

O INSIGHT CENTRAL DE MARTIN BUBER: IMPLICAÇÕES PARA A SUA FILOSOFIA

John Stewart (University of Washington, Seattle)

Martin Buber é uma figura relativamente desconhecida entre os filósofos contemporâneos, principalmente nos Estados Unidos. Apesar da grande popularidade de Eu e Tu, e da existência de inúmeros trabalhos críticos e exegéticos (ver, por exemplo, Schilpp e Friedran, eds., 1967:41-688), ele parece exercer pouca influência nas atuais discussões sobre fenomenologia ou antropologia filosófica. Por exemplo, os comentários que mereceram destaque nas comemorações do centenário do seu nascimento em Fordham University foram de que, se é que Eu e Tu teve algum sucesso, foi tão somente como "poesia religiosa", e que os leitores de Buber devem ser cautelosos quanto à maneira pela qual ele "se aproxima do tom oracular dos falsos profetas" (New York Times, 1977). A presente conferência confirma o relativo desconhecimento de Buber. Embora o próprio significado do termo "diálogo" deva muito ao trabalho dele, dos 68 trabalhos apresentados no Encontro Internacional de Filosofia da Linguagem realizado em Campinas, sobre os "Aspectos do Diálogo", apenas um referiu-se a Buber.

Este desconhecimento é lamentável, conquanto fosse errado colocar Buber ao nível de filósofos como Platão ou Kant, ou mesmo Husserl ou Heidegger, estou convencido de que os estudiosos do século XX não chegaram a compreender a contribuição do trabalho de Buber à antropologia filosófica e à teoria da comunicação. O próprio Buber é claramente responsável por alguns destes mal-entendidos. Sua perspectiva é dualista e holística, duas qualidades de pensamento que até recentemente têm sido desprezadas pelos filiados aos ideais positivistas de análise e completude lógica¹. Ademais, Buber freqüentemente coloca obstáculos à maneira de entendê-lo, ora insistindo em que ele só escreve sobre "minha experiência" (1967: 693) e o "cotidiano" (1973: 46), ora usando livremente termos tão ambíguos e problemáticos quanto "espírito-que-diz-Tu" (You-saying spirit; 1970: 98), "o entre" (the between; 1965a: 199-205), "significar o outro" (meaning the other; 1965b: 85, 120), e "imaginar o real" (imagining the real; 1965b: 70-71). Os intérpretes de Buber também contribuem para esta falta de entendimento, por não terem percebido que sua obra inclui mais de 600 ítems, e por concluírem, a partir de um de seus livros sobre contos Hassídicos, ou de um ensaio sobre comunidade, que Buber não passa de um historiador do folclore, de um teólogo judeu, ou de um místico otimista.

Assim, o propósito deste ensaio é identificar como o insight filosófico central de Buber enfrenta a deficiência primária da fenomenologia Husserliana, e como é que um entendimento deste insight esclarece os aspectos potencialmente ambíguos do trabalho de Buber. Esta explicação também será reveladora sobre a relação entre os escritos pós-Eu e Tu de Buber e a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.

O insight central de Buber

Em 1969 Stephan Strasser argumentou que o principal problema da fenomenologia é a "incapacidade da fenomenologia de Husserl de resolver o problema da intersubjetividade" (1969: xi). Strasser sustentava que muitos dos trabalhos de Scheller, Heidegger, Schütz, Merleau-Ponty, e Ricoeur "testemunham esta preocupação". Esta preocupação continua: por exemplo, em seu ensaio de 1980, "Heidegger ou Intersubjectivity