Buber, “o nome verdadeiro da concretude do mundo é: a criação confiada a mim, confiada a cada ser humano. Dentro dela nos são dados os signos da palavra que nos é dirigida” (2007a, p. 46).

Percebe-se, portanto, que a filosofia buberiana propõe que compreendamos Deus como Aquele que concede ao homem participar de forma ativa na criação, requerendo deste uma resposta, um posicionamento existencial, comprometido com os demais seres. Nesses termos, a história da humanidade, para o Filósofo de Viena, confunde-se com a definição ontológica do ser humano (um ser de relação), em que a palavra que emite um silêncio ensurdecedor se dirige a cada um de nós, a quem foi confiada à responsabilidade de responder ao apelo da criação.

Ao responder a palavra que lhe é endereçada, assumindo a parte que lhe cabe na constante “renovação” do acontecimento da criação, o homem, segundo Buber, efetiva-se como um ser de espiritualidade. É nesse sentido que Oyakawa afirma que “a espiritualidade buberiana requisita do ser humano a responsabilidade essencial de quem é chamado a responder pela palavra enviada” (2010, p. 39). Buber é adepto do novo hassidismo, fundado no século XVII pelo místico Israel Baal Schem. Vê na nova proposta hassídica elementos de uma verdadeira religiosidade, isso porque ela buscou resgatar o sentido da ação pessoal no mundo como caminho que leva (o possibilita perceber a presença de Deus em cada elemento da criação) o homem até Deus. Röhr diz que “o hassidismo na vida de Buber exerce sobre o jovem pensador uma percepção específica do modo de o homem relacionar-se com Deus” (2002, p.17).

Os ensinamentos do Baal Schem são de suma importância para a composição do pensamento religioso de Buber. Sem dúvida, sua doutrina acerca da compreensão de Deus foi fundamental para o Filósofo de Viena formular, em seu pensamento, o nível de relação que o homem deve manter com o divino. Dessa maneira, Guinsburg afirma:

A doutrina do Baal Schem, que só foi fixada em escritos posteriores, tem em seu centro o conceito da universalidade da presença divina ou da imanência, o que lhe infunde um forte traço panteístico. Deus habita em tudo e tudo o que foi criado, ser material ou produto do pensamento, deve-lhe sua existência. Assim, cumpre considerar que por toda parte arfa o sopro divino e que, por trás de nossas piores ideias, é possível encontrá-lo, desde que nos empenhemos. Nesta ética, o pecado é uma resultante da ignorância, assim como o mal é apenas um nível inferior do bem. O homem, em qualquer degrau de sua abominação, não deve sentir-se definitivamente condenado,

sendo-lhe sempre dado reaver a luz da divina presença, pelo arrependimento, que transcende, em um instante, quaisquer limitações de espaço e tempo. Ninguém é, pois, irrecuperável. E a recuperação do pecado, que é o resgate de uma ‘centelha decaída’, causa sempre o júbilo de Deus cujo radioso reflexo volta a iluminar, na face mais obscurecida e deformada, a semelhança divina (1971, p. 39).

É nesse sentido que Buber discorre, nos ensinando que “Aqui aparece também o caráter antiascético da doutrina hassídica. Não é necessário matar os instintos, pois toda a vida natural pode ser santificada; pode-se preenchê-la de santa intenção” (1971, p. 87). A influência do Baal-Schem e de sua doutrina hassídica no pensamento religioso de Buber nos possibilita destacar a importância da ação humana no mundo como fenômeno do descortinamento da presença divina. Buber afirma a importância de tal influência quando nos mostra que:

O sentido real de seu ensinamento é inconfundível. Deus, assim ensina o Baal-Schem, está em cada coisa como sua essência primordial. Ele só pode ser apreendido pela força mais íntima da alma. Se esta força for liberada, então é dado ao homem em cada lugar e em cada época receber o divino (2000, p. 34).

Portanto, podemos perceber claramente a compreensão que o Filósofo tem acerca da presença divina. Afirma que ela está em todas as partes, seja qual for o caminho podemos nos unir a ela. Com isso, “O homem encontra Deus em todos os caminhos, e todos os caminhos estão repletos de unificação” (BUBER, 2000, p. 35). O desejo de relação, presente em cada ser humano, é o desejo mais íntimo de nossa alma, embora saibamos o quanto ficamos expostos ao efetivá-lo. A efetivação da relação pressupõe uma disposição para estar presente no face a face, acontecimento marcado pela completa falta de domínio sobre si mesmo e sobre o outro. O encontro com Deus se dá à medida que nós somos capazes de reciprocidade no ato de presentificação da outra parte envolvida na relação dialógica. É nesse sentido que afirmamos o papel do homem como indispensável para a efetivação da relação com o transcendente, cabendo ao homem, portanto, reavivar a presença divina e reconhecê-la como inerente ao mundo. O mundo é o verdadeiro lugar onde Deus construiu sua morada, sem abdicar de sua condição essencial transcendente. Ao homem é concedida a liberdade de querer estar em sua presença e, como afirma Buber, “‘Deus reside lá onde o deixam entrar’. Deus quer, é assim que se deve compreendê-la, residir no mundo, mas somente quando Este o admite” (1971, p. 89).

Na atitude de caminhar em direção à presença divina, Buber não pretende entendê-la como uma observância à lei judaica, crítica que ele faz ao antigo judaísmo. Para ele, a ação do

homem, em atenção aos clamores do mundo, não pode ser confundida com a mera observância da lei, o que a reduziria ao mero formalismo, postura que concorre para edificar o mundo do Isso. Buber se opõe à religiosidade que se fundamenta no mero sentido institucional da crença comum, referendado pelos ritos, leis, costumes e calendários litúrgicos. Uma religiosidade que se afirma apenas por tais vieses concorre para encobrir a verdadeira face de Deus, pois não consegue percebê-lo para além dos meios pragmáticos que, embora também componham a existência humana, não são sustentáculos para a plena realização da mesma.

Buber vê no mundo concreto, lugar por excelência onde podemos vivenciar os mais diversos encontros relacionais, bem como na resposta comprometida com a concretude do mundo, o verdadeiro *lócus* onde a verdadeira religiosidade floresce. Segundo Dascal, “a orientação para o concreto, a capacidade de agir sobre ele é, aos olhos de Buber, um elemento constitutivo do espiritual” (*apud* BUBER, 2007a, p. 12). O mundo espiritual se “materializa” na espiritualidade da palavra que se faz presente em cada ação dialógica. A ação dialógica, por sua vez, é a forma pela qual o homem se depara com a presença Deus no mundo, é a espiritualidade que se revela nos atos de endereçar e responder a palavra que nos é endereçada.

Assim, nas palavras de Dascal, “Buber concebe o espiritual como intimamente entrelaçado com o mundo, com a vida, com a ação. Para ele, não há outro espírito a não ser aquele que se nutre da unidade da vida e da união com o mundo” (*apud* BUBER, 2007a, p.13). O contato com o mundo por meio da ação dialogal é, para Buber, o fulcro da religião verdadeira. Negar esse contato ou se aproximar do mundo somente como um objeto a ser experienciado e passível de ser manipulado, no intento de obter proveitos, não exprime o caráter religioso do homem, muito menos a efetivação de sua espiritualidade. A espiritualidade proposta por Buber, notavelmente presente no conjunto de sua obra, evidencia-se no homem como responsabilidade, como resposta à palavra que lhe foi dirigida. Nesse sentido, a partir da literatura buberiana, inferimos que é preciso se dispor a vincular-se, com a totalidade do ser, às diferentes manifestações de Deus no mundo que acontecem por meio dos seres existentes, e reconhecê-las como palavra de Deus que nos é dirigida.

A filosofia buberiana, profundamente influenciada pelo hassidismo, rejeita a existência de um Deus transcendente que não seja acessível a partir da realidade humana. Um Deus compreendido apartado de tal realidade é pura abstração, uma elucubração delirante da mente humana. O reconhecimento da presença divina no mundo coloca o homem diante da revelação. A revelação, compreendida à luz do pensamento buberiano, é o chamado de Deus

ao homem para realizar uma missão: Deus no mundo. A partir de cada ação pura, de cada ação responsável como a garantia de direitos fundamentais à vida como um todo e comprometida com a afirmação da alteridade, o homem se encaminha rumo à realização do seu destino: a construção do reino de Deus no mundo humano.

O hassidismo nos ensina que a presença de Deus no mundo se dá de forma polissêmica, podendo ser encontrada em cada ação que efetivamos, inclusive na ação profana, que algumas religiões afirmam ser um movimento que nos afasta Dele. É sabido que a maioria das religiões advogam acerca de uma certa hierarquia entre o mundo físico e o além mundo, o metafísico. Sendo este, para uma grande maioria, superior àquele. Buber, adepto do hassidismo, pauta-se por uma forma de pensar diferente: “Em sua verdade mais profunda, ambos os mundos são um único. Eles apenas se separaram. Mas devem voltar a se tornar a unidade que são em sua verdade mais profunda. Para isso foi criado o homem, para unir os dois mundos” (2011, p.47-48). Ademais, para o hassidismo, não há dois mundos e sim uma dupla forma do homem ser no mundo: Tu e Isso. Ao homem cabe reconhecer a presença divina nas coisas mais inesperadas e, por vezes, improváveis. Encontrar-se com Ele é um movimento que cabe ao homem, pois Deus nunca se ausenta. É presença atemporal manifesta em toda a existência. Portanto, a ausência de Deus no mundo é, segundo Buber, apenas aparente. Seu ocultamento deve ser entendido como um caráter pedagógico de preparação para a relação dialógica. Sua presença pode ser descortinada por meio de cada encontro com o Tu, em cada revelação que se consubstancia no mundo. Dessa maneira,

Para Buber, a realidade concreta do mundo está imanentizada pelas centelhas divinas e cabe ao homem santo elevá-las à sua original morada sagrada. Em outras palavras, as sombras do mundo escondem, na aparente fragmentação da realidade, uma luz totalizadora que, no aqui e agora de cada evento, mostra que o mundo profano não é outra coisa que o reflexo do criador (OYAKAWA, 2010, p. 49).

Ao legar uma interpretação acerca do “desaparecimento” de Deus do mundo humano, Buber identifica, em grande parte da racionalidade moderna, um movimento crescente que concorre para um crescente esvaziamento de Sua presença. Esse movimento mostra sua face através da hegemônica, e da excessiva produtividade requerida pelo sistema capitalista, o qual imprime uma transformação no ser humano por meio do processo de sujeição à lógica mercadológica. O homem moderno buscou incessantemente a produção e o acúmulo de riquezas, transformando quase tudo em sua frente em objeto amorfo cujo único valor é o valor de mercado. Assim, passou a perceber o mundo “apenas” como um lugar onde se faz negócios. Essa forma de atuação reverberou em um profundo esvaziamento de toda e

quaisquer possibilidades de manifestação da transcendência. Diante desse contexto, coube-se afirmar que Deus não fala mais ao homem.

Não obstante, Buber acredita ser possível que se estabeleça uma fala do homem com Deus. Para tanto, Sidekum pontua que:

o homem pode falar com Deus, o que significa voltar-se para ele. Esta conversação do homem implica uma mudança radical na sociedade. Aqui, o apelo de Buber extrapola a relação religiosa do homem. Buber tenta exprimir a unidade que ele vê entre Deus, o homem e o mundo. Não é uma comunhão mística, mas trata-se de uma comunhão (1979, p.81).

Subjugado às transformações impressas pela racionalidade moderna, com ênfase na racionalização do mundo como um celeiro de desenvolvimento econômico, o homem, “por alguns instantes”, percebe-se imerso em um mundo completamente desencantado, restando apenas centelhas da realidade divina, as quais apenas passam a ser encontradas no cercado produzido pelo pensamento. Buber se mostra avesso à aceitação de um Deus que seja circunscrito nas aventuras inapropriadas da mente como única realidade possível ou que seja “revelado” sob o esteio das ideias puras *a priori*. Seu pensamento busca percorrer a existência, percebendo nela as marcas do divino que a todo o momento se revelam por meio da relação. Importa já aqui afirmar, como assertivamente pontuou Sidekum, que: “A relação do homem com o Tu eterno é muito mais que uma teologia ou filosofia da religião, é uma filosofia do verdadeiro humanismo” (1979, p.79).

O modo operante da racionalidade moderna, isto é, seu perscrutador olhar tecnocientífico, subtrai das coisas, das pessoas e do mundo, o tato da divindade, imprimindo uma transformação por onde passa. Tudo se transforma em objeto e se converte em utilização. Para tanto, nas sombras de um mundo estilizado e reduzido à matematização do olhar tecnocientífico, fenômeno responsável por direcionar o olhar do homem para o mundo, podemos encontrar fagulhas da presença divina. Estas nos são apresentadas a partir de cada acontecimento do dia a dia, os quais se expressam como palavra dirigida por Deus. A ação responsável por multiplicar as fagulhas “remanescentes” de um mundo quase que totalmente esvaziado do toque divino é a resposta humana à palavra que lhe é dirigida.

### 3.1 FILOSOFIA DO DIÁLOGO DE MARTIN BUBER

A filosofia do diálogo buberiana assume um caminho singular de compreensão do ser, assumindo, portanto, uma postura reflexiva com vistas à característica ontológica, religiosa e inter-humana. Seu pensamento revela-se intrinsecamente vinculado com a responsabilidade

entre reflexão e ação (práxis), em uma busca incessante de libertação da tentativa moderna de confinar a palavra ao mundo do Isso, tornando possível, por consequência, vislumbramos a outra face de Deus, o Tu<sup>26</sup>. A origem de seu pensamento filosófico e religioso emana de sua existência engajada, religiosa e socialmente comprometida com a concretude da vida, notadamente de suas inquietações quanto ao paradigma fundante da práxis colonizadora do pensamento moderno.

Embora seu pensamento tenha sido elaborado no início do século XX, suas reflexões continuam atuais e conexas com o tempo presente, com nossa época. Assim, Zuben afirma que “Sua voz ecoa em uma época em que paulatinamente e inexoravelmente se deixa tomar por um esquecimento sistemático daquilo que é mais característico no homem: sua humanidade” (2003, p.184). No intento de recolocar no âmbito não só da discussão, mas da *práxis* existencial, Buber busca resgatar o sentido da palavra e reconhece-a como primordial. Assim, Buber, nas palavras de Zuben:

Não se preocupa com teorias ou sistemas, Buber não elabora simplesmente discursos e elucubrações sobre palavras que visem rótulos e modelos. A sua palavra deixa de ser simplesmente logos contemplativo dos gregos para se tornar-se *davar* criativa dos hebreus. A força desta palavra reside no fato de ela mediar o verbo e a ação. Se para João, no princípio era o verbo, e, para Goethe, no princípio era a ação, para Buber, no princípio é a relação (2003, p.184).

A mensagem buberiana interroga sobre o sentido do homem no contexto de uma sociedade contemporânea marcada pela crescente credibilidade na tecnificação do mundo. Ao mesmo tempo, propõe-se como um feixe de esperança, e, em simultâneo, potencializa o crescimento de uma recordação nostálgica do humano plenamente humano. Ela busca livrar o homem de uma existência condenada à efemeridade das relações, bem como resgatar o desejo mais íntimo de cada homem: o encontro com o ser supremo.

---

26 “Buber parece sugerir que aquilo que nos devora, este nada, é a outra face de Deus. Dito de outro modo, o mundo do Isso, desprovido de conteúdo ontológico, torna-se impessoal; portanto, aquele que se apresenta a mim neste mundo é apenas uma abstração, não um Tu, alguém a quem eu possa me dirigir em uma relação viva e, no face a face do acontecimento, reinventar o mistério do encontro. A ontologia buberiana obedece a um princípio categorial bastante claro: o Tu traz em si a atualidade do ser. Mas como é natural que cada Tu se transforme em um isso, ele é olvidado, permanecendo em lactância até ser novamente pronunciado. Esta transformação ontológica não depende exclusivamente do homem, mas ao homem cabe estar presente neste acontecimento e responder à palavra com a totalidade de seu próprio ser. A instabilidade inessencial que o mundo do Isso proporciona ao homem pode mergulhá-lo no nada da impessoalidade, mas este nada desprovido de conteúdo ontológico é a outra face do Tu, da relação viva, da presença; portanto, este nada é a outra face de Deus, não a sua negação. Quando o mundo do ISSO desontologiza a realidade, é o sopro vivificante do TU que permanece em lactância aguardando que o homem reencontre o eterno no mundo” (OYAKAWA, 2010, p. 62-63).

Assim, compreendemos a mensagem trazida pelo seu pensamento como uma fenomenologia do inter-humano que se propõe a repensar Deus como uma realidade presente no âmbito da relação, o que nos permite perceber a urgência de repensarmos sobre nossos atos em relação aos nossos semelhantes, aos demais seres e, por conseguinte, ao mundo. É urgente nos reportarmos a eles como alguém que se reporta ao Tu, priorizando o caráter da alteridade em detrimento da objetivação e da conceituação.

Na obra “*A espiritualidade da palavra: Martin Buber e Friedrich Hölderlin*”, Oyakawa nos apresenta a preocupação de Buber acerca da obsessão moderna por definir a essência das coisas, obsessão entendida pelo Filósofo como um encontro com o nada, com a parcialidade da presença divina. Assim, Oyakawa anuncia que:

Se a modernidade tem como fundamento a esperança no progresso infinito do espírito humano, já que o homem só pode conhecer o que ele mesmo faz, e se a ciência tenta continuamente naturalizar a vida do homem e o seu habitat, então sondar a vida das coisas é travar conhecimento sobre o nada. Buber parece sugerir que aquilo que nos devora, este nada, é a outra face de Deus (2010, p.62).

Oyakawa segue ponderando sobre o sentido do nada. Ao interpretar seu pensamento, o qual sem sombra de dúvidas acrescenta contribuições hermenêuticas importantes ao problema posto por Buber, podemos inferir que a tentativa do pensamento moderno de definir a essência das coisas, inclusive a de Deus, nos lança para a estabilidade inessencial do mundo do Isso, a qual concorre para nos aprisionar no nada da impessoalidade. Buber, por sua vez, entende esse nada como a outra face do Tu, não o entende como a negação de Deus, mas sim, como a sua outra face.

Quando afirmamos a existência de uma dupla face do transcendente não queremos defini-lo como um ser parcial. Deus é presença plena, sua existência é marcada pelo caráter de totalidade, não de parcialidade. Para tanto, é o homem, mediante sua forma de atuação, da efetivação de seu ser no mundo, que o reconhece como parcial. Nesse sentido, não há propriamente dita uma negação de Deus. Segundo Buber, o homem moderno não negou Deus, porém, o reduziu a um sistema de pensamento quando “não mais” o admitiu como um ser intrinsecamente vinculado ao mundo.

Buber, ao refletir sobre Deus e a responsabilidade da ação humana como forma de ultrapassar a barreira erguida pelo nada desontologizante da realidade, reconhece o Tu atemporal como um sopro vivificante, como uma presença que, devido à própria essencialidade de sua característica, nunca se ausenta e, portanto, permanece no estado de latência. O autor, portanto, chama atenção para a responsabilidade histórica do homem, para a

importância da resposta dialógica como caminho para reencontrarmos o eterno no mundo. Perreira, assim, afirma que “O resgate das relações inter-humanas é, igualmente, o resgate da relação com Deus” (2016, p.107-108).

O pensamento filosófico buberiano propõe, como caminho de reencontro com o transcendente, o engajamento do homem na vida da relação. Buber assenta, na ontologia da relação e na antropologia do inter-humano, a possibilidade para a realização do encontro com Deus. Em suas obras, podemos escutar o ecoar de um pensamento contemporâneo que se revela ao mesmo tempo que é revelador de uma nostalgia do humano. Tal nostalgia expressa aquilo que, segundo ele, mais desejamos resgatar: nossa humanidade.

No conjunto do seu pensamento podemos encontrar sua maior profissão de fé, o desejo de resgatar o “paraíso perdido”, a vida da relação dialógica. Na obra “*Eu e Tu*”, de forma magistral, Buber expõe o fulcro do seu pensamento, à medida que se ancora nas perspectivas das abordagens: ontológica, fenomenológica e existencial. Bartholo Júnior, ao refletir sobre a referida obra, descreve que:

O fundamento de *Eu e Tu*, a obra principal de Martin Buber, não são conceitos abstratos, é a própria experiência existencial se revelando. Não se trata de uma obra de metafísica ou de teologia sistemática. Nela encontramos uma fenomenologia da palavra e uma ontologia da relação que fundamentam uma antropologia e uma ética do inter-humano (2001, p.78-79).

Em nosso entendimento sobre “*Eu e Tu*” – célebre obra que condensa a originalidade do pensamento de Buber – encontramos um pensador preocupado com o crescente mundo do Isso, notadamente expresso na forma pela qual são vivenciadas as relações religiosas, tecnocientíficas, enfim, inter-humanas. Na obra “*Eu e Tu*”, Buber expressa sua principal intuição, “no princípio é a relação”, frase com a qual em que expressa a perspectiva ontológica da relação, buscou esclarecer sua compreensão acerca da formação do Eu. (cf. 2004, p.63-64).

A ontologia proposta por Buber fundamenta-se em um princípio claro e evidente: o Tu traz em si a atualidade do ser. Ele parte do princípio de que, a relação, antecede tanto o Eu da palavra-princípio Eu-Isso, como o Eu da palavra-princípio Eu-Tu. Na obra “*Eu e Tu*”, o Filósofo nos esclarece que a consciência que temos de Eu é posterior à vivência da relação. Para tanto, estabelece uma diferença entre a consciência de Eu que surge da relação Eu-Isso e a consciência de Eu da relação Eu-Tu. Aquele decorre da separação corpórea do meio ambiente, ao passo que este, de uma consciência crescente de vínculo após cada evento da relação.

Como forma de apresentar sua compreensão do Eu da palavra-princípio Eu-Tu, Buber lança mão de um mito<sup>27</sup> judaico (o mito talmúdico). O mito nos apresenta a vida pré-natal da criança como um vínculo natural, como uma interação com a mãe e com o cosmo, a saber:

A vida pré-natal das crianças é um puro vínculo natural, um afluxo de um para o 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 (2004, p. 68).

O desejo, como nostalgia, aqui mencionado por Buber, o qual permanece na alma da criança, não deve ser entendido como um desejo de volta ao mundo pré-natal, mas como desejo de vínculo (*Verbundenheit*). Esse desejo permanece por toda a nossa vida. Ele é responsável por nos fazer querer se unir ao outro novamente. Eis o caminho a ser perseguido pelo homem no decorrer de toda sua existência, o vínculo espiritual, isto é, a vida da relação. Assim, o vínculo natural transforma-se no vínculo espiritual, em que o nível da relação se faz consciente. O que possibilita o vínculo espiritual se desenvolver no nível da relação consciente, acontecimento que se traduz no homem como a aquisição de sua plena estatura, é que o vínculo com o mundo primordial e indiviso permanece em seu ser como uma imagem secreta de seu desejo.

No que concerne à separação do vínculo natural, discorre Cromberg que: “O que segue à separação do Eu não é necessariamente um processo de corrupção. Há um destino a se cumprir: um caminho, segundo Buber, em direção ao Tu eterno e à auto-realização” (2005, p.74). O destino do homem, constantemente lembrado pelo desejo nostálgico do vínculo, possibilita manter acesa, por toda sua vida, a chama do desejo de reencontra-se com o vínculo cósmico. A vida da relação, nesse sentido, é apreciada por Buber como atitude existencial do homem em direção à sua autorrealização e ao seu desenvolvimento espiritual e, portanto, vista como filigrana que terce o caminho para o encontro com o Tu eterno (o aspecto relacional de Deus).

Buber pauta sua reflexão sobre o encontro com Deus à luz de sua fenomenologia do encontro, em que a experiência do encontro é tematizada pelo Filósofo como uma experiência

---

27 Sobre o significado do mito, compreendemos que ele “não é apenas uma história contada, mas uma realidade vivida. Não pertence à natureza da ficção, como aquilo que lemos hoje num romance, mas é uma realidade viva, que se acredita ter acontecido nos tempos primevos e que desde então continuam a influenciar o mundo e os destinos humanos” (ELLER, 2018, p.138).

singular de coexistência com o outro. Ele vê a atitude existencial de coexistir como uma realidade humana essencial, sem a qual nós não nos reconheceríamos como Eu, nem nos colocaríamos face ao Tu eterno. Para tanto, não é intenção da filosofia buberiana especular sobre a natureza de Deus, e nem mesmo falar sobre Deus a partir de elucubrações do pensamento. Porém, vislumbra a possibilidade de nos encontrarmos com Ele, notadamente quando nos oferece o seu legado dialógico, com o qual postula a realidade do encontro com Deus.

O dialógico, para Buber, expressa a forma do homem se colocar frente ao outro em uma relação inter-humana. Assim, “O dialógico não se limita ao tráfego dos homens entre si; ele é – é assim que demonstrou ser para nós – um comportamento dos homens um-para-com-o-outro, que é apenas representado no seu tráfego” (2007a, p.40). O fenômeno dialógico da relação, evidenciado pela palavra-princípio Eu-Tu, além de se afirmar como uma diferença antropológica, escrevendo-se como um modo de ser no mundo, imprime uma diferença no estatuto ontológico do outro à proporção que a relação é atualizada. O Tu é condição da existência do Eu, isso porque, para Buber, não existe um eu que se constitua como tal de forma independente. O fato de que o Eu torna-se Eu em virtude do Tu, não significa afirmar que meu lugar é dele. Ademais, não podemos falar em igualdade entre o meu Tu e o Eu do outro, ou vice-versa.

Assim, o nosso Eu, aqui entendido como Eu da relação, apenas devemos ao fato de dizer Tu, não a quem nós dizemos Tu, no caso a pessoa. O próprio conhecimento do mundo e das coisas que nele se encontram, segundo a intuição a partir da qual a filosofia de Buber parte, são emanados do que o Filósofo chamou de conveniência ontológica entre o Eu e o Tu. Podemos compreender a intuição, que é base de sua filosofia, no pensamento a seguir, ao afirmar que: “A coparticipação dialogal é o fundamento ontológico do existir e de suas manifestações. A compreensão do ser é atribuída desta participação dialogal no eixo Eu-Tu envoltos na vibração recíproca do face-a-face” (BUBER, 2004, p. 35).

A palavra-princípio Eu-Tu se diferencia da outra (Eu-Isso), notadamente pelo elemento da totalidade. A totalidade é entendida como um participar do evento da relação, acompanhado de uma concentração em todo ser do homem, acontecimento que o torna apto ao encontro dialógico. Perfaz esse encontro dialógico a inexistência de qualquer espécie de meio ou conteúdo, assim, nenhum interesse se interpõe entre o fenômeno que emana da doação do Tu e da aceitação do Eu. O fenômeno da relação acontece porquanto há uma doação gratuita do Tu e uma resposta de aceitação imediata do Eu, em uma manifestação plena da reciprocidade.

É importante esclarecer que, em Buber, diferentemente de outros filósofos que se debruçam sobre a questão da alteridade, o Tu (outro) não é necessariamente uma pessoa. Eu-Tu não é exclusividade da relação inter-humana. Sendo ele, portanto, qualquer ser que se encontre presente no face a face. O Tu buberiano caracteriza-se por ser inefável, pela inadmissibilidade de ser reduzido à condição de objeto; por meio de sentenças explicativas e, portanto, reducionistas. São características do mundo do Tu, afirma Buber, “Imediatez, reciprocidade, presença, totalidade, incoerência no espaço e no tempo, a fugacidade e a inobjetivação” (2004, p. 41).

Por ser essencialmente presença, momento singular sem o qual o dialógico não desabrocha, o Tu não se deixa ser representado. A representação caracteriza-se por uma ação de independência do sujeito em relação ao objeto representado. O dialógico, por sua vez, é essencialmente dependente dos dois polos da relação como condição para que venha desabrochar. No encontro dialógico entre o Eu e o Tu não há monopólio de uma das partes sobre a outra. Há em ambos, no Eu e no Tu, uma essencial disposição recíproca para tornar-se presente no encontro, no face a face.

Assim, o que acontece no momento desse encontro não pertence a nenhuma das partes, isto é, nem o Eu nem o Tu detêm o domínio do fenômeno da relação. Quaisquer tentativas de representações por uma das partes envolvidas, em uma intenção de narrar o evento da relação, é insuficiente e, portanto, não satisfatória. No momento da relação não se tem a posse do tempo nem do espaço, apenas participamos da relação sem dela poder extrair nada como meu e também não podemos delimitar as condições e o tempo de duração da mesma. Logo, a inapreensibilidade do tempo e do espaço marca o fenômeno da relação.

Como forma de esclarecer melhor essa essencial incoerência da relação Eu-Tu no espaço/tempo, Zuben discorre que “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 em um fluxo constante de latência: é a nostalgia do Tu” (*apud* BUBER, 2004, p. 40). As palavras-princípio caracterizam-se por uma atualização sucessiva e não uma simultaneidade. Ante a relação Eu-Tu e o relacionamento Eu-Isso, o Tu mantêm-se subjacente como latência, sempre pronto para iniciar um novo encontro dialógico.

A relação dialógica, devido os aspectos que lhes são essenciais, isto é, imediatez, reciprocidade, presença..., dissolve toda espécie de egoísmo, bem como o egotismo (movimento existencial que se traduz na nossa incapacidade de olhar o outro com outro), sem invadir a intocável singularidade dos parceiros da relação. Para tanto, no encontro dialógico, na relação Eu-Tu, não abdicamos de nossa individualidade, participamos da relação sem

deixar de ser o que realmente somos enquanto indivíduo singular. O espaço intocável da alteridade é intransponível, como condição de estarmos ante o fenômeno do encontro.

No Tu, encontramos o paradoxo da finitude e infinitude, em que, para Buber, finitude e transcendência se relacionam dialeticamente. A abertura do Eu ao Tu define aquele como finito, ou seja, relacional, ao mesmo tempo que instaura a presença da transcendência. Não se pode confundir finitude com limitação (objetivação). A dinâmica essencial da relação Eu-Tu apresenta-se como delimitadora do ser do outro como finito, sem que este perca sua realidade e atualidade.

A relação existencial entre Eu e Tu tem como condição de sua concretização o fenômeno da resposta. Assim, “esta experiência vivida de um vínculo em uma 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” (ZUBEN *apud* BUBER, 2004, p. 41). A responsabilidade, resposta entre os seres que se encontram no face a face, é uma atitude com vistas ao comprometimento ante o apelo do dialógico.

O dialógico, encontro entre seres dotados de suas totalidades, desenvolve-se a partir do Tu que nos é endereçado e dá resposta a ele. O Tu, por sua vez, encontra-se com o Eu por graça; não o encontramos por procurá-lo, como se soubéssemos o caminho ou o local onde ele está. O mundo do Tu não nos é dado em um espaço/tempo manipulável por nós<sup>28</sup>. Para tanto, ante a presença do Tu, o qual se oferece por graça e não pelo movimento de procura do Eu, somos chamados a endereçar-lhe a palavra-princípio como forma de desabrochar o dialógico. Tal atitude, segundo Buber, é um ato de meu ser, meu ato essencial.

Assim, o encontro dialógico, paradoxalmente, é composto de ação e de passividade. A graça é o movimento que estabelece o endereçamento do Tu, mas é o Eu quem entra em relação imediata com ele. A apresentação gratuita do Tu evoca no Eu uma resposta. Nesse sentido, Buber afirma que “Relação é reciprocidade. Meu tu atua sobre mim assim como eu atuo sobre ele” (2004, p. 62). Na mutualidade da resposta, o dialógico desabrocha.

O mundo é duplo para o homem porque sua postura frente a ele é dupla, afirma Buber. O mundo do Tu não reconhece quaisquer sistemas de coordenadas que pretenda figurar como delimitador ou classificador de sua manifestação. Classificação e delimitação são sinônimos pertencentes ao mundo do Isso. No mundo do Tu, encontramos-nos frente ao mistério da graça

---

28 “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” (BUBER, 2004, p.71).

e da inapreensibilidade conceitual, em que a única coisa que se apresenta como certeza é o chamado a cada Eu singular a dar uma resposta, também singular. Na resposta à palavra que nos foi endereçada, inaugura-se o fenômeno do encontro, que é revelador da transcendência.

As formas pelas quais nos encontramos com o outro, no pensamento de Buber, não são responsáveis pela formação do mundo, mas cada encontro significa para cada Eu singular um símbolo indicador da ordem do mundo. Na filosofia buberiana, o mundo do Tu aparece ontologicamente resguardado das relações inter-humanas estabelecidas, sejam elas religiosas, econômicas, políticas, enfim, históricas e sociais. No entanto, tais relações aparecem como indicativos da ordem histórico-social vivenciada entre os homens, Tu e Isso são dois existenciais, duas formas de ação que traduzem a situação humana no mundo. Assim, nas palavras de Buber:

Há uma convivência ontológica entre 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 participação dialógica é o fundamento ontológico do existir e de suas manifestações. A compreensão do ser é tributária desta participação dialógica no eixo Eu-Tu envoltos na vibração recíproca do face-a-face (2004, p.35).

Marca a distinção das duas palavras-princípio, Tu e Isso, o elemento da totalidade. Esta não significa, para Buber, uma simples soma dos elementos da estrutura relacional, ela se vincula à totalidade do participante do evento. Assim, ela é compreendida pelo filósofo como um ato totalizador, como uma concentração em todo o seu ser. Viver sob tal perspectiva não é uma atitude muito duradoura do homem, pois a existência humana é marcada também pelo elemento da parcialidade. Reconhece-se, portanto, o caráter oscilante pelo qual nossa existência transita.

A relação Eu-Tu é marcada pela eminência de ser pausada devido à sucessão que lhe é essencial, devido à substituição pelo Isso. Ela representa o encontro de ser a ser. Já a relação Eu-Isso, momento que se estabelece como mais duradouro do que o encontro com o Tu, devido à dinâmica que lhe é própria, simboliza as formas pelas quais nos entendemos epistemologicamente com os outros e, portanto, a partir das quais os conhecimentos culturais são erguidos e legitimados. Essa relação é marcada pela relação sujeito-objeto.

Reconhecemos a alternância do existir humano e, portanto, a efemeridade do ato de totalidade, de estar presente e em contraposto a presença atemporal de Deus. Ao modo do pensamento buberiano, defendemos a tese de que o desenrolar da existência humana é a maneira que temos para nos aproximarmos de Deus, o que nos permite inferir que as relações entre os homens são filigranas que tecem nossa relação com o transcendente (Tu

eterno/Deus). Essa forma de encontro com o transcendente marca a singularidade do pensamento buberiano. Em resumo, importa frisar que caso essas “relações” sejam estabelecidas a partir da lógica do Isso, estaremos ante a outra face de Deus, visto que ele é essencialmente relação. Deus aparece na filosofia buberiana como Tu eterno, sua essência aponta para o aspecto relacional de seu modo de existir. Cromberg esclarece a questão ao nos dizer que:

quando Buber fala sobre o Tu eterno, não é sobre Deus que está tratando, mas sobre o aspecto relacional de Deus: refere-se ao ‘entre’ – ao que há ‘entre’ Deus e o homem [...]. assim como não é o Tu eterno em si – jamais poderá, pela lógica, haver um ‘tu’ em si, já que ‘tu’ é sempre relativo a um ‘eu’ (2005, p. 126).

Sendo o Tu eterno o único Tu que não pode se tornar um Isso, quando falamos que o Isso é a outra face de Deus não estamos querendo negar a condição essencial que Ihe é inerente, de Tu absoluto, mas enfatizar seu aspecto relacional, bem como sua presença atemporal. Deus nunca se ausenta, é o homem quem se ausenta de sua presença e passa a enxergá-lo como Isso. Assim, o Isso não representa a ausência de Deus, contudo, a outra face de seu aspecto relacional que se nos tornou evidente mediante o momento que nós nos retiramos de sua presença.

Portanto, na filosofia do diálogo de Martin Buber, podemos perceber o legado singular de seu caminho quanto ao encontro com o transcendente, expressamente no seguinte pensamento: “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” (2004, p. 101). Logo, a forma pela qual nos posicionamos existencialmente ante o outro, pode nos possibilitar o encontro com sua presença atemporal.

A importância do encontro com o Tu, evidenciada no pensamento buberiano, notadamente expressa na atitude de posicionar-se ante o outro com a totalidade do ser, sem reservas, sem meios ou quaisquer artifícios para o encontro no face a face, não impossibilita que o Filósofo nos alerte acerca do “perigo” que o Eu assume ao pronunciar Tu. Para tanto, na obra “*Eu e Tu*”, nos alerta para as “agruras”, os “dissabores” do encontro com o Tu, em que:

Os momentos com o Tu se manifestam como episódios singulares, líricos-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 (BUBER, 2004, p.74).

O encontro com o Tu pressupõe o ineditismo, pois se revela a cada vez de uma nova forma, não podendo ser lembrado nem cooptado. O Tu, devido à característica que lhe é essencial, vem sem ser chamado e desaparece quando tentamos aprisioná-lo às formas e aventuras epistemológicas que empregamos ao lhe dar com os objetos. Ademais, ele se manifesta nos múltiplos entes, os quais expressão as vozes do mundo. Suas múltiplas vozes são reconhecidas como alteridades inalienáveis e a nós não cabe regê-las como assim o faz um maestro quando rege sua orquestra. Cada individualidade, cada Tu, inaugura um acontecimento novo, onde nossa segurança constantemente se encontra ameaçada. Na presença do Tu, ficamos expostos ao ser que está a nossa frente, tudo que acontece aos seres envolvidos nessa relação é da ordem da completa ausência de monopólio.

Essa relação é marcada pela fugacidade. Vivemos a maior parte de nossa existência submetendo a mesma aos ditames do eu enquanto ser de conhecimento. Consagramos a maior parte de nossa vida, de nosso existir ao olhar perscrutador da objetividade, que busca fracionar a da realidade. À maneira desse olhar, estabelecemos relações com o outro, com o mundo e com Deus. Importa alertarmos para necessidade de não pautarmos toda a existência à exclusividade desse olhar. Uma existência unicamente consagrada ao Isso aniquilaria a possibilidade de realização humana e, em simultâneo, a possibilidade de encontro com Deus como presença atemporal que se encontra no seio do mundo.

O ato de escutar as vozes do mundo e respondê-las, em uma atitude de reconhecimento da presença da alteridade pressupõe estarmos presentes com a totalidade do ser para abraçar a porção do mundo que nos foi confiada, que é da nossa responsabilidade, de cada homem. Buber nos alerta para a pessoalidade em que a palavra se dirige a cada um de nós, bem como para o seu ineditismo, e coloca como evidência a responsabilidade que cada um tem em responder. Assim,

É o mundo através dos seus acontecimentos do dia-a-dia que se dirige a mim. Tudo o que acontece diz algo a mim de uma forma única, numa linguagem nunca antes pronunciada. ‘Nós respondemos ao instante, mas respondemos ao mesmo tempo por ele, somos responsáveis por ele [...]’ (2007a, p. 9).

As respostas, enquanto promanam de formas variadas, contudo singulares, tornam-se concretas à medida que endereçamos uma das palavras-princípios, Eu-Tu ou Eu-Isso. Ambas, na medida em que são endereçadas, instituem-se como modos de existir. Tu e Isso são modos de atuar no mundo. Eles representam nossa condição de ser, marcam nossa forma de existir. Dessa maneira, no subcapítulo seguinte, buscaremos expor como se apresenta o modo de existir da relação Eu-Isso.

### 3.2 EU-ISSO: FUNDAMENTO MONOLÓGICO DO RELACIONAMENTO

O fenômeno do inter-humano é colocado pela filosofia buberiana sob a perspectiva da proposta dialógica. As palavras-princípio são admitidas em sua filosofia como dois modos de manifestação da existência, a saber: a relação ontológica Eu-Tu, sustentáculo da vida dialógica, e a experiência objetificante Eu-Iso. Zuben, em sua obra “Martin Buber: cumplicidade e diálogo”, esclarece-nos o que significado proferi-las:

A palavra-princípio não é uma simples expressão verbal ou uma mera etiqueta, mas sim uma realidade que está intimamente ligada à essência do homem, pois a palavra-princípio, uma vez proferida, fundamenta a sua existência. Pronunciar, proferir a ‘palavra-princípio’ significa, pois, desenvolver uma certa atitude frente a um ser... As “palavras-princípio” não significam coisas, mas anunciam relações (2003, p.120).

A palavra-princípio Eu-Iso é posterior, Eu-Tu a antecede. Buber, ao afirmar a anterioridade de uma palavra em relação à outra, busca, com isso, chamar nossa atenção para a gênese das relações. Importa-lhe, ainda, não só estabelecer a gênese das relações, mas também traduzi-las para que assim possamos entendê-las enquanto ações existenciais exercidas a partir da relação intersubjetiva. No tocante à palavra-princípio, que se efetiva como condição posterior, sabe-se que, na filosofia buberiana, ela aparece como a outra face da existência humana. A primeira marca o caráter ontológico do homem, ao passo que a segunda, Eu-Iso, o caráter epistemológico. Para o pensador vienense, a existência humana é essencialmente relacional. O caráter relacional de nosso ser é a forma pela qual a presença de Deus se torna real para nós, e esse caráter é a forma propriamente humana de nos colocarmos face ao transcendente.

Quando proferimos a palavra-princípio Eu-Iso, nos posicionamos existencialmente como um Eu que se apresenta como sujeito de experiência e utilização. Efetivamos, portanto, uma ação existencial que concorre para nos distanciar do encontro dialógico, aproximamo-nos da vida do relacionamento. O outro (Tu) passa a ser visto através de uma lente conceitual, mediatizada pela nossa capacidade cognoscitiva, ação posterior à vida da relação. O mesmo caminho é percorrido quando se tem Deus por objeto. Nota-se, no pensamento a seguir, a correlação feita por Buber entre o agir do homem com o seu semelhante e com Deus, em que:

Todos os seres existentes que se confrontam comigo, que são “incluídos” por meu self, são nessa influência possuídos por ele como alguma “coisa”, como um algo; somente quando ao tomar consciência da alteridade incomunicável de um ser, renuncio a incorporá-lo de alguma maneira em mim, a incluí-lo em minha alma, é que ele verdadeiramente passa a ser, para mim, um Tu. Isso vale para Deus, da mesma forma que para o homem (2007a, p.87).

Quando o homem afirma-se existencialmente como Eu, notadamente mediante o ato de pronunciar Eu-Isso, ele se coloca perante os entes como uma lupa objetivante, isolando-os como partículas decifráveis, agrupando-os no crivo de uma visão restritiva e conceitual, em uma atitude que concorre para retirá-los do fluxo da reciprocidade da ação e para mergulhá-los no aprofundamento da percepção dos entes como coisas, como soma de qualidades.

A intuição do ser, segundo Buber, é anterior à inteligência, ao conhecimento conceitual, com o qual fazemos uso para formular e analisar os objetos. Assim, ao proferirmos Eu-Isso, movimento secundário à intuição do ser, fazemos uso da palavra como forma de conhecer o mundo e nos impomos diante dele, procurando estabelecer uma ordem, uma estrutura, reduzindo-o a um estado de coisas. Esse movimento do Eu não desfruta do *status* de exclusividade quanto sua ação frente ao mundo. Se assim não fosse, estaríamos condenados a viver em um mundo esvaziado de ser, restando-nos apenas a triste fatalidade do relacionamento, da objetividade esvaziada de Ser. Eu-Tu é outra forma do Eu se dirigir ao mundo. Assim, segundo Buber: “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” (2004, p.54).

Nota-se, portanto, uma postura dupla do Eu diante das palavras-princípio: a postura Eu-Tu, atitude essencial que revela o pronunciar de uma palavra com a totalidade do ser, e a postura Eu-Isso, a qual se revela como uma postura noética, objetivante ante o mundo. Assim, as palavras-princípio, consoante os ensinamentos de Buber, revelam-se como duas atitudes existenciais possíveis de serem tomadas pelo homem, só podendo ser pronunciada uma de cada vez. Enquanto atitudes existenciais, elas excluem-se mutuamente, inaugurando um acontecimento novo.

Para tanto, enquanto atualização da palavra-princípio, o pronunciar de uma implica que a outra entre em estado de latência. A palavra princípio Eu-Isso é marcada por uma maior durabilidade em relação à palavra-princípio Eu-Tu. Nesse sentido, vivemos mais tempo sob o ditame da objetividade, percebendo os entes à luz da parcialidade, por agirmos de forma parcial, do que na presença da alteridade cuja marca é a totalidade recíproca.

Devido à dinamicidade que lhe é própria, a palavra originária fundamenta duas dimensões do humano: a dimensão dialógica, identificada como o mundo intersubjetivo do encontro entre os homens, do qual emerge o sentido humano; e a dimensão monológica, caracterizada pela emergência do relacionamento objetivante, solo onde fecunda-se a técnica e a ciência. Essas duas dimensões do humano expressam-se a partir das duas palavras-princípio. Da mesma forma, podemos entender a afirmação encontrada no pensamento

buberiano, de que não há dois mundos, mas uma dupla forma de ser no mundo, Tu e Isso. O reconhecimento da dupla atitude do homem como “definidor” da perspectiva dual do mundo nos possibilita reconhecer o caráter atemporal da transcendência. Nesse sentido, não é Deus que, por um momento (por um instante), se ausenta do mundo, mas o homem que ao reconhecer o mundo de forma noética quem não se atualiza como presença, e em consequência de sua ação não reconhece a presença atemporal de Deus, que se manifesta no encontro de ser a ser. O homem fundamenta-se ontologicamente como um ser de relação. Cada movimento do Eu em direção ao ato de pronunciar o Tu, o coloca ante a vivência do vínculo ontológico.

Quanto ao ato de pronunciar o Isso, este, não se inscreve como condenação fatalista ao mundo do Isso, o que inviabilizaria o retorno ao estatuto ontológico, ao mundo da relação. Há, na verdade, uma ligação intrínseca dos polos da relação que revelam a unidade da existência humana. Sobre a referida ligação, Zuben pondera que: “Mesmo quando o homem toma a atitude que se exprime pelo Eu-Isso, ele continua ligado, de uma certa maneira, ao mundo da relação, pela consciência da presença virtual do Tu” (2003, p.128). Essa consciência permanece latente no âmbito do relacionamento, aguardando um novo posicionar-se, uma nova atitude do homem ante o ser. A consciência da presença virtual do Tu inaugura um novo encontro.

Diferente da primeira palavra-princípio, em que o Eu é uma pessoa e o Tu é o outro, na segunda, o Eu é um sujeito de experiência, de conhecimento e o ser que está na sua frente um objeto. Em outras palavras, “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” (ZUBEN *apud* BUBER, 2004, p.36). Esse momento é marcado por um tipo de Eu que surge devido ao movimento que faz em direção à separação. Buber assim o descreve:

Momento em que o Eu da relação se pôs em evidência e se tornou 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 forma da palavra-princípio Eu-Isso, a primeira experiência egocêntrica: o Eu que se distanciou, aparece então como o portador de suas sensações da quais o meio ambiente é o objeto. Sem dúvida isto acontece sob a forma primitiva e não sob a forma teórico-cognitiva (2004, p. 67).

Como forma de elucidar sua compreensão acerca do surgimento do Eu que emerge da palavra-princípio Eu-Isso, Buber faz uma relação simbólica com a vivência do homem Primitivo, o qual, segundo ele, vive a relação Eu-Tu sem se encontrar consciente do Eu nem do Tu enquanto elementos autônomos e distintos. Na obra “*Eu e Tu*”, Buber cria um

interlocutor, ao qual dirige a pergunta: “Então acreditas em um paraíso na era primitiva da humanidade?” (2004, p. 67). Ao nos indagar como seus interlocutores, ele nos chama atenção para compreensão da palavra-princípio como uma verdade anônima, inerente à criação, ao mesmo tempo que, à luz da doutrina judaica de um paraíso, busca nos esclarecer sobre o fenômeno da separação, bem como a aquisição de uma consciência de si.

Em sua obra “*Imagens do Bem e do Mal*”, o Filósofo de Viena nos apresenta essa consciência de si (formação do ego) a partir da queda adâmica, isto é, da expulsão do homem do paraíso após provar do fruto proibido. Na medida em que provou de tal fruto, por vontade própria, o homem se vê como um ser separado e se percebe enquanto consciência de si, simbolizada pela percepção de sua nudez.

O Eu que se percebe como separado simboliza como impeditivo ao homem de vislumbrar a realidade e de entrar em relação com ela. Na reflexão feita por Cromberg em sua obra ‘*A Crisálida da Filosofia [...]*’, ela nos alerta, a partir de seu estudo sobre a tradição hassídica, para a importância da renúncia do Eu egótico. Ao mesmo tempo que afirma a impossibilidade da inexistência total do Eu egótico, chama a atenção para não colocá-lo como foco da existência. A saber:

Certa vez o Maguid falou a seus discípulos: Eu vos mostrarei a melhor maneira de dizer o ensinamento. A gente não deve mais sentir a si mesmo, nem ser mais que um ouvido, que ouve o que diz em nós o Mundo do Verbo. E tão logo se comece a ouvir o próprio discurso, debes interrompê-lo (CROMBERG *apud* BUBER, 1967, p.150).

O pensamento buberiano, ao ponderar sobre a existência humana afirma que o homem vive no seio de um duplo Eu: nenhum é puramente uma pessoa, nem puramente egótico, vive-se em uma constante alternância entre o atualizar-se e a carência de atualização. Sabe-se, pois, que o Eu egótico não pode deixar de existir, por ser um elemento constitutivo da existência antropológica do homem. No entanto, ele não pode ser, sob pena de não nos aproximarmos da presença perene e incontestante do Tu eterno, referência para o encontro com o nosso si mesmo, o qual se estabelece, exclusivamente, pela relação com a alteridade. O si mesmo é, essencialmente, relação. “Só sou eu, quando pronuncio Tu”, afirmação que inaugura a reflexão antropológica acerca do inter-humano.

Experiência (*Erfahrung*) e utilização (*Gebrauchen*) são dois modos de existência do Isso. Ambos concorrem para o estabelecimento da vida do relacionamento, a qual tem como característica a coerência no espaço e no tempo. O relacionamento constitui-se a partir da lógica da temporalidade coordenável. Ele não se caracteriza pela reciprocidade da ação/passividade de ser a ser, mas pela ação de confinamento entre objetos, em que o Tu é

visto como uma soma das partes por um Eu que, devido ao movimento estabelecido em direção ao Tu, também se percebe como objeto. O relacionamento é, dessa maneira, um fenômeno inter-humano instituído pela atitude monológica do Eu ao pronunciar a palavra-princípio Eu-Isso.

Logo, Zuben afirma que “pronunciar a palavra-princípio Eu-Isso significa entrar no mundo da separação, da experiência, da utilização, no mundo do Isso. “Aí realiza-se o princípio monológico do ser do homem” (2003, p.122). Ao perceber a palavra-princípio, Eu-Isso, como fundamento do relacionamento objetivante, ele afirma ser ela uma contra fonte de comunicação, isso porque esta é essencialmente composta da força da separação.

A atitude existencial de pronunciar Isso coloca-nos na presença do relacionamento sujeito-objeto. A este, o objeto, há uma possibilidade de estar “presente”, não em sua singular realidade, mas enquanto conceito. Quanto àquele, o sujeito, não está na “presença” do objeto, revelando, portanto, a dupla capacidade do homem em acordar ausência e presença. Importa chamar atenção para a característica volátil do existir humano. A existência humana é atravessada pela constante alternância de ausência e de presença. No fazer-se humano, há um eu que se afirma como sujeito de relacionamento, mas também como um ser de relação. O primeiro provém do ato de mergulhar em si mesmo, é reconhecido como um movimento monológico da existência, o segundo, do ato de congregar-se ao outro. Esse movimento encerra o âmbito dialógico.

No ensinamento de Buber: “O movimento básico monológico não é, como se poderia pensar, o desviar-se-do-outro em oposição ao voltar-se-para-o-outro, mas é o dobrar-se-em-si-mesmo” (2007a, p. 57). O Outro, nesses termos, só é admitido sob a forma da vivência própria do eu e, portanto, somente é visto como uma parte do eu. No movimento monológico do Eu, a palavra que congrega os seres no face a face, resguardando a singularidade e a unicidade de cada um, “dá lugar” a palavra que separa, subtrai e, por conseguinte, transforma o outro no prisma conceitual construído pelo eu.

A insistência desse Eu em pronunciar o Isso e, à vista disso, permanecer nessa relação como se ela fosse a única forma sob a qual a existência se desenrola, “condena” o homem a uma existência que não participa de atualidade alguma. A não participação da relação impede com que o homem conquiste atualidade, “conformando-se”, então, com a solidão de uma consciência de si que se percebe como um ente que-é-assim e-não-de-outro-modo, expressão do ato de apropriar-se de si mesmo.

Buber, ao mesmo tempo que denuncia o perigo de fixar nossa existência unicamente no mundo do Isso, nos alerta para a finalidade da relação, isto é, o próprio Ser, o encontro

com o Tu. Nesse encontro, acontecimento marcado pela liberdade mútua dos seres que proferem a palavra, isto é, da palavra que se oferece como diálogo e da palavra responsável por aceitá-la em seu ser, o Eu participa sem impor-se como detentor nem de si, nem do outro. Assim, Buber entende que:

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 (2004, p. 92).

Portanto, a atitude de apropriar-se do outro, como um caminho que perfazemos no intento de aproximar-se da vida da relação, é, na verdade, um movimento existencial que nos afasta da mesma e nos faz embriagar-se de si mesmos. O Eu que emana desse movimento, segundo Buber, é o Eu da palavra-princípio Eu-Isso, o eu egótico. Este, devido ao movimento inessencial em direção ao outro, toma consciência de si como sujeito de experiência e utilização. Ele reporta-se ao outro e ao mundo por meio do pronome possessivo “meu”, ocupando-se unicamente, nas palavras de Buber, “com o seu ‘meu’: minha espécie, minha raça, meu agir, meu gênio” (2004, p.93).

Ao mesmo tempo que se distancia do outro, parceiro essencial para desabrochar a relação, o egótico afasta-se do Ser verdadeiro, confinando-se em um si mesmo ilusório, fictício. Sente prazer com a sua maneira de ser, pensa ser ela o seu Ser. O “culto” que ele faz à afirmação “Eu sou assim”, expressa a tentativa de estabelecer uma manifestação efetiva de si sem o outro, “no intento” de iludir-se. Após ter interpretado a pergunta feita ao Rabi Aarão sobre o que aprendeu com o seu mestre Maguid; onde Aarão afirmou ter aprendido sobre o nada e seguiu dizendo ser este justamente o que ele era, Cromberg explica que:

Entre o ‘eu não sou nada’ e ‘eu sou’ existe a distância entre o Eu egótico e o Eu Pessoa. O Eu egótico é relativo, o pessoal reside em si mesmo. O Eu egótico precisa de atributos, o Eu pessoal, apenas de consistência, de realidade, de presença, que são adquiridas através de relações. Os atributos velam a falta de realidade do Eu egótico. É por isso que ele tanto necessita da afirmação de suas qualidades e se vê como um ente que é assim-e-não-de-outro-modo (2005, p. 69).

No pensamento de Buber, encontramos uma relação entre o Eu egótico e a “incapacidade” desse de perceber a presença de Deus nas diversas formas de manifestações do Tu. A forma pela qual o egótico passa a reconhecer-se como Eu se confunde com a forma pela qual ele vai em direção ao mundo, ao outro e, por conseguinte, ao transcendente (Deus). Deduz Deus da atitude de ensimesmar-se, confundindo-o com a consciência solipsista que

tem de si. Imerge no mundo do Isso como forma de proteger-se da imprevisibilidade do mundo da relação.

A segurança atrativa do mundo do Isso dá a ele a sensação de que pode tomar posse de tudo que quiser. A condição dessa sensação ilusória são as vestimentas de uma forma de Ser (parecer<sup>29</sup>), dualidade não pertencente à natureza humana e proveniente de nossa necessidade de confirmação pelo outro. Vestido dessa outra forma de ser, o eu se apresenta como funcional, experimentador e utilizador, distanciando-se, logo, de sua substancialidade ontológica. Esse Eu, portanto, vive confinado no passado, não desfruta da presença que torna possível a atualização do ser.

Na atualização do ser, movimento que tem como condição a presença dos seres envolvidos no encontro, em uma atitude de presentificar e de ser presentificado, a reciprocidade instaura-se como uma fenda sem a qual a relação não se concretizaria. Sobre a reciprocidade, Afirma Buber: “É a marca definitiva da atualização do fenômeno da relação”. Afinal, “relação é reciprocidade” (2004, p. 34).

A relação Eu-Isso carece de presença. O ser que se apresenta ao Eu não é visto como um Tu. Sendo visto, por isso, como um Ele ou Ela, dentre outros tantos Eles ou Elas. Se o Tu está presente, ainda que seja enquanto um conceito do Eu, o Eu não está na presença do Tu. Estamos frente a um movimento monológico do Eu que concorre para a vida do relacionamento. Para tanto, é sabido que o Tu nunca se ausenta, permanecendo, por assim dizer, devido à própria essência, no estado de latência. Ele permanece diante do Eu, aguardando uma resposta sempre nova com a qual o encontro novamente efetive-se. Depende, única e exclusivamente, da decisão do Eu em querer encontrá-lo. O Tu nos é dado por graça.

A presença perene do Tu nos coloca diante do pressentimento da eternidade. Na afirmação de sua atualidade se encontra a libertação do mundo do Isso, proveniente da atitude existencial da resposta, do ato de dizer Tu. Como condição de responder ao Tu, em uma atitude de movimentar-se em direção à sua presença inalienável, nos impõe-se a necessidade de estarmos presentes a nós mesmo. Como condição de estarmos na presença do Tu eterno, do Tu atemporal, faz-se necessário pressenti-lo a partir do movimento existencial contrário ao

---

29 “Ser e parecer são duas formas de ação responsáveis por expressar a dualidade que compõe a existência humana. A vida referente ao ser é uma vida autêntica por expressar aquilo que se é, ao passo que, a vida referente à imagem é determinada pelo que se quer parecer. O olhar do homem que vive conforme o seu ser é um olhar ‘espontâneo’, ‘sem reservas’ que expressa a verdade de si através de seu brilho e transparência; já o olhar do homem que vive conforme o seu parecer se preocupa, unicamente, em produzir uma imagem, ou melhor, em produzir uma aparência de si para o outro. Para os que vivem conforme esse olhar, segundo Buber (2007a, p.142) ‘o que importa é a imagem que sua aparência produz no outro’” (ARAÚJO, 2014, p.126).

movimento monológico. Na relação dialógica, na atualização do Tu, Deus é encontrado como Tu eterno.

Ao “renunciar”<sup>30</sup> ao Eu egótico, isto é, no ato de não mais colocá-lo como central à realidade, bem como à relação com o outro, o homem se encontra pronto para caminhar na direção do Tu. O caminho percorrido expressa sua realização espiritual por meio do acontecimento do encontro. Ao interpretar a Torá, notadamente na passagem que se segue: “Disse Deus a Abraão: ‘Sai da tua terra, da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei’”, compreende-se, à luz da filosofia buberiana, que o ato de “sair da tua terra” expressa o ato de renúncia ao Eu egótico, ao Eu da separação. No ato de renunciar à separação e, portanto, não prescindindo dessa como um vínculo primordial, estamos preparados para vislumbrar a terra anunciada: “a terra que te mostrarei”. Nela, encontramos a verdadeira realização espiritual, a vida do encontro. No encontro com o Tu, na vida da relação, a presença do Tu eterno é evidente.

### 3.3 A PRESENÇA: UM PRESSENTIMENTO DA ETERNIDADE

A cultura ocidental moderna, em grande medida, resguardadas as devidas proporções, padece da ausência de atualidade<sup>31</sup>, o que nos faz viver predominantemente no passado. Na sociedade atual, o movimento de esquivar-se do outro cresce assombrosamente, o não reconhecimento dele como pessoa singular e, assim, indizível enquanto conceito. Quando muito, ele apenas é percebido a partir do desdobramento do eu solitário, do eu cuja substancialidade da identidade é o ensimesmamento, o movimento de voltar-se para si mesmo. Tal movimento tem como resultado a sensação de que vivemos tomados por um profundo vazio, como se estivéssemos rodeados de pessoas sem rostos próprios. A velocidade dos acontecimentos é tão frenética que o presente (aqui pensado como o movimento feito pelo

---

30 Colocamos em evidência a palavra renunciar como forma de chamar atenção para a ambiguidade em que o pensamento de Buber trata o termo. Tal renúncia não deve ser entendida como uma atitude de abdicar ao Eu da Pessoa, este é condição necessária para que ocorra presença e relação.

31 O conceito em questão reporta-se ao ato de vincular-se ao outro. No encontro dialogal conquista-se a atualidade, ele é o meio pelo qual o homem atualiza-se como ser de relação, isto é, reafirma a sua condição ontológica. Portanto, relação e atualidade não são situações existenciais díspares. A primeira é condição para a aquisição da segunda. Buber, em “Eu e Tu”, nos esclarece acerca da intrínseca relação que: “A finalidade da relação é o seu próprio ser, ou seja, o contato com o Tu. Pois, no contato com o 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 (2004, p.92-93).

homem, de posse da totalidade do ser, em direção à atualidade) parece ter se convertido em um momento impossível de ser vivido. Busca-se, devido ao sentimento de vazio existencial, mesmo que inconscientemente, minimizar esse evidente fenômeno contemporâneo via redes sociais, chamadas de vídeo, individuais e coletivas, e *lives*. A presença pretendida, quando muito, é a virtual e física, não a existencial. As pessoas até se falam, se veem, trocam ideias sobre temas diversos, mas tudo é feito, majoritariamente, sem que elas estejam presente a si mesmas. Quando não se está presente não reconhecesse a presença do outro. Quando isso acontece, a relação não desabrocha, o verdadeiro encontro não se efetiva. Portanto, não é possível a atualização do ser.

A vivência no pretérito parece ser hegemônica na ocupação do espaço existencial, fazendo com que o tempo seja reduzido à hegemonia de tal vivência, em uma postura clara de não mais percebê-lo como plenitude<sup>32</sup>. Quando se vive unicamente no pretérito, busca-se eximir-se da responsabilidade existencial de atualização da palavra, colabora-se para intensificar a força do eclipse que, momentaneamente, interpõe-se entre o homem e Deus. Temos, assim sendo, uma hipótese que merece nossa atenção, a saber: o homem parece querer fugir do protagonismo da história, enclausurando-se em uma compreensão de Deus a partir do além-mundo, não reconhecendo nos instantes a presença divina que se revela a cada ato de pronunciar Tu.

Segundo Scheler, o tempo pensado como plenitude mantém estreita relação com o sentido dado ao verdadeiro eterno, então: “O verdadeiro eterno não exclui de si o tempo; não se encontra ao lado dele: ele abarca concomitantemente de uma maneira atemporal o conteúdo e a plenitude do tempo, atravessando-o em cada um de seus instantes” (2015, p. 8). Percebe-se que o autor busca relacionar a presença do eterno no mundo aos acontecimentos históricos, opondo-se à tentativa do homem de não mais suportar a vida e a história e, portanto, denunciando o movimento do homem contemporâneo em refugiar-se em uma compreensão de eterno ilusória.

O homem parece ter se conformado com o desaparecimento “total” de uma compreensão do tempo que tenha como característica essencial a dimensão pré-reflexiva,

---

32 O tempo como plenitude aparece no pensamento de Buber com a intenção de levar as últimas consequências o espírito do judaísmo vivo. Segundo Oyakawa: “Martin Buber constrói o seu pensamento anárquico acreditando em um Deus que não respeita regras, convenções, nem está contido em livros sagrados apenas. Um Deus que é a face da face humana quando vista do ponto de vista da plenitude da presença: sem dúvida, aquele que se apresenta diante das faces, ultrapassou o dever e a falta, não pelo contrário, porque realmente dele se aproximou. Não se tem dever e culpa senão para com 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” (2010, p.52-53).

assumindo a dimensão logicista e categorial como princípio. A plenitude do tempo parece ser possível de ser quantificada, em uma tentativa humana de mensurar os acontecimentos reduzindo-os aos significados políticos, econômicos e jurídicos. A própria “religiosidade” se oferece como álibi do discurso científico sobre o tempo, deixando, por vezes, de perceber no tempo as pegadas de um ser transcendente, que, sem se fixar nele, o percorre imprimindo suas marcas.

O próprio Deus é “trazido” para as amarras de um tempo científicizado cuja velocidade frenética busca abolir o momento da presença atemporal, em uma clara aventura da razão em prol da construção de um caminho para a desontologização do transcendente. Sua presença no mundo humano parece estar em perigo. Seu espírito vivificante, responsável por soprar os ares da eternidade, pouco a pouco, foi “perdendo” lugar no mundo. A intervenção tecnocientífica, à medida que opera mudanças no mundo físico, transforma o tempo em uma instância meramente cronológica, retirando dele a dimensão da transcendência. Os fenômenos são justificados racionalmente, reduzindo-os à métrica do conhecimento científico.

A ciência, por vezes, pensa ser a única responsável por soprar vida no mundo. Torna-se claro, a nosso ver, o seu objetivo de extrair do mundo o espírito do transcendente, relegando-o unicamente às “fervorosas” preces individuais, com vistas à salvação pessoal no além-mundo. Sob o *modus operandi* tecnocientífico, o mundo, quase que totalmente, foi desencantado. Os seres que o compõe parecem ter perdido o esplendor do transcendente, tornando-se todos opacos sob o olhar de uma emergente ciência moderna que busca perscrutar todas as suas dimensões, reduzindo-as à lógica de apreensão da realidade que lhe é próprio.

A logicização, que se expressa pela matematização e pela mensuração científica, reduz o mundo à condição de objeto, reafirmando o “desaparecimento” do transcendente à proporção que transforma o mundo em um laboratório experimental. Outra linguagem divina é assumida, os símbolos já não representam a face da divindade. Em um mundo onde os valores simbólicos são traduzidos pela linguagem científica, a presença de Deus somente é admitida dentro do claustro produzido pela razão como ideia. Deus já “não” nos fala mais por meio de sua criação, todos os sons emitidos pela criação são interpretados pelo pensamento, não entramos mais em contato com eles sem que o busquemos perscrutar mediante tal via de acesso. A voz divina, “anteriormente” escutada através da linguagem produzida pelo espírito dialógico que é responsável por unir os seres no face a face, agora, passou a ser, quase que de uma forma hegemônica, produzida pelas interpretações teológicas acerca das leis “divinas” institucionalmente formuladas. Vivemos uma época em que, infelizmente, a fé já não expressa

o movimento do homem em direção à entrada na realidade. Quando muito, a fé é entendida como um sentimento da alma.

No diálogo com Jung, Buber separa alguns trechos do pensamento de seu interlocutor e o interpreta. Busca mostrar que ele compreende Deus como um “conteúdo autônomo e psíquico”. A saber:

Se deve “evitar toda e qualquer afirmação sobre o transcendente”, pois isso “nunca passaria de uma ridícula presunção do espírito humano inconsciente de suas limitações”. Ele pensa que o homem deveria ser visto como “uma função psicológica de Deus” e Deus como “uma função psicológica do homem”. É verdade que Jung logo observa que Deus seria “para nossa psicologia uma função do inconsciente”. Ao contrário do que declara – querer evitar toda afirmação sobre o transcendente –, Jung identifica-se com uma opinião “segundo a qual Deus não existe ‘de forma absoluta’, isto é, independentemente do sujeito humano e para além de todas as condições humanas” (2007b, p.76-78).

Buber denuncia tal compreensão sobre a fé e afirma que a consciência moderna, em contraponto ao século XIX, volta, de forma mais intensa, suas expectativas para a alma. Buber, em tom de crítica, afirma que “A consciência moderna volta-se, então, para a alma como a única esfera de que se pode esperar que traga em si alguma coisa do divino... ela prega a nova religião – ela prega a nova religião da pura imanência psíquica, a única que ainda pode ser verdadeira” (2007b, p.81). Há que se resgatar o sentido da fé nas religiões e recambiá-lo da ideia de sentimento da alma.

Deixamos de falar com Deus, para falar de “Deus”, ou melhor, do que achamos que ele é. Recusamos, quase que totalmente, viver em um mundo onde a presença divina lhe é essencial. Afastamo-nos do presente (da presença), que se atualiza a cada atitude dialógica em direção à alteridade. Urge a necessidade de nos aproximarmos novamente e reafirmarmos a presença divina por meio da adesão comprometida com o mundo. Conforme fomos recusando a viver no presente, fomos nos ausentando da presença de Deus. A nossa fé já não se materializa ao ponto de ser o esplendor da face divina. Assim, quando afirmamos estar vivendo um eclipse de Deus, queremos pontuar sobre o atual fenômeno de sua irrealização no mundo. Segundo Stiehm: “é uma hora de irrealização de Deus, e enormes poderes estão trabalhando para tirar à humanidade a realidade de todas as realidades” (2007b, p.141).

A modernidade científica, com sua excessiva crença na objetividade e na experimentação, como primados de legitimação da verdade, transforma o mundo em um vasto cenário experimental. A realidade fenomênica do mundo sofre o impacto dessa atuação fazendo com que a realidade suprema “desapareça”. Importa aqui afirmar que estamos diante de um sequestro da realidade divina do mundo humano. Sob o modo operacional da

objetividade científica, a realidade é percebida de forma fragmentada, não como uma totalidade. Quando se compreende o mundo como uma totalidade, tudo que existe está intrinsecamente ligado à essência de Deus. Não à toa, percebe-se uma diminuição de nossa capacidade de atualização enquanto seres que se definem na relação com os outros e com o mundo. No contexto de um mundo fragmentado pela dinâmica de atuação da ciência moderna, o encontro de ser a ser, que nos faz pressentir a presença divina, encontra-se potencialmente inviável. Ante a emergente ausência de atualização da presença, somos tomados por um sentimento angustiante de crença na fatalidade, o qual nos domina, dificultando um movimento de retorno.

Viver no pretérito nos parece ser um imperativo quando se trabalha para fragmentar a realidade, extraindo dela qualquer espécie de centelha do transcendente. Na contramão dessa fatídica fatalidade, o movimento de retorno, a atualização do presente, é a única saída para que, novamente, possamos nos colocar ante a presença atemporal do transcendente. Martin Buber define o presente como (*Gegenwart*<sup>33</sup>), atualidade, tempo que significa o momento vivido, experienciado, não como um momento que se encerra em um acontecimento cristalizado, imóvel e previamente determinado. Para ele, o presente (*Gegenwart*) não é uma idealização apriorística e transcendental. O presente buberiano (*Gegenwart*) é Transbordado de presença, a qual nos dá o “pressentimento da eternidade”.

A presença buberiana deve ser entendida a partir de uma intrínseca relação com a concepção de totalidade. Esta, não deve ser confundida como a soma das propriedades individuais do homem. Afinal, a relação não acontece entre o Eu e as somas das propriedades do Tu, mas ao contrário, entre ele e a totalidade do ser que está no face a face. Relação é presença, isto é, o encontro entre dois seres que experimentam a força atuante das suas respectivas totalidades. Na contra mão da presença, ao tentar objetivar o ser que se encontra ante a nós, na tentativa de compreendê-lo a partir da soma de suas partes, vivemos o tempo no passado.

O presente, notadamente pensado como momento presente, transcende o sentido de um puro instante atual. A filosofia buberiana, ao referir-se a tal momento, reporta-se à concepção de eternidade, opondo-se à fugacidade e ao caráter passageiro do tempo determinado pelo mundo do Isso. A presença (*Gegenwart*), nesse sentido, é algo que aguarda e permanece diante de nós. O momento presente do encontro tem como condição a presença

---

33 Termo alemão é marcado pelo caráter unívoco, uma vez em que designa presença ou presente, além de reportar-se ao tempo como atual, diferenciando-se do passado e do futuro, ele significa ‘em presença de’.

que transcende a objetividade do tempo e do espaço, desvencilhando-se da linearidade e instaurando a atemporalidade do “instante”.

A filosofia buberiana não parte da concepção do tempo pensado a partir do molde cronológico, por ser ele vazio e linear. Adere à ideia de tempo primordial, cuja marca que o delinea é a “atemporalidade”. Sendo assim, sua filosofia prescinde ao sistema de coordenadas para o encontro com o Tu, retirando este do tempo cronológico e do espaço físico e associando-o a *Gegenwart* (presente/presença). O tempo buberiano incorre no tempo mítico, tempo sagrado o qual o homem busca reviver como forma de atualizar-se, restaurando, assim, a presença. A vivência do tempo mítico possibilita ao homem reencontrar-se no tempo primordial, o qual é constituído por um eterno presente indefinidamente recuperável.

Assim o pensamento de Buber, fortemente influenciado pela noção de tempo oriunda do universo bíblico e hassídico, não se filia ao tempo cronológico e homogêneo da modernidade científica sob a alegação de que, no referido tempo, não se pode contemplar a fissura que abre a porta para o tempo da eternidade. Somente o tempo admitido como *Gegenwart* (presença) é capaz de abrir-nos a porta do “presentimento da eternidade”.

Sob a condição de não vivermos em um mundo de objetos, presos no passado, em um mundo alheio ao que verdadeiramente somos (ser de relação), em um mundo que não nos dirige a palavra, enfim, em um mundo carente da presença divina, Buber nos propõe vivermos o presente como presença. Somente presente a nós mesmos, podemos perceber a presença divina que se expressa no mundo e endereça-se enquanto palavra que nos é dirigida, em todos os momentos, a partir de um conjunto de signos. Assim, quanto à sua compreensão acerca do presente, Buber nos adverte:

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 plenamente 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 (2004, p.59-60).

Martin Buber nos alerta acerca da palavra proveniente do mundo do Isso, a qual se cerca de uma multiplicidade de conteúdos e de qualidades previamente definidas e, por assim proceder, nos possibilita tornar efetivo um movimento existencial de experiência e de utilização, os quais concorrem para nos privar do instante da presença, do face a face com o Tu. Uma vez que nosso movimento em direção ao mundo se dá sob a condição de não envolvimento e de não vinculação, o que nos faz olhá-lo como um lugar para se refugiar “na

tranquilidade” herdada pela intervenção da ciência, sentenciamos nossa existência à privação da presença e, conseqüentemente, à estagnação do tempo vivido como passado.

Buber chama a atenção para a impossibilidade de se viver eternamente no presente. Ademais, o Tu, segundo ele, está condenado a transformar-se em Isso. A presença, por algum momento, é marcada pela atitude de não ser reconhecida como tal, tornando-se um objeto observável. Para tanto, para ele, o instante presente que foi objetificado não se converte em uma perene desatualidade, permanecendo, portanto, em seu estado de latência. A semente do Tu permanece enraizada aguardando uma nova atualização, à espera de um novo instante onde será novamente reconhecida. Assim, na literatura de Buber, verifica-se que:

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 (2004, p. 63).

A filosofia buberiana carrega em si um primado ontológico categórico: o Tu carrega em si a atualidade do ser. Porém, como sua dinâmica essencial é necessariamente marcada pela transformação natural em Isso, o Tu permanece em sua forma oculta até novamente ser pronunciado. Buber afirma que embora essa transformação ontológica não depender exclusivamente do homem, cabe a ele estar presente, com a totalidade do ser, e responder à palavra. A ontologia do diálogo de Buber verifica que ao respondermos aos entes que nos são endereçados como palavra, torna-se possível encontrar as marcas do eterno.

Nesse sentido podemos “conhecer” Deus, a princípio, de dois modos: um que é marcado pelo acontecimento do encontro que se consubstancializa no ato da relação, e o outro, marcado pelo seu caráter indireto da experiência e utilização. Ao passo que o primeiro carrega as marcas da *Gegenwart* (presença), o segundo é marcado pela ausência de presença por ser vivenciado como conteúdo.

Segundo Buber, notadamente sob a influência do pensamento hassídico, o mundo está transbordado da presença divina, mas o homem se percebe ileso ao encontro por se deixar ser tomado pelos ilusórios conteúdos do eu. Para Oyakawa:

Esta presença de Deus no mundo é para Buber (*Gegenwart*) a atualidade do tempo vivido. O *Gegenwart* sugere a suspensão do tempo cronológico (vazio) e a irrupção incessante da eternidade, o tempo saturado de substância ontológica, o tempo mítico da vida humana (2010, p. 68).

Assim, a presença de Deus no mundo inaugura a possibilidade do homem desvencilhar-se das amarras do tempo cronológico, marcado pela submissão ao espaço vazio (dessacralizado) e construído pela objetividade científica.

A figura de Adão se confunde com a nossa quando fazemos a opção por nos enchermos de informações descompromissadas com a palavra portadora de ser. Ao ser “expulso” do paraíso, Adão abdica de uma relação total com Deus e mergulha no mundo da diferenciação, no mundo do Isso. O mundo do Isso, mundo do tempo cronológico e vazio, da causalidade ininterrupta, mundo onde impera a manipulação e o consumismo das coisas, concorre para o alastramento da desdivinização.

O pensamento de Buber, notadamente expresso pelo legado dialógico de sua realização, em nosso estudo, é reconhecido como uma lente interpretativa frente à intervenção tecnocientífica na realidade, na medida em que vê na possibilidade de redimir a excessiva proliferação do mundo do Isso a efetivação de uma ação humana que tenha como princípio orientador a presença (*Gegenwart*). O tornar-se presente, atitude acompanhada do reconhecimento da presença do outro é, sem dúvida, um imperativo que delinea as preocupações buberianas acerca da questão sobre a relação Homem-Deus-Mundo. Nesse sentido, o reconhecimento da presença tem como condição a ação humana de estar presente a si mesmo. Somente presente a si mesmo, o homem pode reconhecer a presença atemporal do Tu como uma presença inerente ao mundo.

Para tanto, como acima tínhamos mencionado, o Tu, por sua própria essência, está condenado a transformar-se em Isso, destino trágico expresso na antropologia de Buber. Sendo assim, a presença não se estabelece como um dado objetivo e imóvel, mas é marcada pela condição essencial da possibilidade. Ela é, portanto, um vir a ser marcado pela contingência e mistério. A única presença que não é marcada pela contingencialidade das ações é a presença divina. Para Buber, Deus ultrapassa a malha do tempo cronológico, não se encontra no passado nem no futuro por ser atemporal. Ele desfruta da condição de ser uma eterna presença.

Deus constitui-se de uma presença ininterrupta, não tem passado nem futuro, por ser todo aqui e agora, todo no presente. Moisés, ao indagar Deus sobre quem seria ele, como tentativa de obter uma resposta para dar ao povo que viesse a lhe perguntar, obteve como resposta: “Eu sou aquele que sou”. Diferentemente da relação de alteridade que encontramos nos encontros humanos (interpessoais), em que buscamos fazer da relação com o outro uma relação sujeito-objeto ao passo que o negamos à condição essencial de Tu e o tratamos pela

condição inessencial de Isso, a alteridade de Deus é absoluta. Ela é inalienável e independente dos movimentos humanos.

Buber, porém, nos alerta quanto à confusão acerca do paralelismo entre as esferas, humana e do encontro com o Tu eterno, a saber: “Os dois tipos de relação dialógica 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” (2004, p. 42). Nota-se, portanto, uma diferenciação ontológica no tocante à perspectiva da alteridade e da presença, em Deus e no homem. Também podemos perceber que Deus, por ser uma presença ininterrupta, por ser um Tu atemporal e irreduzível à condição de objeto, permanece presente de forma incólume.

Decorre-se, por conseguinte, que a não percepção de sua presença inalienável, o não escutar de sua voz perene, possível de ser ouvida através das palavras que nos são endereçadas por meio dos entes do mundo, e o não pressentimento de sua existência absoluta são, na verdade, impressões as quais expressam o drama ontológico da essência humana, isto é, a fatídica condição essencial de cada Tu se tornar um Isso. O homem, ao manter-se preso ao tempo e ao espaço delimitado pela objetividade científica, mantém-se recluso “no silêncio” do transcendente.

O mesmo mistério da presença que desaparece com a corporeidade dos acontecimentos, que se “oculta” devido ao posicionar-se do homem em sentido contrário ao movimento dialógico, mantêm-se aguardando uma nova aparição “em silêncio”. A esperança de renovação da presença divina se confunde com a necessidade que o homem tem de reconhecer-se enquanto ser de relação e, assim sendo, reavivar a essencialidade que lhe é própria. A esperança sobrevive à luz do desejo humano de resgate de sua existência “esvaziada” pela excessiva crença na objetividade.

O pensamento de Buber reconhece, na dualidade que permeia a existência humana (na alternância de direção em relação ao mundo), o fenômeno do silenciar do transcendente. O silêncio do transcendente, portanto, não pode ser deduzido da univocidade da razão. Embora parte do pensamento moderno tenha incorrido no equívoco de elucubrar sobre a essência divina e com isso reduzi-la à métrica do pensamento racional, o silenciar de Deus não tem origem nesse ato equivocado, mas sim na incapacidade humana de voltar-se para o outro e unir-se em uma relação dialógica. Assim, o silêncio é de ordem antropológica e ontológica. O movimento existencial do homem cada vez mais segue uma direção contrária de sua condição essencial: ser de relação.

A história da humanidade vem sendo marcada pelo crescimento excessivo do mundo do Isso, com Ênfase no contexto da modernidade, o que traz danos profundos ao estatuto ontológico do homem e, conseqüentemente, a relação deste com o sagrado. Buber, ao interpretar sobre a possibilidade de estarmos vivendo sob a perspectiva de um “silêncio” de Deus, busca relacioná-lo à relação estabelecida entre os homens e entre estes e o mundo, e, portanto, com a volatilidade da dualidade existencial (o ato de pronunciar Tu e Isso) que constitui o existir humano.

Quanto mais o homem se recusar a tornar-se presente a si mesmo, entregando-se a opacidade produzida pela objetividade, tanto mais o homem recusa a presença luminosa do transcendente. Quanto mais o homem caminha em direção ao seio “protetivo”, “abrasador” e “seguro” da objetividade do mundo do Isso, tanto mais ele não reconhece a presença de Deus. Esta, em consequência da referida ação, transforma-se em uma misteriosa possibilidade redentora. Buber parece ver, no reconhecimento da presença atemporal de Deus, a verdadeira saída do homem de um mundo tomado pela objetividade científica. Oyakawa afirma que “na filosofia Buberiana, este vir a ser salvífico redime o ser humano da miséria na qual ele está inevitavelmente inserido se não superar as aparências objetivas e as infinitas redes de causalidade que reificam a sua existência” (2010, p.72).

Ao responder aos acontecimentos do mundo pronunciando Tu, esquivando-se da prisão do passado e livrando-se das malhas da temporalidade, consoante Buber, a presença (*Gegenwart*) torna-se presente. Oyakawa, ao interpretar o pensamento de Buber acerca da movimentação do Eu em relação aos entes do mundo, expõe a limitação daqueles que se alimentam do mundo do Isso em detrimento do reconhecimento da presença (*Gegenwart*): “Quem experiencia as coisas do mundo só as toca à rama de sua misteriosa “*Gegenwart*” e, incapaz de transcender a corporeidade espaço-temporal, limita-se a constatar a objetividade inerte e suas características, de suas propriedades” (2010, p.74).

O movimento do Eu em direção ao mundo da objetividade inerte, buscando fixar-se nesse mundo como se ele fosse o *telos* no qual a existência humana deve perseguir por objetivo de realização plena, é, na verdade, um movimento que estreita o caminho entre o homem e a fatalidade de se viver no passado. Toda a existência que faz a opção por trilhar esse caminho, como o único a satisfazê-la de forma plena, dissolve “toda” eternidade da qual ela naturalmente faz parte e se alimenta do aqui e agora pretérito, isto é, de um “presente” que não se atualiza.

A atualização do presente, notadamente possibilitada pelo movimento contrário ao mundo da objetividade inerte, apresenta-se como uma fenda através da qual o mistério da

presença (*Gegenwart*) rompe a barreira da temporalidade e “reinstaura” a eternidade. A presença, por assim dizer, traz consigo o pressentimento da eternidade, o qual, por um momento, infelizmente não pouco duradouro, o homem deixou de reconhecer. Segundo Buber, tudo que existe no mundo participa da essência divina, sem que ela se converta ou mesmo seja presumida dos fenômenos do mundo.

Portanto, segundo o Filósofo de Viena, o mundo está transbordado da presença de Deus. Porém, os fenômenos do mundo, enquanto acontecimentos que expressam a presença divina, não devem ser confundidos como matrizes de sua essência. Deus não prescinde o mundo como uma instância reveladora de sua face, mas também não pode ser deduzido dele. Ele se apresenta a nós como um Tu eterno, isto é, a partir de seu aspecto relacional. Novamente importa chamar atenção para a sua característica essencial: embora Deus nos seja apresentado sob o aspecto da relação, Ele não pode ser reduzido à condição de objeto. Sua natureza não é volátil. Sendo Ele, portanto, um Tu atemporal, irreduzível e incorruptível. Sua presença é absoluta. Por mais por mais que as nossas ações concorram para adequá-lo à lógica científica ou à métrica de nosso estado psicológico, Ele em uma poderá ser transformado em Isso.

### 3.4 TU ETERNO: O ASPECTO RELACIONAL DE DEUS

Na ontologia do encontro, especificamente à luz da formulação buberiana, podemos encontrar, magistralmente, a base epistemológica que impulsionou suas ideias acerca de Deus como Tu eterno e também a diferenciação da relação entre os homens e a relação destes com Deus. Esta segunda destaca-se por ser absoluta. Segundo seu pensamento filosófico, Deus se apresenta ao homem como um Tu atemporal e como uma realidade irreduzível e indizível enquanto conceito. Percebe a relação com o absoluto de uma forma contrária aos pensamentos hegemônicos emergentes, tanto o da modernidade científica que termina condicionando Deus a uma ideia presente na razão, como da contemporaneidade que dissolve a realidade divina na subjetividade criadora e decreta definitivamente a ausência de Deus no mundo humano.

Sob a influência do pensamento hassídico, Buber defende a tese de que Deus se faz presente na vida da relação como Tu. Porém, não como um Tu “qualquer”, mas como um Tu inalienável cuja existência é definida por uma presença plena, que nunca se ausenta, e que pode ser encontrada através de cada via da relação. Assim, as filigranas existenciais das relações qualificadas na forma Eu-Tu (a vida com a natureza, a vida com os homens e a vida com os seres espirituais), tercem a relação do homem com o Tu eterno. Segundo Buber: “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” (2004, p.55-56).

Buber, mesmo não tendo a intenção de construir um tratado filosófico ou teológico sobre a essência divina, é autor de um pensamento singular sobre Deus. Suas reflexões estão intrinsecamente ligadas aos ensinamentos hassídicos que, “iniciado em torno às pregações do Rabi Baal Schem, anuncia um encontro com o divino que está na intimidade mais funda da alma. Se esta força puder se manifestar, então, ele ensinava, revela-se o divino que há em cada homem” (CARVALHO, 2017, p. 234-235). Nesse sentido, não encontramos na filosofia buberiana a proposta de uma forma de pensar que busca se efetivar como uma palavra sobre Deus. Ele não tem a intenção de posicionar-se sobre Deus como um objeto de conhecimento. Sua reflexão caminha na direção de que, por meio do encontro dialógico, nos é possível uma palavra com Deus.

Ao se reportar a Deus, o filósofo de Viena não busca pensá-lo como fizeram os teólogos e uma grande maioria dos filósofos modernos, isto é, como um Deus no qual poderíamos provar a existência a partir do ato reflexivo, descrevendo acerca da sua natureza e de seus atributos. Ao referir-se a Deus como um Tu eterno, Buber busca chamar nossa atenção para compreensão de um Deus a partir do caráter relacional, não buscando, portanto, atribuir a Ele mais um atributo, o qual seria mais uma tentativa ineficaz e inócua de definir a essência divina. O Tu eterno não é uma forma encontrada pelo filósofo para falar de Deus, mas sim de tornar evidente seu aspecto relacional, de afirmar a importância da relação como condição de estarmos ante a sua verdadeira presença. Nesse sentido, o Tu eterno, na filosofia buberiana, reporta-se ao “entre”<sup>34</sup>, espaço ontológico em que podemos compreender a relação essencial entre Deus e o homem como pressuposto da relação inter-humana.

O Tu eterno não é uma realidade em si mesmo. Não há Tu sem que este não esteja intrinsecamente relacionado ao eu. Nesse sentido, ao falar do Tu eterno como uma realidade absoluta, Martin Buber não pretende entendê-lo às margens da relação com o Eu. A condição de absoluto atribuída ao Tu é relativa à sua irreducibilidade ao mundo do Isso. O Tu eterno não prescinde à relação como *locus* de sua manifestação. Isso não quer dizer que Deus –

---

34 Segundo Araújo “O ‘entre’, o ‘intervalo’, segundo Buber, é uma realidade ontológica, lugar onde se revela a palavra proferida pelo ser. A categoria do ‘entre’ não é uma exclusividade da relação Eu-Tu, pois a atitude Eu-Isso, por conveniência ontológica, fundamenta-se no inter e dia-pessoal como meio de conhecer o mundo. O ‘entre’, nesses termos, tanto se presta como *locus* do encontro dialógico com o Outro, como também é sustentáculo da postura epistemológica do Eu. O ‘entre’ caracteriza-se como uma esfera comum aos seres participantes do diálogo ultrapassando o campo de atuação de cada um. A palavra-princípio Eu-Tu, considerada como fundamento da existência humana, alia-se à categoria ontológica do ‘entre’ (*zwischen*) em busca de tornar possível o evento dia-pessoal da relação entre os parceiros” (2014, p.61).

enquanto essência – tenha como condição a realidade do Eu-Tu, mas que essa relação é a forma humana de sua realização. Na forma humana da relação, o Tu necessariamente se converte em Isso. Não obstante, o Tu eterno é o único Tu que não se converte em Isso, assim:

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 (BUBER, 2004, p.125).

O Tu eterno é marcado pela irredutibilidade ao mundo do Isso, mas, mesmo assim, o homem insiste em se colocar frente a Ele buscando reduzi-lo à condição de objeto, esquivando-se de sua Presença incontestada e tentando transformá-la em conteúdo. Para Buber, esse movimento do homem explicita-se a partir de dois aspectos, os quais se encontram interligados. O primeiro é exterior, psíquico, acontece quando buscamos considerar o homem como um ser em si, apartado da história, o segundo, é interior, efetivo, estabelece-se como fenômeno oriundo das religiões, o qual se concretiza na atitude que concorre para recolocar o homem na história.

A pergunta que surge da contradição ontológica e historicamente existente, isto é, entre um Tu que não se converte em Isso e as investidas humanas de transformá-lo em um objeto passível de ser mensurado, quantificado e experienciado, é: uma vez que a presença divina é revelada ao homem através da vida da relação, proporcionando-lhe o pressentimento da eternidade, como Deus é “convertido” em Isso? Na obra “*Eu e Tu*”, podemos encontrar a resposta para tal indagação, notadamente no trecho em que Buber afirma:

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 espaço-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. Originalmente 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, originalmente, 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 (2004, p.126-127).

O pensamento acima traduz a intenção de Buber de nos alertar acerca de dois caminhos trilhados pelo homem para represar Deus à noção de espaço-temporal, a saber: a transformação de Deus em objeto de fé e em objeto de culto, ações que buscam converter o Tu eterno em Isso. Ao passo que Deus é convertido em objeto de fé, o homem faz uso Dele no intento de obter segurança frente à natural imprevisibilidade da vida. Deus transformado em Isso, portanto, é sinônimo de proteção, segurança, supressão das dificuldades, bem como amuleto capaz de realizar os desejos do homem. Conforme Deus é convertido em “objeto de culto”, a prece não mais se expressa como oração viva, o dizer-Tu não mais representa o verdadeiro movimento feito pelo culto, o ato essencial da prece cede lugar à devoção regulamentada. A prece mantém, segundo Buber, uma intrínseca relação com a efetiva resposta (dizer Tu) do homem frente ao mundo, diante do ser. Algumas religiões a entende como um momento de devoção, legitimamente reconhecida pela comunidade de fiéis, porém, que prescinde a resposta dialógica.

A partir do conjunto do pensamento religioso buberiano, podemos tecer severas críticas endereçadas ao homem moderno em relação ao movimento “religioso” assumido. A principal crítica é a de que esse movimento traduz-se como um voltar-se para o mundo do Isso, se estendendo na tentativa de fazer de Deus um meio para realizações de cunhos pessoais. Quase que de forma hegemônica, o homem se reporta ao mundo buscando utilizá-lo ao invés de encontrar-se com ele. Para Buber, como o homem volta-se para o mundo, buscando vê-lo a partir da condição de objeto, de utilização, ele volta-se para Deus de igual maneira. Assim, Buber afirma que “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” (2004, p.122).

O Tu eterno é “convertido” em Isso, não apenas quando é tomado como objeto de fé ou como objeto de culto, mas também como objeto de conhecimento. Quanto à tentativa humana em transformar Deus em objeto de conhecimento, Buber se coloca contrário a essa possibilidade e nos alerta acerca da impossibilidade de conhecer Deus por via do pensamento logicista. Deus não pode ser confinado às aventuras da razão humana cuja finalidade é traduzi-lo à condição de conceito. Segundo Zuben, “não há interesse em saber o que é Deus. Buber tenta mostrar o eterno Tu a quem os homens podem falar e que sentem que Ele lhes fala, em uma relação imediata” (2015, p. 994).

Podemos até levar em consideração a linguagem como forma de falar do Tu eterno, conforme Buber, podemos falar de Deus, porém, esse já não será mais Ele, mas sim, um objeto de análise, um Isso, um objeto da teologia. As expressões “religiosas” que buscam se ocupar acerca do que Deus é, em um clara intenção de falar Dele na forma de uma linguagem descritiva, através dos seus atributos/qualidades, ao invés de falar com Ele, concorrem para torná-lo irreal, assim como uma grande parte representativa do pensamento filosófico.

Segundo Buber, esse movimento do homem, no qual busca inserir o Tu eterno no mundo do Isso, é natural de sua essência. É da natureza humana a alternância entre relação e relacionamento. A essência divina não conhece o mundo do relacionamento, Deus é pura relação. Assim, afirma Buber, “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” (2004, p.117). Diferentemente do Tu eterno, o Tu humano está, após cada término da relação, condenado a se tornar um Isso, condenado a confinar-se na crisálida do Isso, em que aguarda em estado de latência um novo momento de atualização.

Embora o mundo da relação seja o caminho que nos conduz à presença do Tu eterno e todas as esferas<sup>35</sup> são incluídas nele, Ele, enquanto ser absoluto, não está incluído em nenhuma. Sua presença no mundo independe do fenômeno da relação vivida pelos homens, embora estes só a percebe quando se dispõem à vida da relação. Cada esfera, a sua forma própria, pode revelar-nos a presença do Tu eterno. No entanto, para Buber, uma se destaca: a vida com os homens. Assim, “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

---

35 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, na qual a relação toma forma de linguagem. A terceira é a vida com os seres espirituais, em que a relação, embora sem linguagem, gera 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 (cf. BUBER, 2004, p.118-119).

resposta de Deus tudo, o todo se revela como uma linguagem” (2004, p.120). No desenrolar da linguagem, pondera Zuben, “E onde o Eu e o Tu estão na lealdade e na reciprocidade do diálogo; estão realmente inseridos na dualidade ação-paixão; são contempladores e contemplados, amantes e amados. Esse ‘grande portal’ engloba, em sua moldura, os dois portões laterais” (2015, p. 959).

Cada relação com o Tu individualizado é um caminho para o homem se fazer presente à presença divina. Cada encontro de ser a ser é uma esteira para o encontro supremo, para o encontro com Deus como Tu eterno. Na presente relação, a presença divina é atualizada no mundo reavivando no homem o desejo de transcendência. É por meio das experiências dialógicas humanas e da existência relacional entre o homem e os demais entes que compõem o mundo, que se revela a transcendência de Deus. É nesse sentido que Zuben afirma que “A transcendência de Deus para Buber só pode ser vivida no cotidiano da existência, no seio de uma relação dialógica” (2015, p. 965).

Deus, ao contrário do que propõe alguns filósofos e teólogos interlocutores de Buber, não se apresenta como um ser abstrato, passível de ser acessado pela via do intelecto. Ele não se revela na medida de nossa capacidade de abstração sobre o ser, mas “reaparece” nas entranhas das experiências concretas. A experiência de Deus se dá no desenrolar antropológico da relação dialógica que os homens têm com a natureza e os seus semelhantes, isto é, com os demais homens. A presente afirmação sintetiza a visão hassídica de Deus cuja interlocução com o mundo humano é *locus* de sua manifestação.

Essa relação não simboliza uma passagem, como na maioria das vezes fazemos ao passar pela vida de alguém (um ele ou ela qualquer) e não nos afetarmos nem afetarmos, sobretudo porque o verdadeiro encontro não desabrochou. Essa relação, na qual Buber chama de pura, é um evento (*Geschehen*) que deixa marcas profundas. A relação Eu-Tu eterno, portanto, não acontece como um conteúdo, mas como uma presença que imprime força. Tal força se efetiva como revelação que convoca o homem à missão. A força que provém da presença divina se apresenta como palavra que é dirigida ao homem, requerendo deste uma resposta. A forma pela qual o homem é chamado, a cada dia e em cada ação particular, a corresponder à relação com Deus, isto é, em uma atitude de resposta ao chamado (afirmação incondicional da alteridade), possibilita atualizar o divino no mundo.

Assim, é missão do homem “restaurar” a imagem divina por meio da palavra portadora de ser. O movimento a ser assumido deve objetivar o que Buber chama de continuidade, a saber: “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” (2004, p.127). O Tu eterno, em sua característica de ser absoluto, isto é, único Tu que não pode se tornar um Isso, ao simbolizar o aspecto relacional de Deus, inscreve-se no mundo humano como presença. A forma pela qual o homem se coloca ante a presença do Tu absoluto pode abrir uma fenda na barreira que se ergueu entre ele e Deus (eclipse) e, sendo assim, descortinar o sagrado do “seu silêncio”.

#### 4 A METÁFORA DO GOLEM E O CRESCIMENTO PROGRESSIVO DO MUNDO DO ISSO

A história da humanidade é marcada pela liberdade da ação humana, que emprega no mundo símbolos e sentidos que lhe são próprios e que são responsáveis por, juntamente com o mundo enquanto uma realidade ontológica, delinear a relação homem, mundo e transcendência. As transformações econômicas, históricas, culturais e tecnocientíficas, entendidas não como fenômenos individuais que se somam à existência humana, mas como acontecimentos intrínsecos que a delineiam, inscrevem-se como lentes interpretativas acerca do crescimento progressivo do mundo visto como um sistema de coordenadas, visto como mundo do Isso.

Segundo Cromberg, “tanto a história do gênero humano e das civilizações quanto a história do indivíduo manifestam um crescimento progressivo do mundo do Isso” (2005, p.91). A ampliação do mundo do Isso é fruto da postura existencial humana de experimentar e utilizar o mundo, ação que faz com que o homem o veja, preponderantemente, como uma soma de suas partes. Ocorre que, à medida que aumenta a atitude humana de experimentação e utilização do mundo, o homem se distancia da presença divina e passa a perceber-se diante de um mundo esvaziado do transcendente. O aparente esvaziamento está relacionado às novas formas de vidas da humanidade, as quais, ao longo da história, vêm cada vez mais se afirmando como hegemônicas. Buber reconhece a situação atual, porém, não soma forças à afirmação proferida por Nietzsche: Deus está morto.

Sidekum, ao mesmo tempo que afirma sobre a impossibilidade de encontrar Deus a partir da inserção nessas novas formas de vida, nos apresenta o caminho proposto pela filosofia buberiana para reencontrá-lo. Assim, nos ensina que:

Como nos dias atuais vivemos a morte de Deus, sua presença não faz parte da cultura de massa, de tecnificação total, do materialismo, e do coletivismo egoísta. Buber procura dar, novamente, uma possibilidade de dialogar com Deus. Assim, temos a reflexão sobre o significado da palavra, o seu sentido na existência humana, o sentido e a tarefa que a própria história reserva a este mundo do homem possibilitaram a realização da relação absoluta. A linguagem é o meio essencial entre o homem e Deus. A linguagem do homem com o Absoluto não é, mas ela acontece (1979, p.78).

A palavra é sem sombra de dúvida a preocupação por excelência da filosofia de Buber. Compreendê-la, na história do desenvolvimento humano, foi um esforço hercúleo. No enfrentamento da questão, Buber percebe que a força da relação vem diminuindo em relação a do relacionamento. Esse notório fenômeno é, a nosso ver, um importante marco interpretativo

para melhor compreendermos o possível desaparecimento de Deus. Assim, o crescimento progressivo do mundo do Isso é percebido em nossos estudos como um movimento existencial do homem que concorre para silenciar Deus no mundo enquanto palavra portadora de ser. As ações que expressam o movimento humano na direção do reconhecimento e do não reconhecimento da transcendência na imanência do mundo são expressas por meio de duas atitudes existenciais do homem, as quais delineiam o modo pelo qual o homem efetiva-se enquanto ser no mundo, Tu e Isso.

A dualidade do ser (Tu e Isso) marca a vida da relação, nenhum homem é definido por uma parte em detrimento da outra. Tu e Isso são atitudes vitais à existência humana, não sendo dois estados de ser, mas dois modos de ser como humano. Homem algum é totalmente pessoa ou totalmente egótico, isso porque não há uma permanente definição de ambas as partes que o compõe. Tu e Isso representam a alternância da ação humana frente o mundo e diante do ser. Considerado como a grande melancolia de nosso destino, o Tu está condenado a transformar-se em Isso. Para tanto, Buber afirma que “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” (2004, p. 38). É inevitável a desatualização do Tu e a “atualização” do Isso, e vice-versa. Em meio a esta constante mudança de abordar o mundo, de nos efetivarmos como ser, é natural a atitude de tenta efetivar um objeto como presença.

Há uma satisfação humana por se refugiar no mundo do Isso, a qual se manifesta pelo desejo de segurança, de quantificação, de classificação, enfim, de conhecimento da realidade de forma objetiva. O mundo do Tu, o qual somente pode ser vivido como presença, é marcado pela instabilidade, desconfiança, imprevisibilidade; pois sempre se revela de um modo diferente, não sendo possível retê-lo dentro de um tempo-espaco organizado pela nossa capacidade de lembrança. No cenário atual de um desenvolvimento científico e tecnológico sem precedente, parece que viver sob tais marcas existenciais tornou-se um desafio heroico. Reconhecemos tais marcas existenciais no pensamento de Buber como um postulado da existência, sem as quais não era possível o homem atualizar-se e, por conseguinte, perceber a atualidade da presença divina.

O movimento humano de experimentação e utilização do mundo acentua o afastamento da presença originária do Tu. O homem vê-se ante a ilusão de que domina o mundo no qual, mediante a força humana de atuação que lhe é própria, transformou em objeto. A cada movimento humano que concorre para o crescimento do mundo do Isso, diminui o campo de atuação do protagonismo do homem na composição e na afirmação da vida da relação. O “total” posicionar-se perante o mundo a partir do Isso, compromete a

possibilidade de vida em um mundo essencialmente humano. Assim, percebemos que a hipertrofia do mundo do Isso é um problema para que o homem efetive-se como ser de relação e, conseqüentemente, reconheça a presença incontestada de Deus como Tu eterno.

Com o crescimento do mundo do Isso, avizinha-se a dominação do mundo humano e a transformação do sujeito criador em criatura de sua criação. O Eu que surge do ato de pronunciar Isso é tomado pela ilusão de uma existência independente, não relacional. Percebendo-se como tal, pensa ser o fundamento de si mesmo, sendo os demais entes do mundo, a seu olhar, apenas objetos que utiliza em proveito próprio.

O pensamento de Martin Buber nos apresenta à luz da tradição hassídica, notadamente por meio de uma lenda judaica, “a lenda do Golem”, elementos interpretativos que corroboram para compreendermos a desvinculação do Isso como uma atitude vital da natureza humana e sua insurgência como um ser independente. Tal lenda, no decorrer da história, foi interpretada de diferentes formas. Buber busca interpretá-la à luz da contribuição do hassidismo. Nesta, temos que o Golem tem a forma de um homem que é criado por místicos, os quais o fazem tomando como elemento de construção a argila. A colocação de nomes divinos, o uso de técnicas cabalísticas e a meditação, são elementos ritualísticos de sua feitura. Segundo Scholem, “a criação de um Golem confirma, de certa forma, o poder produtivo e criativo do homem. Ele repete, embora em uma pequena escala, a obra da criação” (1994, p. 92).

Pensamos ser a imagem do Golem, bem como o proceder humano no intento de sua feitura, elementos que representam o mundo do Isso e nos alertam para o perigo de seu crescimento progressivo. Esse crescimento, a nosso ver, concorre para promover uma surdez acerca da palavra que nos é proferida como presença originária. O relato da lenda – o qual Buber assume como elemento interpretativo que nos ajuda melhor compreender o perigo do crescimento do mundo do Isso – é o de Christoph Arnold. O presente relato corrobora na reconstrução imagética do Golem, bem como do nosso imaginário social vigente:

Depois de recitar certas preces e observar certos dias de jejum, fazem eles de barro a figura de um homem, e depois de pronunciarem sobre ela o *shem hameforasch* [nome de Deus], a figura adquire vida. E embora a imagem em si não saiba falar, ela entende e obedece; entre os judeus poloneses ela executa toda a espécie de serviços caseiros, mas não lhe é permitido deixar a casa. Sobre a testa da imagem, escrevem: (*emet*), isto é, verdade. Mas uma imagem desse tipo cresce dia a dia; conquanto muito pequena no começo, acaba ficando maior do que todas as outras pessoas da casa. A fim de tirar-lhe a força, que por fim se torna uma ameaça para todos dentro da casa, eles apagam rapidamente a letra (*alef*) da palavra (*emet*) sobre a testa, ficando apenas a palavra (*met*), que significa morto. Feito isto, o Golem desmorona e

dissolve-se no barro ou lodo que fora antes [...]. Dizem que um *baal schem*, na Polônia, chamado Rabi Elias, fez um golem que ficou tão alto que o rabi não conseguia mais alcançar a testa dele para apagar a letra (*alef*). Pensou então num ardil, isto é, que o golem, sendo seu criado, devia tirar-lhe as botas, supondo que, tão logo o golem se abaixasse, apagaria rapidamente a letra. E assim aconteceu, mas quando o golem se desfez em barro, todo o seu peso caiu em cima do rabi, que estava sentado num banco, e o esmagou (SCHOLEM, 1978, p. 236 *apud* CROMBERG, 2005, p. 92-93).

O relato acima nos apresenta, a partir da figura do Golem, elementos simbólicos bastante peculiares à compreensão conceitual sobre o mundo do Isso, notadamente quando vemos o estado de crescimento e dominação da vida da relação no mundo contemporâneo. Sob a premissa de deter a verdade, a ciência é alçada como valor absoluto, “destituindo” Deus da posição que Lhe compete. O Golem é chamado à vida por meio de um encontro real (Eu-Tu) entre o homem e Deus. Esse acontecimento se dá em meio à recitação de preces e de alguns dias de jejum diante da presença divina. O Isso surge a partir do encontro, do face a face. Nesse sentido, o Golem é trazido à vida a partir de um momentâneo deslocamento da vida da relação, sendo, portanto, fruto de um movimento posterior do homem, isto é, de seu movimento existencial secundário, do ato de pronunciar Isso. Com a criação do Golem, a vida nos é apresentada como o oposto da relação, a utilização. Ele é criado no intento de atender a fins práticos, isto é, para fins de utilidade doméstica.

O relato apresenta uma proibição que é dirigida ao Golem: “Não lhe é permitido deixar a casa”, ou seja, ele não pode se afastar demais da presença do seu criador, da presença do Eu. Assim somos nós, não podemos nos afastar da vida, da relação de forma total, sob a condição de nos arriscarmos a não mais a atualizarmos e, por conseguinte, vivermos perenemente em um mundo da opacidade dos objetos, presos em um tempo e em um espaço eminentemente cronológico, esvaziado de sentido ontológico. Afastar-se completamente da vida da relação possibilita a equivocada percepção da não presença de Deus no mundo humano, fato que nos permite anunciar que Ele está morto.

O crescimento diário do Golem, ao ponto de ficar “maior do que todas as outras pessoas da casa”, representa o grande perigo que vivemos nos tempos atuais. A vida humana vem sendo afetada abruptamente pelo crescimento progressivo do mundo do Isso, pelo movimento desenfreado de utilização e manipulação, o que vem nos afastando peremptoriamente da vida da relação e, por conseguinte, da presença de Deus. O posicionar-se ante o mundo, sob a orientação exclusivamente técnica como única via de relação, compromete o acesso a este como uma realidade que se caracteriza pela presença originária do Tu.

Sabemos que a técnica é um modo de proceder que é próprio do homem e, portanto, ao efetivá-la ele visa construir um ambiente artificial para viver. Zuben, ao refletir sobre os mitos de Prometeu e Adão, constata que as ações de ambos perante a divindade são ações de desobediência, mas também simbolizam o marco da humanidade a partir da construção de um mundo humano, isto é, cultural. Zuben afirma que:

A técnica é o símbolo da transgressão de uma ordem que está na aurora da cultura humana, da criação de um mundo humano. Pelo domínio do conhecimento o homem se instaura como humano ou ser criador de cultura, tendo já na sua gênese uma ruptura. O mito de Prometeu, como, aliás, o mito adâmico, nos mostra, penso eu, que o homem se instaura como humano em consequência de uma transgressão, uma passar das bordas de um espaço primitivo, o paraíso, e um postar-se por conta própria, com suas habilidades e capacidades para fundar algo novo (no caso adâmico, o trabalho com o suor do seu rosto, no de Prometeu, o castigo físico e, aos humanos, o sentimento de dor, da morte e outros males), humano, cultural, instituído autonomamente. O conhecimento, o saber e a técnica estão presentes na aurora do mundo humano como marcos de uma transgressão, alimentada pela *hybris* (2006, p.35).

A *hybris* (termo grego que significa “tudo que passa da medida”), em nosso estudo, deve ser entendida como sinônimo do fenômeno histórico e cultural da relação homem/natureza no mundo moderno e contemporâneo. Pensamos que a transgressão alimentada pela *hybris* chega ao ápice de sua realização pelas mãos da ação desmedida das tecnociências cujo principal objetivo é transformar o mundo natural, extinguir a originalidade da relação homem-Mundo. É preciso servir-se da técnica como uma maneira de viver. Ela também faz parte de nossa característica enquanto humanos. No entanto, é um equívoco percebê-la como única maneira de estabelecermos contato com o mundo e com os seres que nele habita. É preciso não servi-la, mas servir-se dela para não condenar toda a existência à artificialidade produzida. É preciso, portanto, não se tornar subserviente sob o perigo de não mais a controlar, passando de criador à criatura.

Enquanto pequeno, antes de ficar maior do que todas as outras pessoas da casa, o homem pode estabelecer um controle sobre o Golem, podendo “apagar a letra *alef* sobre a testa”. Esse momento da narrativa nos alerta para o perigo do afastamento prolongado da vida da relação. A desvinculação da vida da relação, por um longo espaço de tempo, pode possibilitar um desvio perene de nossa caminhada existencial, inviabilizando a atualização de nossa essência, inviabilizando um novo ato de pronunciar o Tu.

Do mesmo modo, prossegue o relato, caso o Golem tenha ficado muito grande ao ponto de superar a altura do homem, seu criador, quando esse homem tenta desfazê-lo, apagando o *alef* de sua frente, o Golem se desfaz em barro e cai em cima do homem com todo

o seu peso. Igualmente, é o mundo do Isso, quando ele pendura por muito tempo sendo cultivado pelo homem, sem que este se dê conta do seu crescimento e, assim, do seu afastamento prolongado da vida da relação, esse mundo passa a adquirir vida própria e esmaga o homem que o criou. Pensamos que o presente mito nos fornece elementos para interpretar o momento presente, momento em que vivemos sob o domínio desenfreado do paradigma tecnocientífico, que se inscreve no mundo da cultura não só propiciando desenvolvimento científico, mas também um esvaziamento das marcas do transcendente.

A problemática existencial que se apresenta, a nosso ver, está posta no pensamento de Scholem: “O Golem, em vez de ser uma experiência espiritual do homem, tornou-se um servidor técnico das necessidades humanas, controlado por seu criador num equilíbrio frágil e precário” (1994, p. 94). Ao invés de sua criação ser um momento de experiência espiritual, ela toma um sentido contrário e torna-se uma experiência de utilização e de supressão das necessidades humanas.

A criação do Golem, nesse sentido, representa a autonomia do Isso, o domínio de uma forma vida sobre a outra, que se expressa pela utilização e experiência objetificante da realidade e, conseqüentemente, em seu estado mais elevado, a morte do domínio da Presença. Quando a vida é tomada e finalizada pelo Isso, já não reconhecemos a presença que está diante de nós. “Precisamos” proclamar que Ela já não mais existe e, portanto, que está morta. Nesse sentido, segundo Cromberg, “o próprio Golem ensina e mostra a seus criadores que, ao criá-lo, acabarão por matar Deus” (2005, p.94).

A inclinação humana à objetificação (ao mundo do Isso) não é um mal em si. Enquanto essa inclinação estiver subordinada à presença, não há mal qualquer. O perigo que o Golem passa a representar apresenta-se quando ele se desliga da relação real (Eu-Tu) com o seu criador e insurge-se contra ele, como se sua vida não tivesse brotado de um momento de abstração quando estava na relação, quando estava no face a face. A vontade de utilização e dominação, vontades essencialmente humana, representadas no relato pela atribuição que fora dada ao Golem após ser chamado à vida: “executar toda a espécie de serviços caseiros”. Nesse dado momento, representa a ruptura com o mundo da presença, consagrando-o ao ocaso.

Com o aumento progressivo da autonomia do Golem em relação ao seu criador, isto é, com a autonomia do Isso sobre a vida da relação, em um movimento que busca extinguir a vontade humana de atualização, consagrando o tempo cronológico ao invés da presença originária, a ação humana concorre para tornar Deus inaudível e invisível. O movimento do homem em direção a solidificar o mundo do Isso em detrimento da atualização da palavra, do

ato de pronunciar Tu, concorre para aprisionar Deus (a palavra) ao mundo do Isso. Ante a indisposição para a vida da relação, ante a consagração de um mundo dominado pela vontade de utilização, só resta ao homem declarar: “Deus está morto”.

#### 4.1 A PALAVRA PRISIONEIRA AO MUNDO DO ISSO E A RESPONSABILIDADE DO HOMEM ANTE O ENCARCERAMENTO

Buber não compreende o homem como um indivíduo, como um sujeito solitário enclausurado no mundo, sem ser possível congregar-se à relação. Segundo o pensador vienense, o homem é possibilidade de abertura. Não compreendendo o homem como uma questão terminada, como um ser fechado em si mesmo, Buber o reconhece como alguém que esta em constante relação. Acredita ser importante que permaneçamos como seres abertos às diversas relações, com o mundo e com as pessoas, sem que busquemos sobrepor às formas conceituais, que fazemos uso quando nos deparamos com um objeto qualquer, à relação. Não se pode querer ser homem submergindo no imperialismo do mundo do Isso, de igual forma, não se pode encontrar Deus. Sob o imperialismo do mundo do Isso, nos encontramos diante de uma barreira que interdita a atualidade da palavra.

Reconhecemos a necessidade, em nível epistemológico, de podermos conceituar as coisas. Caso não as conceituássemos, viveríamos um constante desassossego quanto aos seus significados e suas utilidades. Em contra partida, reconhecemos também a impossibilidade de pautar toda a existência a partir da dinâmica assumida no tratar com os objetos. É preciso ter ciência de que essa dinâmica não pode se estender por um tempo maior do que o necessário, sob o prejuízo de não realização plena do humano, bem como da não atualidade da presença. Assim, para Sidekum,

sem dúvida, porém, alguém que se contenta, no mundo das coisas, em experienciá-las e utilizá-las, erigiu um anexo e uma superestrutura de ideias, nas quais encontra um refúgio e uma tranquilidade, diante da tentação do nada. Deposita, na soleira, a vestimenta da quotidianidade medíocre, envolve-se em linho puro e reconfortante na contemplação do ente originário, no qual sua vida não terá parte alguma (1979, p.65).

O pensamento acima é a expressão de uma humanidade forjada na redutibilidade ao mundo do Isso. Decorrem dessa fatídica realidade problemas variados, que são sintetizados na relação Homem-Deus-Mundo. Buber, atento às transformações ocorridas no âmbito do existir humano e do mundo como um todo, buscou, com a escrita de suas obras, mergulhar profundamente na seara da problemática existencial (inter-humana, social e religiosa) e

epistemológica, no intento de diagnosticar e propor uma saída para cotidianidade medíocre que fez com que o homem, por vezes, não reconhecesse mais Deus como um ser presente no mundo humano.

Nossa época se caracteriza por um eclipse de Deus, sentença que expressa o pensamento religioso de Martin Buber. Sua principal preocupação voltava-se para o esclarecimento do diálogo com Deus na medida em que vislumbra torná-lo novamente possível para o homem contemporâneo. Esforça-se por “restaurar”, no mundo, a presença do transcendente. Para tanto, ao interpretarmos seu pensamento antropofilosófico e religioso, chegamos à conclusão de que se faz necessário que o homem tome consciência de seu papel, tanto no que fez Deus se “ausentar” do mundo humano como na transformação do caminho para o seu efetivo retorno. Nesse sentido, a reflexão sobre a palavra portadora de ser, enfatizando-a como primado ontológico no desabrochar da existência humana, bem como o sentido e a tarefa que a própria história reserva a este mundo do homem, desenha o clima no qual o absoluto vem se tornar evidente no tempo presente, novamente.

O pensamento religioso buberiano nos fornece feixes que iluminam o caminho do homem na direção da “restauração” da presença de Deus. Como condição de possibilidade de se pensar a relação absoluta, exigisse a relação com o Tu eterno. Essa relação, de acordo com Zuben, “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” (2003, p.102). A relação com o semelhante erige a relação com Deus como Tu eterno.

Em seu *post-scriptum*, Buber afirma que a palavra divina nos é endereçada por meio dos acontecimentos da vida humana, a partir dos quais nos fala ao mesmo tempo que exige de nós uma resposta, a saber: “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” (2004, p.140). Logo, recusar-se a assumir a parte que nos cabe frente aos acontecimentos da vida é recusar o Deus que se revela como uma fissura no mundo humano por meio da relação.

Ao tematizar sobre a palavra como dimensão ontológica, Buber acredita que ela é o sustentáculo da relação entre o eu e o tu. Compreendida como instauradora da existência humana, a palavra é carregada de sentido do sagrado e tida como fundamento axial por meio do qual Deus se atualiza no mundo humano. Quando presa à lógica espaço-temporal, à malha do tempo cronológico, a palavra coisifica-se passando a ser encontrada sob o domínio do Isso. Sob o aspecto imperialista do mundo do Isso, o Tu eterno permanece enclausurado,

escondido. Importa alertar para compreender essa permanência como um movimento existencial do homem, não de Deus. Este, devido à condição que lhe é essencial, goza de uma presença atemporal.

Com o crescimento do mundo do Isso, mundo marcado pela experiência e utilização, cresce o movimento humano em direção ao isolamento perante a vida da relação. Isolado em seu ego ao posicionar-se frente ao mundo como um sujeito de experiência, o ser humano interrompe o ciclo natural de comunicação com o Tu, o qual, conforme Buber, caracteriza-se como um movimento verdadeiramente humano em direção ao reconhecimento de si como Eu, como pessoa. Ao interromper o ciclo da comunicação, interrompe-se também a via de acesso da manifestação de Deus como diálogo.

Ante a interrupção comunicativa com o Tu e, concomitantemente, encontrando-se sozinho, circunscrito em seu próprio ego como um ser que se basta a si mesmo, o homem, passa a se desobrigar da responsabilidade de atualização da palavra. O fenômeno da não atualização é a marca do cenário ocidental no mundo hodierno, o qual lança luzes à compreensão de um mundo desdivinizado. A ausência da palavra é a ausência de Deus, pois é por meio dela que Ele se deixa ser tocado pelo homem. Ademais, no ato de proferir a palavra, ao homem é concedido participa como protagonista do ato de criação que floresce no seio do mundo, sendo a relação o caminho mais curto, não só do protagonismo no ato criador, como também do encontro com o verdadeiro eu.

“No princípio é a relação”, afirma Buber (cf. 2004, p. 63). A sentença expressa uma anterioridade do Tu em relação ao Eu. Nos ensinamentos de Buber, “o Eu está incluído no evento primordial da relação, através da exclusividade desse evento” (2004, p. 66). Enquanto se encontra incluído, o Eu não tem conhecimento da dualidade do mundo. Sendo a dualidade um movimento natural a ser percorrido pelo eu em direção ao conhecimento de si.

A grande problemática posta por Buber, é que, após o conhecimento de si como Eu, fruto da decomposição da palavra-princípio Eu-Tu, ao homem torna-se possível o conhecimento da outra palavra-princípio, Eu-Isso. Segundo o Filósofo, o problema não está no conhecimento da dualidade, por se tratar de um percurso natural a ser percorrido pelo humano, mas na atitude de pautar toda a vida sob o imperativo do Isso, como se ele fosse a matriz da existência humana. Uma vida consagrada ao Isso padece da necessidade de atualidade por perceber o outro apenas como uma parcialidade, como um simples ele ou ela, quantificável e adjetivável.

Para Buber, a experiência que o Eu faz ao pronunciar Isso é centrada na experiência do Eu egocêntrico, e “este fato é um modo pelo qual o corpo do homem, como portador de suas

sensações se distingue de seu meio ambiente” (2004, p. 66). Ao se perceber em evidência e se tornar existente em sua separação, o homem passa pelo processo de diluição de si e se funcionaliza, descobrindo sua egoidade: eis o primeiro movimento do Eu na conquista do ato consciente. Assim, ao distanciar-se do evento da relação e se perceber como portador de suas sensações, o Eu passa a perceber os demais entes (o meio ambiente) como objeto, não mais como parceiro na relação, não mais como uma alteridade, que, ao mesmo tempo que lhe confronta, se oferece gratuitamente como caminho a ser percorrido em prol de sua realização existencial.

Tomado pela roupagem do eu separado, notadamente como se esse fosse o único movimento da existência a ser percorrido, o homem percebe-se como um ser sozinho, isolado em um mundo que não lhe fala mais nada, onde a palavra foi subtraída. O reconhecimento de si, nesses termos, dá-se por meio da forma pela qual ele se relaciona com os demais entes ao seu redor, isto é, como um Isso. Ao chamar os demais seres de Isso, o homem escolhe efetivar a palavra não-dialogal, fazendo o movimento de não aproximação do outro, isolando-se em seu ego. Na medida em que não se permiti fecundar o eu a partir do movimento da comunhão, o eu degenera-se em Isso.

Não obstante, quando o Tu é pronunciado “então descobre que nunca esteve sozinho, mas já vivia abraçado por Deus e chamado de ‘tu’, antes mesmo de ter pronunciado seu ‘eu’ a si mesmo. Na verdade, essa capacidade de dizer ‘eu’ para si mesmo está alicerçada na relação que o Eterno estabeleceu com o homem” (OYAKAWA, 2010, p.11). Assim, o movimento do homem em direção contrária à palavra comunicativa se dá por meio do não reconhecimento de si como ser de relação. Ao passo que o Eu esquivava-se da relação com o Tu ele concorre para erguer os muros que “encarceram” a palavra. Deus, quando muito, “torna-se” uma ideia, um valor mais elevado, um objeto da subjetividade.

A força da palavra é, para Buber, a origem da descoberta do Eu do homem. Ao mesmo tempo que ela é antecedência ela o possibilita transcender, livrando-o da condição de um eu egótico. O homem moderno, conforme Buber, encontra-se deslumbrado pela projeção de sua autoimagem no mundo do Isso, alienando-se a partir das posturas atitudinais de experiência e utilização diante dos entes e do mundo. Em sua filosofia do diálogo, a palavra, enquanto estruturante do diálogo inter-humano, se encontra prisioneira à lógica produtivista e tecnocientífica do mundo ocidental moderno.

Há uma crescente tentativa da cultura moderna ocidental em submeter a palavra à métrica da emergente racionalidade científica. Busca-se aferir a realidade divina a partir das “práticas religiosas” que visam transformar a divindade em amuleto realizador de milagres,

bem como das construções sociais que se dão em meio a ganhos pessoais e conveniências classistas. Ambas, a nosso ver, desconhecem a transcendência que se apresenta como palavra que nos é dirigida através da vida da relação. A relação é, para Buber, *locus* originário da substancialidade da palavra.

Quanto à origem da substancialidade da palavra, Buber diz que “a palavra nasce substancialmente, vez após vez, entre homens que, nas suas profundidades, são captados e abertos pela dinâmica de um elementar estar-juntos” (2007a, p.155). O pensamento em questão, não só lança luzes à possibilidade de restauração da palavra enquanto um fenômeno que se consubstancializa na relação, como também nos esclarece acerca de que condição ela se torna efetiva no mundo humano, isto é, a partir da predisposição dos homens pela concretização do evento de estar juntos, ou seja, envolvidos no fluxo natural do face a face, do dar e do receber. Somente quando estamos envolvidos, em uma relação de face a face, restauramos Deus como uma realidade presente no mundo humano.

A filosofia do diálogo de Martin Buber não compreende a palavra como um dado metodologicamente decifrável à luz de um léxico gramatical, como fruto de uma construção social, muito menos como uma representação do sujeito de conhecimento. Em sua filosofia dialógica, a palavra nos é apresentada como revelação da presença divina ao homem nos acontecimentos diários. Na palavra, o homem vê-se perante a transcendência que se faz imanente por meio da relação Eu-Tu<sup>36</sup>. Em sua obra “*Do Diálogo e do Dialógico*”, Buber a reconhece como palavra de Deus que nos é apresentada como presença no seio da criação, sendo que:

A palavra verdadeiramente dirigida por Deus envia o homem ao espaço da linguagem vivida, onde as vozes das criaturas passam uma perto da outra e, tateando, conseguem alcançar, precisamente no desencontro, o seu parceiro eterno [...]. Cada hora concreta, com o seu conteúdo do mundo e do destino, designada a cada pessoa, é linguagem para a atenção despertada. Para aquele que está atento; pois não é preciso mais do que isto para iniciar a leitura dos signos que nos são dados (2007a, p. 48-49).

O pensamento acima, ao mesmo tempo que nos apresenta o sentido existencial da palavra, busca evocar a atenção do homem para perceber o sentido que se encontra na eminência de ser desvendado. Enquanto o homem assume a poção do mundo que lhe é ofertada, respondendo a cada hora concreta dizendo-lhe Tu, ele atualiza o sentido existencial

---

<sup>36</sup> “A revolução buberiana, se aqui couber este termo, 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 dessa absoluta alteridade e da absoluta presença na esfera do encontro com o Tu eterno tem seu correspondente no sentido da independência e da revelação na esfera humana” (ZUBEN, 2003, p.102).

da palavra. Na atualização existencial da palavra, Deus irrompe o tempo cronológico e se apresenta “novamente” como presença absoluta.

A transformação tecnocientífica, enquanto um *modus operandi* no mundo humano, é um o fenômeno histórico-cultural no qual acreditamos ter contribuído profundamente na transformação moderna ocidental do sentido existencial da palavra. Conforme o homem funcionaliza a relação que mantém com os entes e com o mundo, concomitantemente ele funcionaliza a palavra. Como desfecho de priorizar a objetividade e a matematização como formas de se dirigir ao mundo e aos demais seres, deflagra-se um crescente processo de desontologização.

Circunscrita em um tempo cronológico e homogeneizado transformado pela ciência moderna, a palavra se encontra “ameaçada” pela ação humana, que concorre para aprisioná-la à causalidade ininterrupta do mundo do Isso. Ante o emergente fenômeno moderno de transformação da palavra, Buber acredita ser possível um movimento contrário capaz de restaurar a palavra no mundo. De tal modo, ele vislumbra essa possibilidade a partir de um novo posicionar-se da humanidade. É preciso que o homem volte a olhar para o outro que está em sua frente com desejo interior que lhe é essencial, com o desejo de congrega-se.

Na restauração da palavra, Buber vê a possibilidade humana de, novamente, encontrar-se na presença de Deus. Oyakawa, ao interpretar o pensamento buberiano sobre o sentido existencial da palavra, afirma que “a palavra, na filosofia dialógica de Buber, proporciona ao homem um conhecimento direto, presencial de Deus. Ela é o desvendar pelo qual o ser humano encontra, nos acontecimentos rotineiros de sua existência, a hierofania de um encontro genuíno” (2010, p.148).

A palavra, notadamente na órbita desontologizante do Isso, inaugura um movimento existencial contrário, inviabilizando o encontro genuíno. O falar com Deus transforma-se em falar de Deus. Neste sentido, Oyakawa diz que:

No mundo do Isso, ao contrário, o conhecimento de Deus passa a ser feito por abstrações teóricas, passa a ser motivo de processos infundáveis de racionalização e está ligado à experiência e à utilidade humana. Nesse mundo, a palavra é prisioneira do homem em sua tentativa de tornar-se ele próprio o centro de qualquer conhecimento possível (2010, p.149).

O processo científico moderno, responsável por arar o solo para a radicalização da subjetividade traduzida pela máxima de Protágoras “o homem é a medida de todas as coisas”, possibilitou o crescimento desenfreado do mundo do Isso, o que fez o homem não mais reconhecer a presença de Deus que habita na palavra que nos é dirigida no mundo. Este homem, ao posicionar-se diante da existência divina a condiciona à objetividade do mundo do

Isso, antepondo-lhe como barreira um olhar quantificador e matematizante, lentes que expressam o olhar metodológico com o qual a ciência aproximou-se do mundo humano.

Em contraste com o *modus operandi* do método tecnocientífico de abordar o mundo, o qual se inscreveu como novo paradigma e que modificou a forma do homem de compreensão da realidade, o pensamento buberiano caracteriza-se por ser um verdadeiro invólucro existencial cuja relação com o outro se materializa no ato de dizer Tu. A relação enquanto condição essencial da existência do homem, para Buber, finaliza a profunda e indeclinável fé que ele tem no humano.

A filosofia buberiana não pauta as discussões sobre a relação Homem-Deus-Mundo no campo de conhecimento científico, como fizeram uma grande parte das filosofias modernas da consciência, que, à luz de uma razão encarcerada na sua própria metodologia de compreensão da realidade, forneceram uma lente solipsista. A tentativa de refletir a realidade sem estar visceralmente imerso nela, a nosso ver, concorre para produzir um olhar idealizado que caminha a passos largos para solidificar a fatalidade do mundo do Isso, e, por conseguinte, o não reconhecimento de Deus como um parceiro no diálogo.

O pensamento buberiano expressa a antítese dessa fatalidade. Busca propor-se como um caminho de renovação da palavra perante a colonização do paradigma tecnocientífico sobre o mundo humano. Apresenta a presença do Tu como um acontecimento desestabilizador da hegemonia procedimental tecnocientífica. Segundo o Filósofo de Viena, ao renovar o Tu como presença, irrompemos a rigidez de quaisquer sistemas, sejam eles científicos, políticos, econômicos, religiosos. Para tanto, faz-se necessário desvelar a palavra que fora encoberta e, por algum momento, tornou-se inaudível. No processo de desvendar a palavra, subjaz o homem estar atento à presença que se revela a cada momento e a cada circunstância cotidiana, respondendo-a prontamente com a totalidade do ser.

Temos no pensamento buberiano o reconhecimento da igualdade entre as palavras, as que nos são dirigidas e as respostas que são faladas, ambas, fazem parte da linguagem intraduzível da ação e da omissão. Ainda, uma pode assumir o comportamento da outra, isto é, a ação pode agir como omissão e vice-versa. Assim, o que vai garantir que respondemos as palavras que nos foram dirigidas é o penetrar na situação concreta, em cada momento, com a totalidade do ser. É notória, no pensamento buberiano, a exortação feita ao homem para que este liberte a palavra que lhe é endereçada por meio dos acontecimentos cotidianos. Cuidar da centelha de vida que se encontra na palavra de cada momento é, de acordo com o pensador vienense, sua mais digna missão. Buber pontua sobre o significado de nossa responsabilidade ante a palavra que nos é dirigida:

[...] fiéis ao momento, experienciamos uma vida que é algo diferente do que uma soma de momentos. Respondemos ao momento, mas respondemos ao mesmo tempo por ele, responsabilizamo-nos por ele. Uma realidade concreta do mundo, novamente criada, foi nos colocada nos braços: nós respondemos por ela. Um cão olhou para ti, tu respondes pelo seu olhar; uma criança agarrou tua mão, tu respondes pelo seu toque; uma multidão de homens move-se em torno a ti, tu respondes pela sua miséria (2007a, p. 50).

O delinear de uma antropologia filosófica buberiana tem como sustentação a ontologia da relação. O homem, sob a lente existencial que terço a literatura do autor, é identificado como um ser de relação que deve estar atento e escutar a palavra que lhe fora dirigida através dos acontecimentos, respondendo-a com a vida. Na resposta, abre-se a fenda da renovação/atualização da palavra, manifesta-se a presença inata que permanecia em estado de latência. Deus vocaliza ao homem que, somente agora, após comprometer-se com a realidade concreta, consegue ouvi-lo novamente.

No estado de latência, Deus, consoante Buber, permanece como presença inabalável, aguardando do homem uma resposta como caminho mais curto de uma nova reaproximação. Segundo Oyakawa,

na reflexão buberiana, palavra e espírito se identificam e o homem haure sua possibilidade de ser no meio da linguagem. O Tu significa a fulguração do ser divino que, enviando a palavra ao homem, funda uma relação de proximidade e afastamento constantes. Esta é a dialética do Tu e do Isso. Presença e latência que se alternam ao longo do tempo (2010, p.162).

O resgate da palavra é, para Buber, a atualização da presença divina no mundo, que, por um momento, foi esquecida pelo homem que se acostumou a habitar o mundo do Isso. Buber vê, na vida da relação, a possibilidade de libertar a palavra que se encontra presa aos moldes utilitaristas das relações, sejam elas: sociais, políticas, religiosas, institucionais. Para tanto, confia ao homem à responsabilidade de resgatar a palavra que lhe foi dada como herança no momento da criação.

A responsabilidade é, para ele, a resposta proferida pelo homem diante do apelo dialógico, que é o próprio chamado de Deus. Isso pois, conforme Buber,

o indivíduo corresponde a Deus quando, de um modo humano, abraça a porção do mundo que lhe é oferecida, assim como Deus abraça, de um modo divino, a sua criação. Ele atualiza a imagem quando, na medida do possível, ao seu modo próprio de pessoa, diz Tu com seu ser aos seres que vivem em seu redor (2007a, p. 98).

Assim, tomado por uma visão religiosa, notadamente por meio da influência hassídica, Buber vê, na vida da relação, o resplandecer do rosto de Deus, que se revela como presença no mundo humano. No ato de acolher, cuidar, alimentar e abrigar o outro em sua alteridade,

formas concretas em resposta ao apelo dialógico, Deus se revela como presença que irrompe o tempo cronológico, empregando-lhe as marcas da eternidade. Sua presença imprime marcas no mundo humano e alimenta a fome humana por renovação/atualização da palavra.

#### 4.2 A RELAÇÃO HOMEM-DEUS-MUNDO

O mundo em que vives, assim como êle é e nada mais, te proporciona a relação com Deus, relação que liberta a ti, bem como ao que há de divino no mundo, na medida em que está a ti confiado. E a tua própria condição, aquilo mesmo que és, constitui teu acesso particular a Deus, tua particular possibilidade para Êle (BUBER, 1997, p. 22).

Com as explicações míticas, o homem buscava compreender os fenômenos naturais ainda não explicados cientificamente, visto a inexistência de uma metodologia científica que, mais tarde, se afirmaria como a lente mais confiável que corroboraria para o movimento humano de decifrar os fenômenos que emergem em seu mundo e lhes conferem significados diversos. A visão mítico-mágica da realidade aproximava o homem, através da “fé religiosa”, do mistério da natureza. O respeito que o homem tinha com a natureza, nesse período, estava intimamente relacionado à sua crença nas divindades. Na ideia de Aranha e Pires, “os relatos míticos se sustentam na crença, na fé em forças superiores que protegem ou ameaçam, recompensam ou castigam. Desse modo, o sagrado (ou seja, a relação entre a pessoa e o divino) permeia todos os campos da atividade humana” (2009, p. 27).

As ações dos deuses são como fios condutores para as ações humanas. Dessa maneira, Eliade afirma que “devemos fazer o que os deuses fizeram no princípio; assim fizeram os deuses, assim fazem os homens” (*apud* ARANHA; PIRES, 2009, p. 27). Acredita-se que, uma vez que as práticas existenciais humanas tenham como norte as ações dos deuses, o homem percorreria um caminho mais curto em direção à proximidade de Deus. No entanto, tal caminho, dia após dia, foi se tornando “inviável”, pois, manifestava-se no homem um desejo desenfreado pela aquisição de uma excessiva “liberdade de pensamento”, com vistas a diferenciar-se da natureza e protagonizar-se como sujeito de conhecimento capaz de dominá-la em prol do desenvolvimento da civilização humana, notadamente vivenciado e possível de ser aferido na crescente e, por conseguinte, aparente diferença social.

A atitude de diferenciar-se da natureza é uma atitude propriamente humana. Ao fazer tal atitude o homem efetiva-se como ser de cultura, diferenciando-se dos demais animais. Pensamos que o problema não está em ter caminhado nessa direção, mas em trilhar um caminho de afirmação de uma racionalidade que concorre para a não percepção da natureza

como uma alteridade e, em simultâneo, para esvaziar o significado divino que emana da relação Homem-Mundo. Uma racionalidade que vê a natureza apenas como objeto de experiência científica parece que é latente ao desenvolvimento do homem na história. Na contemporaneidade esse fenômeno encerra a ausência de comprometimento humano com a sobrevivência das diversas espécies animais, com a flora, os mares, os rios.

A partir dos nossos estudos sobre a filosofia buberiana, percebemos esse fenômeno histórico-cultural como um desejo crescente do homem pelo mundo do Isso, o qual pode ser aferido a partir de um olhar minucioso tanto para a história do indivíduo como para a história do gênero humano. De acordo com Buber, “[...] 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” (2004, p. 75). Ademais, Buber nos alerta para que levemos em consideração do fenômeno crescente, não só a extensão dos conhecimentos da natureza, mas a proporção tanto das diferenças sociais como das realizações técnicas, como aspectos que ampliam o mundo dos objetos (cf. 2004, p. 76).

A crescente transformação do mundo em objeto, a nosso ver, ganha seu maior contorno com a emergência da burguesia como consequência da derrocada da Idade Média, acontecimento que consagra a razão humana “senhora” de seus próprios limites no tocante à relação que, a partir de então, manteria com o mundo (sensível e suprassensível). É nesse sentido que acreditamos que, após o surgimento do Iluminismo no imaginário social, o sentido da relação Homem-Deus-Mundo toma novos rumos.

Esse novo momento da história da civilização humana, para nós, configura-se como o epicentro da descrença humana acerca da percepção de Deus como fruto da experiência relacional do homem com a natureza e com os demais entes que compõem o mundo. A humanidade estaria diante de um novo processo civilizatório, no nosso juízo, posteriormente passando a ser capitaneado pelas tecnociências. Vincent, ao mencionar sobre o desenvolvimento do termo, afirma que “a palavra composta ‘tecnociência’... pretendia sublinhar as dimensões operatórias – técnicas e matemáticas – das ciências contemporâneas” (2013, p.17).

Nas palavras de Alves, “a ciência e a tecnologia avançaram triunfalmente, construindo um mundo em que Deus não era necessário como hipótese de trabalho” (2002, p. 9). A natureza perde sua aura sagrada e passa a ser vista como objeto de estudos, dando ênfase ao olhar matemático sobre a mesma, o qual a percebe, majoritariamente, a partir de uma perspectiva numérica que trará desenvolvimento econômico e tecnológico à cultura.

Nesse dado momento, a natureza não passa de matéria-prima para o desenvolvimento econômico da humanidade. Importa chamar a atenção para a função “pedagógica” desse desenvolvimento. As relações inter-humanas são condicionadas, quase que totalmente, à espoliação da subjetividade, da individualidade e da unicidade do outro. O homem oriundo dessa pedagogia reversa parece caminhar em sentido contrário da sua verdadeira humanidade e, por consequência, da verdadeira face divina. A afirmação da alteridade parece já não mais ser vista como primado do encontro com Deus. Ante o exposto, o mundo se encontra vazio da presença divina, ou apenas estamos sob o efeito de um eclipse oriundo de um fenômeno crescente no contexto da modernidade, o imperialismo do mundo do Isso? Eis nosso objeto de pesquisa cujo desenvolvimento de nossos argumentos filosóficos, amparados pelo pensamento de Buber, buscou reconhecer como um momentâneo apagar das luzes.

O eclipse do Divino, no contexto da modernidade, é marcado por uma profunda mudança antropológica notadamente perceptível no mundo da cultura. As luzes iluministas lançadas sobre a razão humana, como uma nova forma do homem de posicionar-se na relação com os entes, inclusive com a natureza, quase que completamente destituiu o mundo de valores existenciais, religiosos, e, portanto, Divino. Na explicação de Alves,

o respeito pelo rio e pela fonte, que poderia impedir que eles viessem a ser poluídos, o respeito pela floresta, que poderia impedir que ela viesse a ser cortada, o respeito pelo ar e pelo mar, que exigiria que fossem preservados, não tem lugar no universo simbólico instaurado pela burguesia (2002, p. 47).

O homem moderno, tomado pela racionalidade tecnocientífica, se encontra imerso em um mundo predominantemente marcado pela disputa, pela competitividade, pelo individualismo, portanto, em um mundo onde o outro (alteridade) é visto como meio. No momento atual, o próprio homem, na relação com os outros, o vê assim, contrariando a definição de Kant, que propôs que o presumíssemos como um “fim em si mesmo” (2001, p. 141). O contexto hodierno, nas mais variadas dimensões da existência, parece estar marcado pela ausência dessa proposição kantiana.

O pensamento buberiano, ao se propor como lente interpretativa do referido cenário, o qual em nossas interpretações foi aprofundado pela colonização tecnocientífica do mundo, aponta para a reificação da relação Homem-Deus-Mundo. Esta, segundo nossas reflexões sobre o pensamento do filósofo, é relacionada à crescente incapacidade do homem em dizer Tu. Como desdobramento da questão, temos que o homem quase não consegue mais ver a natureza, o outro, ele mesmo de forma simbiótica como a divindade. A forma pela qual ele passa a ter acesso aos demais entes do mundo está, em grande medida, desvinculada do que

Buber chamou de *responsabilidade histórica*<sup>37</sup>. Uma crescente negação da alteridade parece simbolizar o momento presente.

Se ousarmos apresentar uma radiografia sistêmica e sintética da realidade pós-colonização tecnocientífica da civilização ocidental temos como imagem do homem, um ser que se encontra imerso em vivências relacionais completamente efêmeras, descompromissadas e, portanto, vazias. O outro, a natureza e o próprio Deus são meros objetos de manipulação, experiência e utilidade. A concordância com essa fatídica realidade como um fenômeno irreversível é reconhecida por Buber como a crença na fatalidade, no poder absoluto do mundo do Isso.

Buber, imbuído por uma influência religiosa, que viveu enquanto criança e posteriormente voltou a ter contato por meio dos inúmeros encontros com os contos hassídicos, encontra na espiritualidade dialógica um caminho de atualização da palavra, e, portanto, do próprio ser do homem. Este caminho materializa-se, em vista a uma relação de face a face, na atitude de cada homem de pronunciar Tu. Destaca-se que o caráter religioso do ser do homem é uma expressão ontológica e social da existência humana.

Ao mesmo tempo que o homem vive na imanência, em constante alternância dos polos relacionais, isto é, Tu e Isso, ele se prospecta para a transcendência mediante estas mesmas alternâncias, constituindo-se, por assim dizer, como um ser de relação que transita da existência ontológica à social e vice-versa. Na vivência social de sua existência, o homem, de acordo com a filosofia buberiana, como condição de encontrar-se com a transcendência na imanência do mundo, deve atualizar seu estatuto ontológico.

Nesse sentido, a relação humana não é outra coisa senão o desdobramento da existência que nos foi dada e, portanto, devemos nos voltar para as coisas do mundo de forma respeitável e comprometida. A forma que se dirigimos ao mundo pode nos colocar na eminência do encontro com Deus ou nos fazer distanciar-se Dele.

Buber nos apresenta a relação pura como caminho de atualização do estatuto ontológico do homem ante o mundo dominado pela objetividade do Isso. Afirma ser o mundo, lugar por excelência onde Deus se apresenta como Tu eterno. Assim, Buber pondera que:

Entrar em relação pura não significa prescindir de tudo, mas sim ver tudo no Tu; não é renunciar ao mundo, mas proporcionar-lhe fundamentação. Afastar-se do mundo não auxilia a ida para Deus; olhar fixamente nele

---

<sup>37</sup> Resposta que o homem dá de forma incondicional ao Tu que se apresenta espontaneamente. Tal resposta o identifica como ser que se responsabiliza plenamente com a existência.

também não faz aproximar-se de Deus, porém aquele que contempla o mundo em Deus está na presença d'Ele (2004, p.103).

No fulcro do seu pensamento dialógico, encontramos uma proposta de espiritualidade dialógica que, à luz do pensamento filosófico e teológico de Buber, concorre para a aquisição de uma religiosidade encarnada, voltada para os acontecimentos existenciais. Nesse sentido, quando o filósofo profere a palavra Deus, ele não O pensa a partir de uma ideia racionalizada sobre seu nome, como viés dogmático e, assim sendo, vazio de sentido relacional. O pensamento buberiano sobre Deus encontra-se presente nas diversas obras escritas pelo filósofo. Buber, em suas obras, não se propõe a falar de Deus, mas a falar com Ele a partir da esteira do mundo e do face a face inter-humano. Portanto, o pensador vienense se abstém de falar de Deus de forma a exprimi-lo em conceitos que visam definir sua essência, mas busca perceber no acontecimento do encontro a presença absoluta que se revela.

Ante a comercialização do nome de Deus, a interpretação equivocada dos seus preceitos, bem como, a fragmentação de sua realidade, Buber, propõe que percebamos Deus como o totalmente outro, isto é, a partir do seu aspecto relacional com o mundo humano. A figura de Deus, presente em seu pensamento religioso, é a de um ser que atravessa a existência sem se permitir ser reduzido à condicionalidade histórico-social. Ademais, a de um ser que ao criar o mundo, o fez a partir de sua essência. Decorre-se dessa forma singular de pensar Deus afirmação buberiana, presente nos contos hassídicos, de que Deus não está no mundo, mas o mundo está em Deus (panateísmo).

Considerado por ele como categoria ontológica que se desdobra na existência empregando-lhe sentidos, o diálogo é o meio pelo qual o homem encontra-se com Deus como um Tu eterno. Esse encontro é marcado pelo aspecto relacional de Deus à medida que o homem se volta para a criação divina e a responde a partir da forma que lhe é própria, conferindo-lhe como resposta um posicionar-se comprometido com a existência. É nesse sentido que Buber afirma que “a criação não é uma barreira no caminho que leva a Deus, ela é este próprio caminho” (2007a, p. 93).

O seu prisma dialógico concebe o engajamento na existência concreta da realidade humana como via de acesso ao Tu eterno. Para tanto, pondera Buber, “Espera-se do homem que está atento que enfrente com firmeza o ato da criação. Este ato acontece na forma da palavra, não da palavra que passa voando sobre nossas cabeças, mas de uma palavra que é dirigida precisamente a ele” (2007a, p. 49). Os sons pelos quais constituem tal palavra são os acontecimentos do cotidiano da pessoa. A palavra nos é dirigida e evoca em nós uma atitude de resposta. Passividade e ação marcam o acontecimento do encontro. A palavra, que por

graça nos é endereçada, espera de nós uma resposta como condição de iniciarmos um novo encontro dialógico.

O hassidismo – movimento de renovação da mística judaica – influenciou fortemente o pensamento de buberiano. Para esse movimento, não há distinção entre a relação direta com Deus e a relação com o companheiro. Busca-se, com isso, “diminuir a distância” entre o criador e a criatura, entre o “transcendente e o imanente”, percebendo a relação com a alteridade como o principal passo a ser dado. Decorre-se, pois, na explicação de Buber, que “Deus pode ser contemplado em cada coisa, e atingido em cada ação pura” (2004, p. 27).

O pensamento filosófico em questão afirma que a doutrina hassídica denunciou o grande perigo da separação entre “a vida em Deus” e “a vida no mundo”, eliminando o muro que dividia o sagrado e o profano e, por conseguinte, ensinando a exercitar toda a ação profana como santificada. Segundo J. Guinsburg,

o ser Infinito, que é uma presença ubíqua também habita a ‘impureza do cotidiano’ e encontrá-lo aí, e ouvir ‘o seu cântico sem voz’ em cada ato, em cada momento, em cada lugar, é o que ‘reúne’ o homem à divindade, à sua fonte primeira, e o resgata do exílio, da alienação, santificando-o neste mundo (1971, p. 53).

O reconhecimento da transcendência inerente ao modo de ser humano configura-se como um movimento do homem que opera no mundo para além do dado instituído, assumindo a dimensão da transcendência na práxis existencial. O primado dialógico, nesse sentido, apresenta-se como caminho de superação acerca da tentativa moderna de tornar Deus irreal, propõe-se como fundamento à existência humana, auxiliando-a interromper o fenômeno que deu origem ao eclipse.

A reflexão buberiana acerca do transcendente assume um caráter fenomenológico, enquanto o encontro com Deus se dá por meio da relação dialógica vivenciada entre os homens e entre estes e o mundo. No espaço entre o homem e o mundo, Deus permanece como presença inalienável, entretanto, a percepção de sua presença absoluta é fruto do reconhecimento do outro como alteridade. O encontro, nesses termos, propícia um legado de sentido, o qual não surge da imposição de um sobre o outro, mas do próprio mistério do Tu que acolhe em seu seio os parceiros no encontro. Buber afirma que “o sentido deste diálogo não se acha “nem em um dos dois parceiros, nem nos dois em conjunto, mas encontra-se somente neste encarnado jogo entre os dois, neste seu Entre” (2007a, p.10). Em outra passagem, Buber declara que “O sentido é encontrado e se manifesta quando a própria pessoa participa e se envolve com ele” (2007b, p. 36).

Assim, temos que o sentido, enquanto fenômeno que se apresenta na esfera do entre dois, e, portanto, emerge do encontro inter-humano<sup>38</sup>, anima ao mesmo tempo que impulsiona o homem a efetivar-se como um ser de responsabilidade com a existência dos demais homens, dos animais, da natureza, enfim, do mundo que o circunda. Responsabilizar-se é legitimar o outro como alteridade inalienável. Ao responsabilizarem-se, os parceiros envolvidos não têm e nem buscam ter o outro como objeto.

Deus, a nosso ver, manifesta-se como presença por meio do encontro com o Tu presente em cada ente do mundo. No reconhecimento do outro como alteridade, reconhece-se Deus como transcendente, vivencia-se sua presença atemporal na imanência, isto é, no contexto histórico-social que perfaz o mundo humano. Assim, Carvalho afirma que

o mundo do Tu descobre Deus como o grande Outro e essa descoberta ilumina o encontro das pessoas com a transcendência. O homem experimenta com o Tu a transcendência, e o grande Tu faz essa experiência ganhar um sentido mais amplo (2017, p. 42).

O encontro com o eterno deixa marcas profundas no ser do homem, as quais não são possíveis de serem explicadas unicamente por via da razão, sobretudo, fazendo uso de metodologias do pensamento (sociologia, psicologia, filosofia), incluindo também o método científico de abordagem. Ao posicionar-se sobre o referido encontro, Buber afirma que “é o fenômeno pelo qual o homem não sai do momento do encontro supremo do mesmo modo que entrou” (2004, p.123-124). Ele, o homem, não recebe um conteúdo, mas uma presença. Dessa presença, segundo Buber, concluem-se três fatos indivisos, mas que são tratados pelo filósofo de forma separada, a saber:

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. O que tem ele a ver conosco então? Ele não é interpretado – isso não nos é possível –

---

38 Em sua obra “*Do Diálogo e do Dialógico*”, na nota do tradutor, podemos ter uma maior clareza a respeito do que Buber pensa sobre a esfera do inter-humano. Segundo as tradutoras: “Elementos do inter-humano (de 1953) explora a esfera do “entre”, o espaço onde se realiza o dialógico, o encontro entre Eu e Tu [...]. O autor frisa a distinção entre a esfera do “inter-humano” e a do puramente social no qual os homens se acham ligados por experiências e acontecimentos em comum, sem que necessariamente haja relações pessoais entre os diferentes membros do grupo. Naturalmente o domínio do inter-humano estende-se muito além do domínio da simpatia [...]. A única coisa importante é que, para cada um dos dois homens, o outro aconteça como este outro determinado; que cada um dos dois se torne consciente do outro de tal forma que precisamente por isso assuma para com ele um comportamento, que não o considere e não o trate como seu objeto mas como seu parceiro num acontecimento da vida, mesmo que seja apenas uma luta de boxe. É este o fator decisivo: o não-ser-objeto [...]. A esfera do inter-humano é aquela do face a face, do um-ao-outro; é o seu desdobramento que chamamos de dialógico” (BUBER, 2007a, p.10).

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. 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 (2004, p. 124).

Realizar o sentido que nos foi concedido por graça divina, é uma responsabilidade pessoal que o homem deve buscar concretizar com a própria vida. Ao assumi-lo como rumo de sua ação pessoal frente ao mundo, o homem passa a ser um intermediário do sentido, e não um detentor da posse de sua prescrição para outrem. Assim como o sentido não é passivo quanto à possibilidade de ser transmitido, não podendo ser fruto de teorizações, ele não pode, ao ser colocado à prova na ação pelo homem que o recebeu por graça, prestar-se como imperativo a ser seguido pelos demais. Portanto, cada pessoa, como forma de ampliar o horizonte de sentido que lhe foi concedido no momento do encontro, é chamada a responder com a própria vida, sem esperar ações semelhantes à sua como resposta. Eis nosso compromisso existencial diante do que nos foi revelado.

No encontro inter-humano, o sentido que se manifesta como presença é o próprio Deus que se revela por meio da palavra, que se revela sem se deixar desvelar. Buber a define como “a palavra da revelação é esta: ‘Eu sou presente como aquele que sou presente’. 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” (2004, p.125). O presente pensamento caminha na direção oposta de uma possível autodenominação ou em uma autodefinição de Deus diante do homem. Importa aqui chamar atenção, em tom de crítica, para denominações religiosas que buscam denominar e até mesmo definir a voz de Deus como forma de monopolizar a revelação divina. Parece haver uma tendência do homem atual, em conformidade com a forma pela qual ele se efetiva no mundo, isto é, por meio do pronunciar Tu e Isso, de transformar Deus, que se revela como presença, em Isso. O pensamento buberiano expõe a irredutibilidade do Ser à condição de objeto.

Buber denuncia a aspiração do homem por continuidade da revelação, em uma tentativa de transformar a presença e a força que recebeu na revelação em conteúdo (cf. 2004, p.126). Para ele, essa tentativa se dá em dois aspectos interligados entre si: o exterior, psíquico, quando não consideramos o homem como um ser histórico, e o interior, fenômeno originariamente encontrado nas religiões quando o homem é trazido para o seio da história. Não contente com a inefável confirmação do sentido, o homem busca possuir Deus de forma ininterrupta ao tentar trazê-lo para dimensão do espaço e do tempo cronológico, buscando com isso, em cada momento, uma segurança a sua vida. Ao aspirar à duração, o homem

concorre para transformar Deus em um objeto de fé, o qual ele pretende usar como forma de satisfazer suas necessidades pessoais, sejam elas físicas ou psicológicas.

Muito comumente, após o ato de revelação no encontro pessoal com Deus, o homem passa a se ocupar de Deus. Ao invés de falar com ele, por meio da atualização do encontro no mundo, busca ocupar-se Dele, objetivando retornar ao revelador. Buber afirma que “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” (2004, p.128). Ela, a revelação, provoca no homem uma tomada de decisão em direção ao outro.

O encontro com o Tu primordial não acontece para que o homem, após o término do encontro, volte-se para um mundo diferente do qual vive. É ao mundo em que o homem se encontra que ele é chamado, pelo ato de revelação, a responder. Assim, o encontro com Deus não acontece para que o homem consagre seus instantes existenciais a uma realidade que não seja a sua. Renunciar ao mundo e a si mesmo não nos coloca novamente no caminho de um novo encontro com Deus.

No mistério da criação, o homem, é eleito como coparticipe pelo seu cuidado. O criador compartilha com o homem a responsabilidade de cuidar de suas criaturas. A ação humana dispensada é o caminho pelo qual o homem vai ao encontro do criador. Nesse sentido é que Buber nos diz:

A criação não é uma barreira no caminho que leva a Deus, ela é este próprio caminho. Somos criados um-com-o-outro e tendo em vista uma existência em comum. As criaturas são colocadas no meu caminho para que eu, criatura como elas, encontre Deus através delas e com elas (2007a, p. 93).

O homem é chamado, assim sendo, a partir das vozes das criaturas que sonorizam construindo a concretude do mundo e consubstanciando o ato da criação, à vida da relação. Sendo o mundo o lugar onde o homem vivencia a transcendência mediante a atualização da presença, a coexistência relacional, com vistas à afirmação da alteridade, é condição *sine qua non* para realização de Deus no mundo humano.

É ante o que até aqui foi exposto que o pensamento filosófico de Buber buscou denunciar a pretensão da filosofia ocidental, especificamente em seu formato moderno, isto é, sob o imperativo da razão, em relegar o espírito divino à condição de uma realidade independente, em uma clara tentativa de deslegitimação de quaisquer valores metafísicos, então responsáveis por delinear as ações humanas.

Objetar a essência do transcendente como uma realidade independente e supracensível, destarte, apenas acessível pela via do pensamento, foi, a nosso ver, o caminho

teórico-argumentativo mais curto em resposta à influência colonizadora da tecnociência no cenário moderno. Foi “construído” um lugar para o transcendente, e, com isso, buscou-se inviabilizar quaisquer possibilidades do homem de encontra-se com Ele na imanência do mundo, local em que a vida da relação desabrocha perfazendo a existência humana e, nesse desabrochar, o Tu atemporal se manifesta.

Na obra “*Eclipse de Deus*”, pontualmente no último capítulo, o qual é intitulado de “Deus e o espírito do homem”, Buber faz uma análise entre Religião e Filosofia. Ao contrapor uma a outra, afirma que diante da Filosofia os homens pensavam em um Deus vivo e após seu nascimento Deus deixou de ser objeto da imaginação ou desejo para ser objeto do pensamento. Com o caminhar da razão, o espírito humano atribuiu-se a si próprio à missão de efetivar o caminho do transcendente. O espírito divino é relegado a existir como uma essência independente, assim, Buber afirma que “somente nesse estágio ocorre o abandono mental de Deus, somente agora a filosofia amputa as próprias mãos, com as quais conseguira apreendê-lo e segurá-lo” (2007b, p.115).

Buber busca legar ao pensamento filosófico uma contribuição sobre as discussões sobre Deus, sem tentar propor uma definição sobre sua essência. Nesse sentido, ele busca dá ênfase à intrínseca relação entre Homem-Deus-Mundo como forma de refletir acerca da realidade divina como presença. Ao indagar se a imagem que cada um tem de Deus se baseia no encontro com Ele ou em uma abstração do próprio pensamento, Buber posiciona-se afirmando que:

É verdade que quem vai em busca da experiência deixa de atingi-la, porque agride a espontaneidade do mistério. Só alcança o sentido aquele que resiste, sem reservas, a toda força da realidade e lhe responde com a vida, isto é, com a plena prontidão para comprovar, com a vida, o sentido apreendido (2007b, p. 36).

Pensar a relação Homem-Deus-Mundo, em uma perspectiva de reorientação da percepção filosófica sobre Deus, é, sobretudo, compreender Deus na relação como o mundo sobre a perspectiva panateísta da relação, isto é, Deus não está no mundo, mas o mundo está em Deus. Na introdução da obra “*Eu e Tu*”, Buber nos auxilia a compreender tal afirmação: “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” (2004, p. 27). A imanência de Deus não implica absorção do mundo por Deus.

O tráfego real do homem com Deus tem não só seu lugar, mas também seu objeto no mundo. Deus se dirige diretamente ao homem por meio das coisas e dos seres que Ele coloca na vida humana. O homem responde através do modo pelo qual ele se conduz em relação a

estas coisas e a estes seres enviados de Deus. Podemos encontrar o divino, segundo o Filósofo, por meio das coisas, das pessoas, da natureza, desde que nosso ser, em uma relação de face a face, congregue-se ao ser do outro. Mediante as relações dos homens entre si e destes com o mundo, o divino pode nos ser acessível. Deus, deste modo, manifesta-se como um Tu atemporal, podendo ser encontrado em cada ação pura do homem em direção ao mundo.

Deus e o homem não são rivais, segundo a filosofia buberiana. Deus quer que nós venhamos a ele através do mundo que criou e não através de nossa renúncia a ele. “Não é possível que a relação da pessoa humana com Deus seja estabelecida pela omissão do mundo” (BUBER, 2007a, p. 111). Pelo contrário, o homem deve aceitar em sua integridade a parcela do mundo que lhe é confiada, ele deve “circundar com seus braços este triste mundo, cujo verdadeiro nome é a criação”. Deve aceitar a hora histórica que a ele se dirige em toda a sua alteridade e perceber a mensagem que nesta hora lhe é dirigida, reconhecer que é a ele que a questão se dirige e responder.

O mundo, portanto, não é um lugar a ser evitado pelo homem que deseja se aproximar do criador em uma relação de face a face. Ademais, a face do criador, segundo Buber, está encarnada no seio do mundo. Sua manifestação acontece na medida em que o homem volta-se para a criação, dizendo-lhe Tu. À medida que o homem dispõe-se a dizer Tu, a palavra, o próprio criador, irrompe a opacidade do mundo restaurando os elementos divinos que lhe são intrínsecos. Rompe-se, portanto, a barreira que foi erguida por meio da hegemonia, do imperialismo do mundo do Isso.

Buber, após se deparar com toda sorte de tentativas de transformar o mundo em um lugar em que não se escuta mais a voz do criador, fenômeno referendado ora pelo pensamento filosófico, ora pelo pensamento teológico, percebe que a libertação desse amontoado de coisas, que se tornou o mundo hodierno, não depende da libertação do homem em seu si-mesmo, mas do homem como participante do acontecimento dialógico. Voltar-se com todo o ser (como uma totalidade atuante) para engajar-se, com a nossa própria vida, no seio do mundo sintetiza a proposta do pensamento religioso de Buber.

Para tanto, a crença no mundo se faz necessária como um movimento pessoal de cada pessoa humana em direção contrária à privação de viver em um mundo desdivinizado. Buber, ao discorrer a respeito do tema, afirma que:

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 (2004, p.144).

É clara a insistência da filosofia buberiana em resgatar a credibilidade do mundo como *locus* da manifestação divina. Também é notória a conclamação que é feita ao homem para que ele assuma sua parcela de responsabilidade com o mundo, como condição de alcançar as mãos de Deus. Por fim, os escritos de Buber deixam claro que para encontrar as mãos de Deus, que suportam o mundo, é fundamental que o homem responda a seu Tu. Os braços do nosso espírito são entendidos em seu pensamento como as vivências que promanam da atitude assumida em direção ao outro, notadamente subsidiada pelo pronunciar do Tu. Eis o verdadeiro caminho a assumir como forma de encontrar-se novamente diante da face de Deus.

#### 4.3 A RELAÇÃO EU-TU COMO FILIGRANA QUE TERCE A RELAÇÃO COM O TU ETERNO

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. (BUBER, 2004, p.101).

O pensamento buberiano exprime-se no fluxo de um novo direcionamento em relação ao Tu individualizado, dando uma nova dimensão ao caráter da relação. Eleva a relação Eu-Tu individualizado à condição de “mediadora”<sup>39</sup> entre o Eu e o Tu eterno. Importa destacar que, para Buber, o encontro entre o homem e Deus é imediato. A relação com os mais variados Tus é apenas uma preparação para o encontro com o Tu primordial, com o Tu eterno, não podendo ser concebida como substitutiva nem como uma intermediária direta. Os Tus individualizados são apenas filigranas que tercem o caminho de preparação para o encontro por excelência. Assim, afirma Buber: “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” (2004, p.120).

A palavra, como escreve Buber, é portadora de ser. O ato de pronunciar a palavra fecunda a vida da relação, expressando um movimento existencial do humano. Assim, afirma Zuben:

---

39 Colocamos o termo em destaque, pois, buscamos chamar a atenção para não ocorrer sobre o mesmo uma possível incompreensão. Segundo o pensamento buberiano a relação com Deus é direta e, portanto, não carece de mediações. Sendo a relação com os diversos tipos de Tus um momento de preparação, um passo indispensável para reconhecer a presença absoluta de Deus. Somente podemos dizer que amamos a Deus que não o conhecemos quando somos capazes de amar nosso próximo que está ante a nós.

A palavra-princípio não é uma simples expressão verbal ou uma mera etiqueta, mas sim uma realidade que está intimamente ligada à essência do homem, pois a palavra-princípio, uma vez proferida, fundamenta a existência. Pronunciar, proferir a 'palavra-princípio' significa, pois, desenvolver certa atitude frente a um ser (2003, p.120).

A filosofia buberiana reconhece a palavra como originária da relação entre eu e o tu. Reconhecida como primado ontológico, a palavra é a própria criação atuando no seio do mundo. Ao pronunciar Tu nos unimos a Deus. Esse encontro é marcado pela nossa capacidade de atuação, condizente com a totalidade do que verdadeiramente somos, isto é, condizente com a totalidade do ser. Essa atitude existencial lega ao mundo fundamentação, sendo o ser quem foi dito Tu o ponto de inflexão que nos auxilia a romper a fenda da temporalidade em direção à presença atemporal, em direção à presença de Deus como Tu eterno.

Ao voltar-se para a criação como aquele que se volta para um Tu, o homem, por meio da palavra-princípio, coloca-se perante o Tu eterno. O movimento de voltar-se para a criação, percebendo-a como Tu, a nosso ver, inaugura uma espiritualidade essencialmente humanística, capaz de revelar o absoluto nas entranhas do mundo. A palavra, nesses termos, é carregada de sentido existencial a ser desvendada no seio do mundo, notadamente por meio da vida da relação. Na medida que o homem a profere como Tu, a palavra, até então em estado de latência, manifesta-se impregnando o mundo humano com as marcas da eternidade.

A objetividade, quase que totalmente, tomou conta do mundo humano. O homem se encontra diante da interferência formativa do fenômeno tecnocientífico, o qual concorreu para transformação do mundo nas mais diversificadas esferas, fenômeno que busca equiparar tudo que existe à condição de objeto. Ante esse fenômeno tecnocientífico, no contato humano com o mundo, sobressai a atitude de experiência. Esta aparece em seu pensamento como um mover-se intencional que permanece na superfície das coisas. Destaca-se a ausência de envolvimento por não se perceber como parte constitutiva e constituída do mundo.

No âmbito da espiritualidade, essa transformação se dá na forma pela qual o homem deixa de se perceber como um microcosmo. Não apenas deixa de se perceber como parte do cosmo, mas de se responsabilizar com ele. Deixa, portanto, de perceber quão importante é se comprometer com a existência da sua espécie e das demais como um momento de preparação para o encontro com o Tu atemporal (Deus). O comprometimento aqui mencionado, expressa a ação existencial humana na perspectiva da união entre teoria e prática. A teoria, nesses termos, é colocada em ação não por uma certeza científica, mas pela fé que se tem naquilo em que se acredita. Assim, o que se pensa, traduz-se em o que se faz com aquilo com o que se

pensa. Assim, na explicação de Röhr, “a consonância entre teoria e prática é uma característica básica de uma fé baseada na espiritualidade” (2010, p. 26).

A espiritualidade, que aqui queremos nos reportar, não é privativa de nenhuma fé religiosa. Para nós, independente de sua forma religiosa, a espiritualidade, evidencia-se na forma comprometida pela qual o homem assume seu existir em direção ao reconhecimento e afirmação da alteridade. De forma contrária, no mundo moderno ocidental, as expressões religiosas estão muito mais voltadas para a observância dos dogmas, para acentuar a divisão social por meio da defesa sectária de pautas que visam segregar; com vistas a ascender enquanto discurso hegemônico. Enfim, voltam-se bem mais para produzir um discurso antropológico, sociocultural, com base em uma ontologia divina monopolizada, que se materializa como moralidade. Estas ações não são meramente despreziosas, pois, em sua grande maioria, visam aquecer o mercado capitalista na medida em que cultuam a superioridade entre os seres humanos.

Ainda na tentativa de esclarecer o que chamamos de espiritualidade, mostrando-a de forma metodológica por aquilo que ela não é, bem como de percebermos sua relação com a religiosidade, Röhr afirma que:

Espiritualidade não exclui, em princípio, nenhuma fé religiosa como forma específica de vivenciar a espiritualidade. Por outro lado, nem tudo que se apresenta como religião também inclui a espiritualidade. As formas que a própria religião às vezes assume podem até ser contrárias à própria espiritualidade. Isso acontece, principalmente, quando a religião se fixa em dogmas, em regras de conduta bem determinadas, em inflexibilidade, em exclusão, em intolerância contra confissões de fé distintas, na imposição de crenças aos outros, na luta pelo domínio, pelo poder através de forças divinas e na crença da própria superioridade diante dos outros homens, que pode até resultar na suspensão de normas éticas de relacionamento com os membros por dentro ou fora da comunidade religiosa (2010, p. 20-21).

Contrariando algumas formas de pensamento religioso, que pensam ser a espiritualidade uma manifestação que expressa o semblante religioso de uma determinada corrente religiosa, isto é, que expressa sua forma particular de atuação religiosa em relação ao mundo, a nosso ver, a espiritualidade se reporta para uma perspectiva de integralidade das diferentes formas de vida que compõem o cosmo. Destacando-se como certo tipo de fé, a espiritualidade não coincide necessariamente com uma determinada fé religiosa.

Nessa perspectiva, ao ser legitimada em detrimento de uma postura existencial que congrega teoria e prática, a espiritualidade é a forma pela qual a existência humana testemunha a existência da realidade espiritual. Nesse sentido, o homem assume um papel de destaque no seio da espiritualidade. Destaca-se não como a forma de vida mais importante,

mas porque foi o ser a quem Deus designou a responsabilidade de cuidar dos demais seres, após seu último ato de criação. Assim, no *Livro do Gênesis*, temos que “o senhor Deus tomou o homem e colocou-o no jardim do Éden para cultivá-lo e guardá-lo” (2000, p. 50).

No ato divino de designar o homem para cultivar e cuidar do jardim do Éden, subjaz a certeza humana de não estar sozinho, ao mesmo tempo que o caracteriza por uma essencial relacionalidade. Coexistir, de forma a responsabilizar-se com o mundo e com os demais seres, parece ser a síntese do ato de criação. A resposta humana ao ato de criação, aos desígnios divinos, traduz-se em uma espiritualidade essencialmente humanística cujo responder transita na linha tênue da dualidade Tu e Isso.

A coexistência é apresentada na obra de Buber como uma realidade humana essencial, responsável por delinear a forma pela qual existimos no mundo e com o mundo. Na experiência do encontro, deparamos com o outro de forma única, isso porque cada parceiro do encontro é único e, portanto, traz consigo as digitais que o permite ser reconhecido como parte integrante e integradora do mundo. Buber, à luz de uma fenomenologia existencial, buscou chamar a atenção para a compreensão de que cada momento da vida humana é marcado pela relação de inseparabilidade com o outro e com o mundo. As formas pelas quais esses momentos são vividos traduzem o caminho que nos aproxima ou nos distancia da verdadeira face de Deus.

O homem, após a emergente modernidade, tem muita dificuldade de se perceber como um ser que se faz existente por meio da intrínseca relação de alteridade com o outro e com mundo. Busca, excessivamente, uma pseudo individualidade marcada pela tentativa de diferenciação, ao pautar toda sua existência à luz da lógica da racionalização moderna, isto é, transformando tudo em objeto passível de ser manipulado, quantificado e mensurado; esquivando-se do encontro com a alteridade. Compartilha os mais diversificados espaços, sejam eles sociais (familiares e de amizades), políticos e religiosos a partir da mesma lógica racionalizante.

O pensamento buberiano buscou denunciar essas formas de vivências por não serem elas capazes de atualização da palavra, por não alimentarem a vida dialógica e, por conseguinte, por não possibilitarem ao homem um momento de preparação para o encontro com o Tu eterno. Ao denunciar as transformações ocorridas na existência individual e social do homem, afirma que elas convergem para um determinado ponto, o esvaziamento de quaisquer vestígios de divindade no mundo imanente. O divino, no contexto atual, quase que majoritariamente, só encontra lugar de destaque no mundo suprassensível. Sua voz quase não

é ouvida no seio da criação. Uma espiritualidade humanística testemunharia novamente Sua presença no mundo.

Buber, ao denunciar o contexto atual, endereça uma potente crítica à efemeridade das relações. A emergente racionalidade tecnocientífica, ao se impor como paradigma colonizador, subverteu drasticamente nossa forma de atuação no mundo. Ao refletir sobre sua incursão na vida humana como um todo, permitimo-nos afirmar que vivemos uma indigência da palavra, devido à majoritária incapacidade do homem de renová-la, de atualizá-la. O mundo e as relações inter-humanas se encontram submergidos em uma profunda penúria, em uma profunda miséria no que tange a efetivação de uma vivência comprometida. Tal acontecimento manifesta-se na forma pela qual o homem, na relação com o outro, exprime seu ser como existente a partir do movimento existencial expresso na atitude de pronunciar Isso.

Somente sob a perspectiva de uma existência comprometida com a relação cujo ato face ao outro é dizer Tu que o encontro com Deus torna-se real. Ao desprezar a vida negando-lhe a possibilidade de ser fundamentada no Tu, o homem vira as costas para Deus. O Tu, em Buber, encerra o encontro de pessoa a pessoa, não sendo ele uma metáfora. Importa chamar a atenção para o termo pessoa, quando o empregamos queremos dizer que não se trata de uma postura inerte do eu, sem substância existencial, mas de um posicionar-se marcado pela presença de ser. Cada Tu carrega em si a força atualizadora do encontro com o grande Tu, sendo a relação marcada pela abertura à renovação do encontro. Conforme Buber: “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” (2004, p.34).

Ademais, Carvalho reflete sobre o encontro Homem-Deus. Ao recorrer à literatura de Buber acerca da questão ele afirma que:

Também como relação é pensado o encontro do homem com Deus. Esse Tu fundamental é uma pessoa, não uma ideia ou um princípio metafísico, dedutível ou postulado. Tratar Deus como o grande Tu é uma forma diferente de pensá-lo, sendo impossível reduzi-lo à coisa (2017, p. 205).

Como condição de não ser uma mera abstração, uma idolatria metafísica, uma devoção sustentada por mero dogmatismo, o encontro com Deus, para Buber, é marcado pela atualidade do ser a partir das diversas possibilidades de Tus. O movimento humano de dizer Tu a Deus pressupõe o ato de pronunciar Tu aos homens e aos demais seres que habitam o mundo. Quando nos dirigimos aos seres que coabitam o mundo conosco, como alguém que

busca extrair quaisquer espécies de proveitos e de utilidade, nos dirigimos a Deus da mesma forma. Quem não sabe dizer Tu aos homens, também não o sabe dizer a Deus.

Percebe-se, assim sendo, a relação entre o Eu e o Tu, especificamente no âmbito de um movimento dialógico, como um momento de preparação para o encontro com Deus. O movimento dialógico de preparação expressa o chamado de Deus ao homem à corresponsabilidade com a criação. Como condição de vivenciar um verdadeiro encontro com Deus, Buber posiciona-se:

Ora, para atingir o Deus real não existe linha mais curta do que a linha mais longa de cada homem: a linha que circunda o mundo acessível a este homem. Pois ele, o verdadeiro Deus, é o criador e todos os seres, na sua criação, estão diante dele, um em relação ao outro, tornando-se úteis na sua coexistência para os seus objetivos de criador (2007a, p. 94).

O pensamento buberiano, herdeiro da mística judaica (hassidismo), busca alertar para o equívoco das diversas tentativas do homem de se aproximar de Deus se afastando do mundo e dos demais seres que, juntamente com o homem, coabitam o mundo. Seu pensamento se confunde, a nosso ver, com o que chamamos de espiritualidade essencialmente humanística, pois, a partir do seu primado ontológico, isto é, o homem como ser de relação, vislumbra-se um caminho de preparação para o encontro com o Tu eterno. O mundo, no qual compartilhamos com os outros nossa existência, é, para Buber, o celeiro de seu pensamento humanístico e o local do qual o homem não deve abdicar para uma vivência autêntica da espiritualidade por meio do encontro com o grande Tu.

As reflexões filosóficas e teológicas de Buber propõem-se a restaurar o sentido da palavra no mundo humano, buscando percebê-la como a voz do transcendente que se torna acessível na imanência mediante atitude de dizer Tu do homem. Uma espiritualidade essencialmente humanística define-se, a nosso ver, pela forma que o homem caminha em direção ao outro, buscando reconhecê-lo em sua alteridade e unicidade inalienáveis. É no celeiro relacional do mundo onde Deus manifesta-se como palavra, requerendo de nós uma resposta como caminho mais curto para encontrá-lo. Assim, temos em Buber que “a palavra verdadeiramente dirigida por Deus envia o homem ao espaço da linguagem vivida, onde as vozes das criaturas passam uma perto da outra e, tateando, conseguem alcançar, precisamente no desencontro, o seu parceiro eterno” (2007a, p. 48-49).

Deus é a própria palavra que se dirige ao homem, o chamando para encontrá-lo no espaço/tempo do mundo por meio de suas criaturas. Ele, o Tu atemporal, atravessa os limites do espaço/tempo humano e se dá a revelar como presença. Uma transcendência que se permite ser tocada (acessada) na imanência, precisamente quando o homem a reconhece a

partir da dimensão da alteridade, da relacionalidade recíproca. O homem, por sua vez, como condição de verdadeiramente escutar a palavra de Deus e respondê-la, deve posicionar-se perante o mundo a partir de uma existência comprometida com a atualização da divindade cuja face do eterno lhe é revelada à medida que ele é capaz de abraçar a parte da criação que lhe é confiada. O caminho de atualização do divino no mundo humano é construído mediante o envolvimento dialógico do homem com as diversas manifestações do Tu, as quais, para nós, são filigranas que nos aproximam do verdadeiro encontro com o Tu atemporal.

Deus como transcendência, segundo o pensamento filosófico de Buber, manifesta-se a todo o momento por meio das vozes das criaturas que ressoam sua presença na imanência do mundo. Escutar essas vozes é um movimento de comprometimento pessoal do homem de afirmação da pluralidade e alteridade dos seres, que, juntamente com o ele, o homem, notadamente através da vida da relação, reverberam-se como linhas condutoras que nos preparam para o encontro com o Tu eterno. O reconhecimento e a afirmação da alteridade, notadamente através da atitude existencial de pronunciar Tu, movimentos essencialmente humanos que nos colocam ante a possibilidade do encontro com Deus, constituem-se no que convencionamos chamar de espiritualidade humanística.

#### 4.4 UM CAMINHAR HUMANÍSTICO EM DIREÇÃO AO DESCORTINAMENTO DA PRESENÇA DO SAGRADO E DO ROMPIMENTO “DO SEU” SILÊNCIO

O em cima e o embaixo estão ligados um-ao-outro. A palavra daquele que quer falar com os homens, sem falar com Deus, não se realiza; mas a palavra daquele que quer falar com Deus, sem falar com os homens, extravie-se [...]. A palavra verdadeiramente dirigida por Deus envia o homem ao espaço da linguagem vivida, onde as vozes das criaturas passam uma perto da outra e, tateando, conseguem alcançar, precisamente no desencontro, o seu parceiro eterno (BUBER, 2007a, p. 48-49).

O desdobramento reflexivo do presente pensamento acima corrobora com nossa hipótese acerca do ocultamento do sagrado: buscou-se, no mundo moderno, reconhecer Deus ora como ideia da razão, ora como fruto da subjetividade. Ambas as tentativas concorreram para afastar quaisquer possibilidades humanas de encontro com Deus, por não reconhecer no mundo, notadamente na multiplicidade dos seres, sua presença atemporal. Trilhou-se um caminhar contrário à sua real direção. Não há, no nosso ponto de vista, um desaparecimento da presença do sagrado, mas uma ausência do homem como um ser que se faz presente ao mundo. Não está presente como ser no mundo tem como desfecho a não vivência relacional, inclui-se aqui o não encontro com Deus como Tu eterno. Somente quando o homem está

presente a si mesmo e, portanto, apto para presentificar o seu parceiro em uma relação de face a face, é que ele reconhece a presença do Tu atemporal.

O homem se ausenta na medida em que não percebe os seres do mundo como centelhas divinas, ao passo que não se responsabiliza com eles e, deste modo, ao invés de pronunciar Tu, atitude de reconhecimento e afirmação da alteridade, apenas os percebe de forma parcial, como um Isso, utilizando-se deles. O silêncio de Deus, segundo Buber, não pode ser interpretado senão a partir de uma mudança existencial do homem que se distanciou, pela ausência de engajamento responsável com o mundo, do acontecimento do encontro com o Tu eterno. Se já não mais conseguimos ouvir é porque algo em nosso ser se transformou.

Como hipótese para que vislumbremos o descortinamento da presença do sagrado, bem como do rompimento do seu silêncio, buscamos propor à luz do pensamento buberiano uma reflexão sobre o caminho do homem como um caminhar humanístico. Para tanto, reconhecer a presença divina no mundo humano, para nós, é um imperativo, sem o qual Deus não passa de uma ilusão delirante. Conforme Buber,

para atingir o Deus real não existe linha mais curta do que a linha mais longa de cada homem: a linha que circunda o mundo acessível a este homem. Pois ele, o verdadeiro Deus, é o criador e todos os seres, na sua criação, estão diante dele, um em relação ao outro, tornando-se úteis na sua coexistência para os seus objetivos de criador (2007a, p. 94).

Contudo, o homem, especificamente no contexto do cenário experimental produzido na modernidade, foi colonizado por um pensamento tecnocientífico que corroborou para distanciá-lo da vida da relação, por não mais, quase que totalmente, reconhecer o mundo como uma alteridade, mas sim, como um objeto através do qual se poderia, sob a hegemonia de um olhar tecnocientífico, manipular, com vistas ao progresso científico e ao desenvolvimento econômico. O mundo, quase que totalmente, é transformado em uma caixa de ferramentas, sua dessacralização torna-se um fenômeno evidente. Assim, à medida que essa distância foi se acentuando, a presença divina foi sendo encoberta, uma barreira se interpôs entre o homem e Deus, fazendo com que aquele não reconheça mais a presença Deste.

Em uma anedota que relata uma conversa entre o rabi Schneur Zalman e um oficial, quando aquele estava preso, podemos reconhecer, na resposta do rabi ao oficial, o momento pelo qual o homem se encontra diante da presença de Deus. A pergunta é dirigida ao rabi da seguinte forma:

Como é que Deus, o onisciente, perguntou a Adão: ‘onde está você?’. Ao ter confirmado pelo oficial se ele acreditava na eternidade da escritura, bem

como que os homens, sem exceção, estavam circunscritos por ela, o rabi afirma que Deus, em todos os tempos, interroga a todos os homens: ‘onde você está em seu mundo?’ (BUBER, 2011, p. 7).

A resposta não só lança luzes à situação de Adão, mas a de todos os homens. É certo que se Deus nos dirige essa pergunta não é porque já não saiba a resposta, mas porque busca provocar cada um de nós, atingir nosso coração. Na verdade, é nossa existência que é questionada por Deus. Buber, assim, interpreta o acontecimento:

Adão se esconde para não ter de dar satisfações, para escapar da responsabilidade em relação à própria vida. Dessa maneira, todos os homens se escondem, pois todos são Adão e estão na situação de Adão. Para escapar da responsabilidade por sua vida, a existência é transformada num sistema de esconderijos. E, à medida que o ser humano se esconde ‘do olhar de Deus’, e o faz continuamente, ele se enreda cada vez mais fundo no que é errado (2011, p. 10-11).

A pergunta divina sobre onde estamos no mundo tem a intenção de atingir o ser humano e livrá-lo do sistema de esconderijo que ele, o homem, criou para si. Portanto, segundo Carvalho, “a pergunta dirigida a Adão possui um sentido mais amplo que sua localização espacial, ela se estende a todo homem [...]. A indagação divina quer levar cada homem a pensar seu desenvolvimento espiritual enquanto vive nesse mundo” (2017, p. 54). A atitude de Adão representa a de todos os homens: se esconder. O movimento de se esconder é um movimento existencial, deste modo, não significa estritamente um afastamento físico de Deus. Ele, o homem, deseja ocultar a responsabilidade de sua conduta. Ante o olhar divino, no encontro com a face de Deus, essa responsabilidade lhe é requisitada. O homem eximir-se dela quando não responde, com sua própria vida, ao Tu.

Em presença da diversidade de caminhos para seguir, o homem quase sempre se encontra perdido em sua caminhada existencial, daí resolve esconder-se. Faz de sua própria vida um esconderijo, caminha na direção oposta da vida da relação. A atitude de se esconder de Deus nos possibilita chegar à conclusão de que o homem é infiel ao próprio caminho. Buber, ao se filiar aos ensinamentos Hassídicos e a filosofia existencialista, não obstante, reconhece que a vida é necessariamente um caminhar que deve ser percorrido com vistas à fidelidade ao caminho próprio de cada ser humano. Deus, ao indagar Adão, indaga a todos os homens a emergir do esconderijo e percorrer o seu próprio caminho.

Somente quando o homem que foi provocado pela pergunta divina resolve sair é que a vida do ser humano transforma-se em um caminho. Assim, Buber afirma que “independentemente de quanto sucesso o homem goze, de quanto prazer desfrute, de quantos feitos hercúleos realize, sua vida permanece sem um caminho enquanto não enfrentar a voz”

(2011, p.12). Reconhecer a adversidade da situação, assim como fez Adão quando disse: “Eu me escondi”, é um imperativo para que o caminho do homem seja iniciado. Reconhecer as encruzilhadas em que se encontra a existência humana é condição *sine qua non* para colocar-se novamente no caminho que nos leva a Deus.

O homem moderno, uma vez que se encontra encarcerado pela lógica cientificista que rege as relações e, portanto, determina a forma pela qual ele habita o mundo, fez um movimento que concorreu para se esconder da presença de Deus, não o percebendo mais como uma realidade latente na vida da relação. O mundo da objetividade, da matematização da realidade, do proveito, da utilização, ergueu as barreiras que confinaram a existência humana em um mundo, em certa medida, vazio, opaco, enfim, excessivamente dessacralizado. O falar com Deus, acontecimento que tem o fenômeno do encontro com os Tu individuais como preparação, “deu lugar” ao falar de Deus. A religião, como entrada do homem na realidade, no contexto da modernidade e nos dias atuais, em grande medida, encontra-se reduzida às práticas litúrgicas e às observâncias aos dogmas, os quais a rege. Ela parece já não mais reverberar uma vida comprometida com a existência, passando a ser submetida à lógica sujeito-objeto. Em certa medida, fomos cooptados por um verdadeiro estelionato religioso, que buscou fazer de Deus uma mercadoria. O *marketing*, cuja compra torna-se “certa”, é a promessa da eternidade. Sob tal promessa, o homem eximir-se de se responsabilizar com o mundo, relega-o à condição de profano.

No cenário hodierno, Deus, na maioria das religiões, aparece como um conglomerado de prescrições morais as quais “servem” para traçar um caminho comum a todos, no intento de consagrar a existência particular de cada homem ao serviço divino. Os estelionatários da fé parecem querer transformar cada pessoa, que tem uma espiritualidade que lhe é peculiar, em uma massa acéfala e amorfa. Ante a fatídica tentativa, urge questionarmos: o caminho do homem é verdadeiramente um caminho geral? Há um caminho comum a todos para servir a Deus? Seria esse caminho geral um primado humanístico que tem como objetivo o descortinar da presença de Deus no mundo?

Na obra “o caminho do homem segundo o ensinamento hassídico”, Buber, ao relatar o diálogo entre o rabi Bar de Radoschitz e o “vidente” de Lublin, afirma que, de acordo com a resposta do vidente, não é possível indicar ao homem o caminho que ele deve seguir para servir a Deus, ficando ao encargo do próprio homem reconhecer o seu caminho. Na sequência, Buber continua a relatar a resposta: “Pois existe um caminho para servir a Deus pelo estudo; outro, pela oração; outro, pelo jejum; e outro, pela comida. Cada um deve saber por qual caminho seu coração anseia esse deve ser o escolhido, com toda a disposição” (2011,

p. 15). Assim, Buber afirma que “estamos diante de um ensinamento que se baseia no fato de que os homens são diferentes por natureza e que, portanto, não se justifica nenhuma tentativa de torná-los iguais” (1990, p. 28).

Na certeza de que ao existir no mundo cada homem traz algo de novo para acrescentar a este, algo até então inexistente, único, acredita-se que somos chamados a realizar, de forma particular, a partir de nossas potencialidades, Deus no mundo. Segundo Buber, “todos os homens têm acesso a Deus, mas esse acesso é diferente para cada um [...]. A onibrançência de Deus se manifesta na diversidade infinita de caminhos que levam até ele, cada um dos quais está aberto a um homem” (2011, p.17). A filosofia buberiana busca chamar a atenção de cada homem para que ele encontre seu caminho até Deus. De acordo com ela, isso somente é possível quando se toma consciência da singularidade existencial, assume-a, e ao modo próprio de cada homem, o Tu é pronunciado. Esse movimento da existência em nada tem haver com observância aos preceitos dogmáticos, mas com o ato de responsabilizar-se com a porção do mundo que nos cabe assumir como nossa.

Pensar o caminho do homem como um caminho humanístico que concorre para descortinar a presença do sagrado é, antes de tudo, ter ciência de que o caminho de um homem até Deus pressupõe o conhecimento de sua própria essência, não um conhecimento de princípios generalizantes que são exprimidos na tentativa de aglomerar individualidades. Röhr, ao interpretar o pensamento buberiano, afirma que os homens “são desiguais na sua essência” (2003, p.13). Conhecer nossas capacidades e nossos dons particulares são condições sem as quais não podemos caminhar em direção a Deus. O caminho do homem em direção a Deus é, a nosso ver, humanístico, pois esse caminho perfaz-se à medida que nos aproximamos das coisas e dos seres e nos responsabilizamos com ambos. Buber, por sua vez, afirma que:

de modo algum nossa verdadeira tarefa neste mundo, no qual fomos colocados, pode ser nos afastar das coisas e dos seres que encontramos e aos quais nosso coração se afeiçoa [...] nossa tarefa é justamente conseguir tocar aquilo que neles se revela como beleza, como bem-estar, como prazer (2011, p. 19-20).

Aquilo que me confronta no cotidiano, aquilo que, dia após dia, se apresenta a mim e me exige uma resposta traduz-se em minha tarefa ante o mundo. Ao responder, irrompemos “o silêncio” do transcendente, atualizamos nosso ser, e novamente reconhecemos a presença atemporal do Tu eterno. Buber pondera que “aquele que deseja verdadeiramente abraçar Deus vê em todas as coisas do mundo apenas a força e o orgulho do Criador do começo dos começos que vive nelas. Mas, aquele que não está neste patamar vê as coisas como separadas de Deus” (2003, p. 27). O Filósofo faz uma leitura singular das lendas judaicas, aproximando-

as da vida concreta. Sua leitura vislumbra uma aproximação com Deus a partir da relação temporal com o mundo. Em síntese, as lendas judaicas as quais Buber se refere buscaram denunciar o equívoco da maioria das religiões ao tentar construir um lugar para a morada divina apartado do mundo humano. O pensamento buberiano defende a “construção” da morada de Deus como um caminhar humanístico. Nesse sentido, o mundo é, por excelência, o local onde se pode efetivar tal construção.

O termo caminhar humanístico, notadamente como um primado para descortinarmos a presença divina, emergindo-a do “seu” silêncio, por vezes, dá a impressão de que cada pessoa deve, por meio de sua própria existência, desbravar terras longínquas promovendo grandes obras, como por exemplo: transformações macro ecológicas dos biomas, defesas multiculturais acerca dos direitos humanos, preservação da fauna e da flora, defesa das diferentes etnias, enfim, um macro movimento existencial em prol do reconhecimento e afirmação da alteridade. Não queremos dizer que essas grandes empreitadas em defesa da alteridade não sejam um caminhar humanístico. Elas são, porém, não são os caminhos que todos os homens devem percorrer como condição de “restaurar” a presença de Deus no mundo.

Cada um de nós é chamado à missão de revelar Deus no mundo, entretanto, cada resposta está imbricada com a vocação que nos é própria. Temos uma maneira ímpar de responder o chamado. Assim, como somos pessoas únicas e, portanto, de subjetividade singular, também temos caminhos existenciais únicos os quais nos são possíveis vislumbrar a presença de Deus que se revela, a cada um em particular, por meio da palavra que nos é dirigida.

Não é comum a todos os homens a forma de caminhar em direção à presença de Deus e, também, não é preciso sair de onde estamos para encontrá-lo. A anedota de Eisik, contada pelo rabi Bunam, esclarece sobre a importância de reconhecer a presença divina no lugar em que cada um se encontra. Buber apresenta-a:

Depois de anos passando por muitas dificuldades, que não abalaram sua confiança em Deus, Eisik tinha recebido uma ordem num sonho: procurar por um tesouro debaixo da ponte de Praga. Mas a ponte era guardada o tempo todo por vigias, e ele não tinha coragem de cavar. Mesmo assim, ele ia até a ponte todos os dias pela manhã e ficava rodeando-a até a noite. Finalmente o chefe dos vigias, que percebera seus movimentos, perguntou-lhe amistosamente se ele estava procurando alguma coisa ou se esperava por alguém. Eisik contou o sonho que o levava para o país distante. O chefe riu: ‘E aqui está você, pobre coitado com suas solas esburacadas, que peregrinou até Praga por causa de um sonho! [...]’. Eisik curvou-se para cumprimentá-lo e voltou para casa, escavou o tesouro e construiu a casa de orações [...] (2011, p. 43-44).

A anedota contada pelo rabi Bunam nos ensina sobre a importância de abordar a vida na situação em que nos encontramos. O lugar no qual estamos é onde encontraremos o tesouro, somente aonde fomos colocados e em nenhum outro lugar. Ao destacar a inserção do homem no mundo, dando ênfase ao caráter relacional da existência, Buber, reconhece que somente quando o homem se percebe como alguém que tem algo a ver com o mundo é que ele se encontra preparado para perceber o tesouro que sempre esteve em sua presença. Carvalho, ao refletir sobre a questão, explica que:

O que Buber destaca, nos seus comentários, é que se deve apontar a presença de Deus no local onde se está [...]. Buber não trata de dois mundos (como fizeram Agostinho e Platão) o celeste e o terrestre, pois (p. 47): ‘os dois mundos são, na verdade, um, e que necessariamente devem se tornar um’. Cabe ao homem a tarefa de unir esses dois mundos. Deus quer se manifestar no mundo, mas quer fazer isso através do homem [...]. ‘No final é isso que importa, deixar Deus entrar’. Quando se permite o espírito atuar [...] ‘estamos permitindo que Ele entre’. Portanto, o caminho do homem é descobrir o seu modo pessoal de permitir que Deus entre no mundo (2017, p. 59).

Somente no local em que estamos de verdade, no qual vivemos uma vida verdadeira, coexistindo com os demais entes, é que Deus pode entrar. À medida que coexistimos de uma forma sagrada com o mundo, com os seres que o compõe – sejam com os nossos familiares, com os nossos companheiros de trabalho, com os amigos da vizinhança e da escola, com a fauna, com a flora, enfim, com o outro que está a nossa face – corroboramos para construir, aqui na terra, o templo de Deus. Nesse sentido, Buber nos diz que:

se mantemos um convívio sagrado com nosso pequeno mundo, que nos é familiar, se estamos ajudando, no âmbito da criação na qual vivemos, que a substância sagrada do espírito alcance a complexidade, então estamos promovendo, no lugar onde vivemos, uma morada de Deus, estamos permitindo que Ele entre (2011, p. 49).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo objetivou refletir sobre o problema do desaparecimento de Deus no mundo moderno, buscando lançar luzes hermenêuticas acerca do papel da racionalidade científica emergente que, sob a roupagem tecnocientífica, colonizou o mundo humano imprimindo-lhe mudanças em todas as suas esferas, inclusive a espiritual. O pensamento filosófico da modernidade e a crítica feita ao mesmo, por Buber, foram fundamentais para que pudéssemos ter um rumo compreensivo sobre nosso problema de pesquisa. Soma-se a estes, uma digressão histórica sobre a emergência da racionalidade científica a qual empreendemos esforços reflexivos como forma de focalizar o comportamento do homem diante do mundo e dos demais seres existentes. Percebemos que a racionalidade moderna instaurou-se como primado para o existir humano, inaugurando uma mudança em seu estatuto ontológico. O mundo do Isso, dia após dia, foi se tornando cada vez mais hegemônico. Essa mudança humana, na forma de existir como ser no mundo, concorreu para o “desaparecimento” do transcendente.

Defendemos a tese de que a racionalidade científica moderna chega ao seu ápice com o surgimento da tecnociência no mundo. O conceito em questão traduz a nova prioridade do homem em relação à natureza. Segundo Vincent, “esse termo evoca, numa primeira abordagem, uma mutação nas relações entre ciência e técnica. A técnica não seria mais dependente da ciência e nem subordinada a ela num sistema de valores” (2013, p.15). A matematização e a experimentação traduzem a nova forma de apreensão da realidade. A era tecnocientífica, ao mesmo tempo em que operou mudanças radicais da ordem do conhecimento ante a natureza, concorreu para a dessacralização do mundo. São marcas da ciência moderna a experimentação e a operatividade técnica, com vistas ao controle do todo e de tudo, sobretudo, no campo do conhecimento. Zuben pronuncia-se quanto o objetivo do conhecimento, nos alertando que:

A finalidade do conhecimento é de aumentar o poder e o controle do homem sobre a natureza. Conhecer suas leis causais, pois, sendo atingida essa etapa, o homem poderá ter acesso ao domínio e o controle da produção, e à manipulação de fenômenos (2006, p. 46).

Responsáveis por produzir mutações profundas nos âmbitos mais diversos da vida social contemporânea, as tecnociências, à medida que “determinam” a forma de viver e de conhecer o mundo, colocam em evidência a própria espécie humana. Zuben percebe o fatídico momento e afirma que:

Pela ciência e pela técnica os homens vêm dominando o mundo, deslocando e rejeitando mitos e ritos até a declaração do insano de Nietzsche que esbravejou: *Deus está morto!* As tecnociências contribuíram para a morte de tudo o que o mundo possuiu até o presente de mais sagrado e mais poderoso (2006, p. 57).

A racionalização moderna, notadamente após a intervenção tecnocientífica no mundo, intensificou o fenômeno da dessacralização. O mundo enquanto espaço sagrado sofreu mudanças históricas e culturais profundas. O lugar do absoluto é, em consequência dessas mudanças, redefinido. A ideia de redefinição corrobora com nossa tese de que o sagrado não se ausentou do mundo, nós o reconhecemos como uma presença atemporal. A redefinição do lugar do sagrado (absoluto), a nosso ver, deu-se por meio da mudança humana na forma de habitar o mundo. A mudança na forma de habitação do mundo é diretamente proporcional a um menor comprometimento pessoal com a existência. A nova habitação, dada à necessidade da ciência chegar ao auge de seu desenvolvimento, pressupôs a espoliação da natureza, da fauna e da flora, com vistas a satisfazer a lógica do capital. O próprio Deus foi “submetido” a tal lógica, passando a ser utilizado por estelionatários da fé como objeto de consumo e de poder.

Para nós, a forma verdadeiramente humana de habitar o mundo, condizente com nosso primado ontológico – ser de relação –, traduz-se em um engajamento responsável com o reconhecimento e afirmação da alteridade, reconhecendo nos seres, que juntamente com nós coabitam o mundo, a forma divina de comunicação do sagrado. Uma habitação humana, majoritariamente atenta à vida da relação, tem como condição o envolvimento pessoal comprometido com a criação. Acreditamos que essa forma de habitar o mundo não se tratava apenas de percebê-lo como um espaço geométrico qualquer, mas como um *locus* existencial e sagrado que possibilita-nos a comunicação com o transcendente.

Reconhecemos na ação humana uma ambiguidade que, se percebida a tempo pela humanidade, revertemos e ou minimizamos o processo acelerado de dessacralização: ao mesmo tempo que aprimoramos nossa capacidade de racionalização, desenvolvendo-nos cientificamente e, em consequência desse progresso, concorremos progressivamente para “esvaziar” o mundo das marcas do transcendente. Assim, somos os únicos responsáveis pela reversão dessa acelerada desdivinização do mundo. Enquanto um fenômeno histórico-cultural, a dessacralização pode ser interrompida, cabe ao homem assumir o protagonismo. O reencontro com Deus depende do movimento existencial do homem de atualização de seu ser no mundo. Para Scholem: “Buber é da opinião que, quanto mais Deus se realiza por seres humanos no mundo, mais real ele é” (1994, p.145).

Reconhecemos também uma espécie de subserviência humana à emergente racionalidade científica, que se inseriu no mundo como um modo de vida. Fomos quase que totalmente subjugados pela técnica, submetidos a um crescente processo de escravização dos nossos sentidos. O paradigma tecnocientífico avança nessa direção e vem, cada vez mais, provocando um silêncio profundo do transcendente ao passo que não conseguimos mais escutá-lo, vê-lo e senti-lo por não mais olharmos o mundo e reconhecê-lo como alteridade. O paradigma tecnocientífico concorre para tornar o mundo opaco; a presença divina por meio das hierofanias se encontra sobre ameaça.

Resta que nos posicionemos diante desse fenômeno, assumindo a responsabilidade que nos é própria, isto é, respondendo à palavra que nos é dirigida cotidianamente, reconhecendo o mundo e os seres que o habitam em sua alteridade, unidade e unicidade. É imperativo, sob a condição de interromper o eclipse do Divino nos dias atuais, que nossa ação no mundo tenha como primado a vida da relação, que ela consubstancie a vida dialógica. É imperativo pronunciar Tu ao outro que se encontra em nossa frente, na relação do face a face.

Assim, com a finalidade de trilhar um caminho no qual pudéssemos melhor compreender o momento presente, iniciamos refletindo sobre a relação entre a emergência da racionalidade científica no contexto da modernidade e o desaparecimento da presença do transcendente. Nesse itinerário, buscamos perceber, no processo de desenvolvimento científico, uma crescente ação humana marcada pela experiência e utilização do mundo. Ao fazer esse movimento hermenêutico, reconhecemos, que à medida que se posicionava frente ao mundo como um cientista, o homem se colocava ante o objeto de sua experiência; mais Deus se tornava prescindível como Àquele que é o seu fundamento.

As sociedades modernas, marcadas pelo surgimento das tecnociências, que exerceram uma profunda transformação na natureza e no meio ambiente, fazendo de ambos uma caixa de ferramentas, em sua grande maioria, “buscaram” se livrar de Deus como uma realidade presente no mundo. Contudo, ao admiti-lo, apenas o admitem ora como uma ideia da razão, ora como proveniente da subjetividade, ambas as formas buscam condicionar a existência divina a um além-mundo. Deus não é mais Alguém com quem o homem pode entrar em relação, eis a proeminente percepção que nos instigou à reflexão.

Ao perfazermos um caminho reflexivo com vistas a restaurar a imagem de Deus e, portanto, reconhecê-lo como Ser que entra em relação direta com o homem, deparamo-nos

com a limitação<sup>40</sup> encontrada em grande parte da literatura filosófica da modernidade. Essa intercorrência epistemológica foi, na verdade, um solo fértil no qual cultivamos nosso pressuposto intuitivo em consonância com a interpretação buberiana: a compreensão de parte dos filósofos modernos sobre Deus não provém de um encontro real com Ele, como ocorreu com os antigos profetas, mas da abstração do pensamento. Percebemos na vida da relação, a materialização do encontro com Deus, isto é, a possibilidade de o homem se tornar presente à Presença do Tu eterno. De forma exaustiva, buscamos compreender o desfecho dessa certeza intuitiva (a relação reconhecida como acontecimento do encontro com a presença atemporal de Deus) em sua aplicabilidade. Assim, nosso estudo doutoral buscou interpretar o pensamento de Buber para melhor vislumbrar caminhos conceituais acerca da compreensão de Deus como Tu eterno. O itinerário legado pelo presente pensamento foi o caminho percorrido pela via da vida dialógica.

A ação dialógica é a forma pela qual o homem se faz presente a Deus. O mundo espiritual é “materializado” na espiritualidade da palavra, presente em cada ação dialogal. O espiritual, em Buber, encontra-se entrelaçado com o mundo, com a vida, com a ação que promana de ambos. Sob a influência do hassidismo, Buber rejeitou a existência de um Deus transcendente que não se encontre presente à realidade, sob a condição de estarmos cultuando uma abstração. O ensinamento hassídico defende uma presença de Deus polissêmica, sendo papel do homem, em consonância com a responsabilidade da palavra, perceber a presença divina nas coisas mais improváveis e inesperadas. Assim, expusemos, no transcórre de nossa pesquisa, sobre a possibilidade de acessar Deus em cada situação concreta do mundo, desde que o homem se faça presente com a totalidade do ser.

O pensamento buberiano, em seu refletir sobre o encontro com Deus, faz isso à luz de uma fenomenologia do encontro. Sendo o encontro um acontecimento marcado pela imediatez e totalidade do ser que congrega a realidade do Eu-Tu em uma unidade, confirmando, assim, a predisposição do homem para coexistir. Conforme Buber, o homem é essencialmente um ser de relação. O filósofo, em seu entendimento sobre o homem, parte da ontologia do diálogo à antropologia do inter-humano. Neste itinerário, ele acentua a compreensão do encontro com Deus como um encontro do homem com o seu Tu. Sem a atitude existencial em direção à atualização de nossa condição ontológica de coexistir, nem

---

40 O presente termo busca destacar a filiação, de grande parte da filosofia moderna, a um movimento hermenêutico sobre Deus, que se propôs a percebê-Lo como um tema do pensamento, como uma ideia existente, ‘unicamente’, na razão.

nos reconheceríamos como Eu, nem nos poríamos face ao Tu eterno. Contudo, a filosofia de Buber não teve a intenção de elucubrar sobre a natureza de Deus, apenas buscou chamar nossa atenção para a possibilidade de encontra-se com Ele. É seguindo essa direção que Buber endereçou sua crítica à parte do pensamento moderno.

Ao mesmo tempo que o Filósofo reconhece o Tu como um sopro vivificante da presença atemporal, ele chama atenção do homem para assumir a responsabilidade que lhe é própria: a resposta dialógica ao outro; considerando-a como o caminho a ser percorrido como condição de reencontrar o eterno no mundo. A possibilidade desse encontro se faz presente em todo nosso estudo, ora de forma visível, ora de forma subtendida. A partir de uma cuidadosa hermenêutica sobre o pensamento religioso de Buber e dos contos Hassídicos, afirmamos que a relação do homem com o seu Tu são filigranas que tecem nossa relação com Deus, com o Tu eterno. No pensamento buberiano, Deus nos é apresentado a partir do aspecto relacional. Pela via da relação, Ele se faz presente. Buber, embora não se atenha a elucubrações lógicas sobre a essência divina, busca vislumbrar o encontro pessoal com Deus sob o aspecto de sua ontologia da relação. Destaca, contudo, que o Tu eterno é o único Tu que não pode se tornar um Isso. Ao passo que diferencia a relação entre os homens da relação entre o homem e Deus, ele busca acentuar o caráter absoluto de Deus.

O caráter absoluto de Deus indica a Sua irredutibilidade conceitual e a compreensão da presença divina como atemporal. Concluindo-se, portanto, que ele não pode ser definido a partir de conceitos e que, por ser presença absoluta, nunca se ausenta. Deus, em nosso estudo, aparece como um ser que está sempre presente no mundo humano. No entanto, o homem, ao entrar em contato com a palavra que lhe é dirigida de forma gratuita, responde-a pronunciando Isso. Esse acontecimento marca a ausência do homem diante da presença de Deus. Marca também outra forma de reconhecer a face de Deus. Deste modo, o Isso é interpretado por nós como a outra face de Deus, porque é a outra face da relação do homem. Deus é relação Eu-Tu, não um Tu individual. Nesse sentido, afirmamos em nosso estudo que a forma pela qual nos posicionamos existencialmente perante o outro, condiz com a face de Deus que temos em mente. Quando dizemos Tu ao ser que se encontra diante de nós, a presença atemporal de Deus torna-se uma realidade no seio do mundo.

Refletimos sobre o crescimento do mundo do Isso, como um fenômeno proveniente do desenvolvimento predatório da racionalidade científica. Esta, segundo a direção que buscamos enfatizar, notadamente ciente que seu significado e sentido não se encerram em nossa forma de ver, foi marcada pela proeminente forma de atuação em relação ao mundo, utilização e experiência. Buber chama nossa atenção para percebermos que esse fenômeno

moderno traduz-se na nossa forma de atuação com o mundo e com os demais seres. Utilizar e experienciar são atitudes hegemônicas após o desenvolvimento científico. Percebemos que o ato de proceder como seres no mundo a partir das referidas atitudes é uma das faces do eclipse que se formou entre Deus e o homem. Ao afirmar que a relação Eu-Isso carece de presença, Buber identifica, no crescimento exponencial dessa relação, a efetivação de uma existência humana cada vez mais distante do encontro com Deus. Utilização e experiência, uma vez que são marcas hegemônicas de nossa relação com o mundo no cenário moderno, acentuam o movimento de dessacralização.

O fenômeno histórico-cultural da dessacralização traz consigo a ideia de um tempo eminentemente cronológico que acentua o eclipse da presença atemporal do Divino. Esse fenômeno é marcado pela extração da imagem divina do mundo humano. Deus, quando reconhecido, apenas tem um espaço no além-mundo e ou na mente humana. O reconhecimento do tempo sob o crivo de um acontecimento meramente cronológico concorreu para que deixássemos de perceber as pegadas da transcendência no mundo físico, isso porque ele (o mundo) foi reduzido à métrica da ciência, sendo, por conseguinte, um laboratório vivo para seus arroubos. A cientificização do mundo, no contexto da modernidade, teve como um dos seus objetivos reconhecer o tempo como puramente cronológico e, com isso, “livrar” o mundo de justificativas provenientes da divindade. Como resultado, buscava se transformar em único discurso de verdade sobre a realidade. O próprio Deus é “trazido” para as amarras de um tempo cientificizado, o mundo fenomênico se encontra sob o domínio de uma racionalidade que caminha em direção à desontologização de Deus, como forma de deslegitimá-lo como ser do qual tudo se originou.

A logicização do mundo, expressa pela matematização e mensuração da realidade, transformou o mundo em um laboratório, reduzindo-o à condição de objeto. À medida que nos conduzimos em direção ao mundo por meio de tal lógica, fomos nos afastando da possibilidade de atualizarmos o nosso ser como ser de relação e, em consequência, nos afastando da possibilidade do encontro com a presença atemporal de Deus. É nesse sentido que nos aproximamos do pensamento buberiano, pois, ele vislumbra a relação com a alteridade como um caminho de preparação para o encontro com o Tu atemporal. A presença atemporal de Deus no mundo somente é percebida pelo homem quando este, a partir da relação com a alteridade, atualiza sua presença no mundo. Ao recusarmos viver no presente, nos ausentamos da presença de Deus.

Em nossos estudos buscamos apresentar a definição de tempo que encontramos no conjunto das obras de Buber. Sendo o tempo (*Gegenwart*), para ele, atualidade, movimento

vivido, experienciado. Assim, o presente buberiano (*Gegenwart*) é transbordado de presença que nos possibilita “pressentir a eternidade”. Ao interpretar o pensamento de Buber buscamos deixar claro o que o filósofo compreende acerca do conceito de Presença, a qual aparece em sua filosofia a partir de uma relação intrínseca com o seu conceito de totalidade. Segundo Buber: “Somente na medida em que o Tu se torna presente a presença se instaura... Presença não é algo fugaz e passageiro, mas o que aguarda e permanece diante de nós” (2004, p.60). O fenômeno da relação, o encontro, oriundo do espaço ontológico do “entre dois”, tem como condição a força atuante da totalidade recíproca. A reciprocidade entre o chamar e o responder é condição *sine qua non* do dialógico enquanto fenômeno inter-humano. A relação Eu-Tu é a marca desse encontro, ela engloba o encontro. Deus – enquanto Tu eterno, enquanto presença atemporal – se manifesta como acontecimento sublime dessa relação.

Ao perceber o presente como atualidade, não o percebemos como um mero instante atual que se encontra na iminência de se tornar passado. Opomos o tempo à fugacidade, ao caráter passageiro de sua realização, libertando-nos de sua compreensão como proveniente do mundo do Isso. Nesse sentido, reconhecemos que a presença buberiana reportar-se à concepção de eternidade. *Gegenwart* é identificada em nosso estudo como algo que aguarda e permanece diante de nós. No encontro, a presença transcende a objetividade do tempo e do espaço, desvencilha-se da linearidade que marca ambos e instaura a atemporalidade do “instante”. O tempo buberiano, nesse sentido, confunde-se com o mítico. Viver o tempo como mítico significa a possibilidade humana de reencontra-se no tempo primordial, o qual é marcado por um eterno presente indefinidamente recuperável.

Nosso estudo buscou reconhecer, no pensamento buberiano, a importância de vivermos o presente como presença, como condição de estarmos atentos à presença divina que, a cada instante, se expressa no mundo como palavra que nos é dirigida. Reconhecer a presença de Deus no mundo é caminhar na direção contrária ao não envolvimento, a não vinculação. Nesse sentido, afirmamos que o reconhecimento da presença de Deus no mundo humano acontece quando nos predispomos ao engajamento e ao comprometimento com a criação, reconhecendo-a como alteridade inalienável.

Em nossa exposição conceitual acerca da possibilidade de permanecermos, de uma forma perene, na presença de Deus, buscamos deixar claro sobre a impossibilidade de tal feito. Não é condizente com a existência humana viver eternamente no presente, somente a natureza divina dispõe de uma eterna presença. Segundo Buber, o Tu, exceto o divino, está condenado a transformar-se em Isso. Embora o homem tente, sem obter êxito, transformar Deus em objeto, fazendo uso do Seu nome para difundir valores morais de uma determinada

religião como forma de estabelecer uma divisão entre os puros e não puros, essa transformação não é condizente com a manifestação de Deus no mundo. Deus é um Tu incorruptível, absoluto, que abraça as suas criaturas de forma indistinta, Ele não as segrega, mas as acolhe em suas respectivas alteridades. É da natureza humana a alternância entre Tu e Isso.

Buscamos chamar atenção para a confusão em torno do paralelismo entre a relação, na esfera humana e na do Tu eterno. Assim, afirmamos que as duas formas de relação se diferenciam em um ponto: se na esfera humana o Tu pode se tornar um Isso, na esfera divina, o Tu, em termos ontológicos, é absoluto, irreduzível à condição de objeto (de Isso). Essa diferenciação nos possibilita afirmar que Deus É, isto é, está além de todas e quaisquer formas de conceituações que intentamos atribuí-lo. Decorre desse entendimento, qual seja, da impossibilidade de transformá-Lo em objeto, em conceito elaborado pelo pensamento, a afirmação do caráter atemporal de Deus. Ante o drama ontológico da essência humana, Deus permanece incólume. Embora seja da essência humana a oscilação entre os dois pólos, Tu e Isso, a presença divina não participa da mesma. Mediante o movimento natural da existência humana, Deus permanece em estado de latência.

Buscou-se, no decorrer de nossa reflexão, perceber que a semente do Tu continua enraizada, esperando para novamente ser reconhecida. A atualização da relação é o caminho a ser percorrido pelo homem em direção a tal reconhecimento. Ao nos debruçarmos sobre a presente afirmação, percebemos que a ontologia do diálogo de Buber verifica que se torna possível, ao respondermos aos entes que nos são endereçados como palavra, encontrar as marcas do eterno. Nos textos buberianos, notadamente influenciados pelo pensamento hassídico, pudemos perceber que o mundo ao qual o Filósofo se refere está transbordado da presença divina. O homem, por vezes, não a percebe por estar tomado pelos ilusórios conteúdos do Eu. Sob a posse de tais conteúdos, o homem não consegue perceber Deus, que se revela em cada relação de ser a ser em que o Tu é pronunciado.

O movimento contrário ao mundo da objetividade inerte é marcado pela atualização da presença. A *Gegenwart* rompe à barreira da temporalidade, e, ao invadir o tempo cronológico, “reinstaura” a eternidade. Nosso estudo sobre a presença de Deus no mundo se confunde com a proposta panateísta encontrada na literatura buberiana, isto é, tudo que existe no mundo participa da essência divina, sem que ela se converta ou mesmo seja presumida dos fenômenos do mundo. Estes, embora possam expressar a presença de Deus, não são matrizes de Sua essência. Embora Deus não prescindia o mundo como uma instância reveladora de sua face, Ele não pode ser deduzido do mundo. Nossa reflexão sobre Deus foi desenvolvida

percorrendo um caminho contrário à grande maioria das reflexões. Na verdade, não buscamos tratá-lo na direção de um construto conceitual. Assim, não foi nossa finalidade descrever sobre seus atributos no intento de identificar sua natureza. Embora tenhamos o pensamento buberiano como fundamento hermenêutico de nossa investigação sobre Deus, o que não deixa de ser uma forma conceitual de tratar a questão, nosso estudo é marcado por uma vivência do encontro com Deus no âmbito da criação.

As pessoas (amigos, familiares, irmãos da comunidade religiosa Oblatos de Maria, os que convivemos em nossa experiência seminarística), os animais que cuidamos desde nosso tempo de criança, a fauna que tivemos um contato mais próximo em nossa experiência de escoteiro, inscreveram-se em nossa vida como momentos de verdadeiros encontros com Deus. O pensamento de Buber é reconhecido por nós como um movimento reflexivo que leva em consideração a vivência relacional como fundamento desse encontro, fato que nos fez aproximar dele e reconhecer suas contribuições *sui generis*, notadamente ao compreender Deus sob o aspecto da relação com a alteridade, como Tu eterno.

A filosofia buberiana caminha na direção de se reportar a Deus a partir do caráter relacional. O Tu eterno foi, sem dúvida, a forma encontrada por Buber para evidenciar o aspecto relacional de Deus, e não a forma que o Filósofo encontrou para falar de Deus. Ao pensar Deus como Tu eterno, buscamos chamar atenção para a impossibilidade humana de represar Deus à noção espaço-temporal. Contudo, reconhecemos dois movimentos do homem na perspectiva dessa direção: a transformação de Deus em objeto de fé e em objeto de culto. Na primeira, o homem busca fazer uso Dele visando obter segurança perante a imprevisibilidade da vida, na segunda, ao converter Deus em objeto de culto, a prece não mais é vista como oração viva, mas como devoção regulamentada.

Reconhecemos, no pensamento de Buber, uma terceira tentativa humana de converter o Tu eterno em Isso, transformar Deus em objeto de conhecimento. Afirmamos não ser possível confinar Deus às aventuras da razão humana, as quais, na maioria das vezes, têm por objetivo traduzi-lo em conceito. Tal pretensão, seja representada pelas expressões religiosas ou pelas filosóficas, concorre para torná-lo irreal. Deus não se revela a medida de nossa capacidade de abstração sobre o ser, sua presença atemporal tem como *locus* de revelação as entranhas das experiências concretas. Somente na relação com o Tu individualizado, a palavra primordial evoca o Tu eterno. Deus revela-se como transcendência através das experiências dialógicas do homem. Influenciado pelo hassidismo, Buber afirma que somente podemos vivenciar a transcendência divina no cotidiano da existência, notadamente no seio de uma relação dialógica.

Sob a perspectiva do primado dialógico buberiano, buscou-se precisar acerca do papel do homem diante do descortinamento da presença de Deus. Nessa perspectiva, afirmamos que o reconhecimento e a afirmação da alteridade são imprescindíveis à vida da relação. Esta, a nosso ver, efetiva-se como função pedagógica, como movimento preparatório para o encontro com o Tu eterno. Sob a égide da relação o homem trilha o caminho mais curto para o encontro supremo, sendo, em direção à criação divina, o caminho que ele deve seguir para obter êxito. Ao responsabilizar-se com a criação, abraçando a porção do mundo que Deus o confiou, o homem concorre para tornar-se uma epifania do sagrado. Ao atualizar-se como presença no mundo, o homem rompe a barreira que se ergueu entre ele e Deus, interrompendo o fenômeno do eclipse, o sagrado, portanto, é descortinado do “seu silêncio”: eis o caminho que buscamos apontar ao leitor como solução do problema do desaparecimento do transcendente.

A ousada atitude de se pensar uma saída para interromper com o fenômeno do eclipse de Deus, isto é, com o fenômeno que possibilitou o desaparecimento de Sua presença no mundo, justifica-se pela necessidade de refletir sobre a relação intrínseca entre o crescimento do mundo do Isso, das formas hegemônicas de relação marcadas pela experiência e utilização, e o não reconhecimento da presença atemporal divina no mundo humano. Para a academia (universidade), por exemplo, uma contribuição desta natureza pretende ser, em seu esforço teórico, um olhar filosófico que tem como objetivo proporcionar um diálogo mais ampliado com a realidade, no intento de legar um olhar hermenêutico ao emergente fenômeno da crescente dessacralização no mundo hodierno. Assim o fizemos, tendo como base epistemológica a filosofia do diálogo de Martin Buber.

Pensar o fenômeno do desaparecimento de Deus no mundo foi, nessa pesquisa, um caminhar hermenêutico sobre a dupla responsabilidade do homem ante o referido fenômeno: inicialmente, a de efetivar-se como ser no mundo como sujeito de experiência e utilização. Por conseguinte, percorrer um caminho existencial de retorno com vistas ao reconhecimento e afirmação da alteridade. Acerca da primeira responsabilidade, justificamos o homem quase que totalmente não mais percebendo a relação com os demais seres e as coisas do mundo – com os “Tus” individualizados – como caminho de preparação para o encontro supremo. Já quanto à segunda responsabilidade, justificamos o reconhecimento da coexistência dialogal como caminho mais curto para descortinar a presença do sagrado no mundo. Essa segunda responsabilidade do homem, em nosso estudo, figura como uma espiritualidade humanística.

A atualidade deste pensamento teórico é relevante. Tal pensamento busca se oferecer como caminho de saída (restauração da presença do transcendente no mundo) a uma sociedade marcada pela força crescente de um olhar tecnocientífico, majoritário, como forma

de ser no mundo. A reflexão sobre a intervenção das tecnociências nas diversas instâncias da existência, inclusive na religiosa, bem como sobre como seu *modus operandi*, semeou a vida humana, por si só, já torna legítima a importância a ser dada a esse estudo e enseja a leitura e a compreensão. A pertinência de uma reflexão filosófica para os dias atuais, de uma atual conjuntura relacional de não reconhecimento e não afirmação da alteridade justifica-se ao passo que busca assumir, à luz da ontologia da relação, um pensamento que se propõe a discutir as questões relativas à forma de ser do homem no mundo. Destaca-se o crescimento progressivo do mundo do Isso como um fenômeno sem precedente presente em toda história da humanidade.

Não unicamente nos livros, mas na inserção existencial do pesquisador e de todos que venham estudar criticamente a problemática aqui investigada, este estudo é um movimento de um pensamento que se percebeu como existente e que vivenciou o que tornou pensamento. Assim, a presente pesquisa buscou estabelecer um diálogo com outras formas de pensar o problema, notadamente dando ênfase à importância de nosso estar-no-mundo-com-os-outros. Esse estudo tem uma intencionalidade latente, podendo ser constatada em cada período que compõe nossa escrita: despertar o que há de melhor em cada um de nós como forma de sermos epifanias do sagrado. Deste modo, “tal reflexão busca inflamar nossa alma rumo aos desígnios divinos, os quais podemos efetivamente ver nas atitudes de compaixão, de cumplicidade, de amizade, de respeito, etc.” (ARAUJO, 2014, p. 135).

Nossa reflexão foi além de uma mera elucubração conceitual que buscou satisfazer prioritariamente o hermetismo filosófico cujo objetivo é nosso doutoramento em filosofia. Em hipótese alguma buscamos distanciar a formação acadêmica do momento presente pelo qual a existência humana estava se desenrolando. O que nos fez pensar o problema<sup>41</sup> que deu origem à presente pesquisa foi a perceptível e crescente incapacidade humana de se colocar perante o mundo, os seres e as coisas como alguém que se compreende como ser de relação e, assim, que tem a coexistência como ápice da realização pessoal. O não reconhecimento efetivo da presença de Deus no mundo, como, por exemplo, a ausência de responsabilidade e cuidado com a fauna e a flora, o não reconhecimento e a não afirmação da alteridade acendeu a luz vermelha que nos alertou para a fatídica realidade: estamos no limiar do humano. É preciso que pensemos enquanto humanidade ante a era tecnocientífica emergente, perante a utilização desenfreada da natureza, enfim, diante da dessacralização do mundo.

---

41 “Um problema de pesquisa é o problema ou a questão que conduz à necessidade de um estudo. Ele pode se originar de muitas fontes potenciais. Pode provir de uma experiência que os pesquisadores tiveram em suas vidas pessoais ou em seus locais de trabalho” (CRESWELL, 2010, p.128).

Nesse sentido, ao percorrermos o caminho que nos trouxe até aqui, em todos os momentos, nos sentimos questionados sobre nossa parcela de responsabilidade ante o movimento de retorno, perante o descortinamento da presença de Deus. Certificamo-nos, por meio das leituras e das respectivas interpretações, que é possível perceber a presença atemporal de Deus no seio do mundo, sendo a espiritualidade humanística um caminho. É possível conviver com o diferente, com as outras espécies de vida, enfim, com o mundo como um todo, tendo como princípio orientador a responsabilidade dialógica – a resposta comprometida.

Para tanto, estamos cientes de que este estudo não esgotou a problemática sobre a qual nos debruçamos – o eclipse do sagrado na modernidade – nem tampouco pretendeu ser a única forma de saída possível para o fenômeno que tomou nossa cultura, imprimindo-lhe mudanças inquantificáveis (incomensuráveis). Porém, estamos certos que ele concorreu para oferecer uma lente interpretativa da realidade com vistas ao reconhecimento do caminho do homem como um caminhar particular de cada pessoa que, na relação com o outro, alcança as mãos do Tu eterno.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 4. ed. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ABRÃO, Bernadette. **A história da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- ALVES, Rubem. **O que é religião**. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- APOLINÁRIO, José Antônio Feitosa. **Nietzsche e Kant: sobre a crítica e a fundamentação da moral**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda ; PIRES, Maria Helena Martins. **Filosofando: introdução à filosofia**. 4 ed. São Paulo: Moderna, 2009.
- ARAÚJO, Hermetes Reis. **Tecnociência e cultura: ensaios sobre o tempo presente**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.
- ARAÚJO, Willamis Aprígio de. **Ética e alteridade: uma leitura a partir da filosofia de Martin Buber e suas implicações para a compreensão do outro**. Recife: UFPE, 2014 (Dissertação de Mestrado).
- AUGUSTO, Maria Helena Oliva. Natural, racional, social: discussão de uma sociabilidade. **Tempo social; Ver. Socil.** USP, S. Paulo, v.1, n. 1, p. 247-257, 1989.
- BARTHOLO JÚNIOR, Roberto. **Você e eu: Martin Buber, presença palavra**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2001.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.
- BÍBLIA Sagrada. **Livro do Gênese**. Tradução de Monges de Maredsous (Bélgica). São Paulo: Editora Ave-Maria/Edição Pastoral, 2000.
- BUBER, Martin. **Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico**. Traduzioni di Gianfrancesco Bonola. Magno: Edizioni Qiqajon, 1990.
- BUBER, Martin. **Encontro: fragmentos autobiográficos**. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 1991.
- BUBER, Martin. **As histórias do Rabi Nakhman**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- BUBER, Martin. **A lenda do Baal Schem**. Tradução de Fany EJ. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- BUBER, Martin. **EU e tu**. 9 ed. Tradução e introdução de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2004.
- BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. Tradução de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2007a.

BUBER, Martin. **Eclíps de Deus**: considerações sobre a relação entre religião e filosofia. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus Editora, 2007b.

BUBER, Martin. **Histórias do Rabi**. São Paulo: Perspectiva, 1967.

BUBER, Martin. **O socialismo utópico**. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2007c.

BUBER, Martin. **Sobre comunidade**. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Perspectiva, 2008.

BUBER, Martin. **O caminho do homem**: segundo o ensinamento chassídico. Tradução de Claudia Abeling. Posfácio de Alberecht Goes. São Paulo: Ed. Realizações, 2011.

CARVALHO, José Mauricio. **Martin Buber, a filosofia e outros escritos sobre diálogo e a intersubjetividade**. São Paulo: FiloCzar, 2017.

CERBONE, David R. Fenomenologia; Tradução de Cesar Souza. 3ª ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. – (série Pensamento Moderno).

CORETH, Emerich. **Deus no pensamento filosófico**. Tradução de Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado. São Paulo: Loyola, 2009.

CRESWELL, John. **Projeto de pesquisa**: métodos qualitativo, quantitativo e misto. Tradução de Magda Lopes. Porto Alegre: Artmed, 2010.

CROMBERG, Monica Udler. **A crisálida da filosofia**: a obra Eu e Tu de Martin Buber ilustrada por sua base hassídica. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELLER, Jack David. **Introdução à antropologia da religião**. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2018.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2009. (Coleção textos Filosóficos).

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 4 ed. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2013.

GIRARD, René (org.). **Deus**: uma invenção? Tradução de Margarita Maria. São Paulo: Realizações, 2011.

GRONDIN, Jean. **Que saber sobre filosofia da religião**. Tradução de Lúcia Mathilde Endiich Orth. Aparecida: Ideias & letras, 2012.

GUINSBURG, J. ; FABEL, N. **Aspectos do hassidismo**. São Paulo: B'nai B'rith, 1971.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. 2 ed. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

HICK, John. **Uma interpretação da religião**: respostas humanas ao transcendente. Tradução de Agnaldo Cuoco Portugal. Petrópolis: Vozes, 2018.

JORDAN, Jeffrey J. **Filosofia da religião**. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2015.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. 2 ed. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Lucimar A. Coghi Anselmi, Fulvio Lubisco. São Paulo: Martin Claret, 2009a.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009b. (Col. Philosophia).

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. 3 ed. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KONZEN, Paulo. A relação entre Estado e religião em Hegel. **Revista Dialectus**. Rio de Janeiro, p. 39-62, 2014.

MENEZES, Anderson de Alencar. **Habermas**: com Frankfurt e além de Frankfurt. Recife: Faculdade Salesiana do Nordeste, 2006. 108p.

MESLIN, Michel. **Fundamentos de antropologia religiosa**: a experiência humana do divino. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 2014.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 7 ed. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 2000.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. 16 ed. Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Araripe de Sampaio Doria. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

NAHRA, Cinara. **Uma introdução à filosofia moral de Kant**. Natal: EDUFRN, 2008.  
NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: companhia de bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Tradução de Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

OYAKAWA, Eduardo. **A espiritualidade da palavra: Martin Buber e Friedrich Hölderlin**. São Paulo: Stilgraf Artes Gráficas e Editora, 2010.

PARREIRA, Gizele. **Martin Buber e o sentido da educação**. Goiânia: IFG, 2016. 256p.

RASCHIETTI, Matteo. **Mestre Eckhart: um mestre que falava do ponto de vista da eternidade**. São Paulo: Paulus, 2013. (coleção como ler filosofia).

RÖHR, Ferdinand. Ética pedagógica na educação espiritual: um estudo comparativo. **Caderno de Filosofia**. Recife, n. 4, p. 5-45, 2002.

RÖHR, Ferdinand. O caminho do homem segundo a doutrina hassídica, por Martin Buber – uma contribuição à educação espiritual. **Studium – Revista de Filosofia**, n. 12, p.7-28, 2003.

RÖHR, Ferdinand (org.). **Diálogos em educação e espiritualidade**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

RODRIGUES, Neidson. **Glórias e misérias da razão**. São Paulo: Cortez, 2003.

ROSA, Luiz Pinguelli. **Tecnociências e humanidades: novos paradigmas, velhas questões, v.1: o determinismo newtoniano na visão de mundo moderna**. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

ROSA, Luiz Pinguelli. **Tecnociências e humanidades: novos paradigmas, velhas questões, v.2: a ruptura do determinismo, incerteza e pós-modernismo**. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

SANTIAGO, M Betânia do Nascimento. **Diálogo e educação: o pensamento pedagógico em Martin Buber**. Recife: UFPE, 2008. 346 f. Tese (Doutorado em Educação).

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um Humanismo**; tradução de João Batista Kreuch. 4. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. – (Coleção Textos Filosóficos).

SEMERARO, Giovanni. **Saber-fazer filosofia: o pensamento moderno**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2011. (Coleção Saber-fazer Filosofia, 2).

SCHELER, Max. **Do eterno do homem**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2015.

SCHIO, Sônia. **Hannah Arendt: história e liberdade: da ação à reflexão**. 2 ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

SCHOLEM, Gershom. **O golem, Benjamin, Buber e outros justos: judaica I**. Tradução de Ruth Joanna Solon. São Paulo, SP: Perspectiva, 1994.

SILVA, Cácio. Fenomenologia da Religião: compreendendo as ideias religiosas a partir das suas manifestações. **Vida Nova**, São Paulo, 2014.

SOUSA, Mauro Araujo de. **Religião em Nietzsche: “eu acreditaria somente num Deus que soubesse dançar”**. São Paulo: Paulus, 2015. (Coleção Filosofia em questão).

TEIXEIRA, Faustino (org). **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

VINCENT, Bernadette Bensaude. **As vertigens da tecnociência**. Tradução de José Luiz Cazarotto. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião**. São Paulo: Paulus, 1991.

ZUBEN, Newton Von. **Bioética e tecnociências: a saga de Prometeu e a esperança paradoxal**. Bauru: EDUSC, 2006.

ZUBEN, Newton Von. **Martin Buber: cumplicidade e diálogo**. São Paulo: EDUSC, 2003.

ZUBEN, Newton Von. **Tu eterno e religiosidade no pensamento de Martin Buber**. Horizonte. PUC Minas, v. 13, p. 941-968. 2015.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Marcedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.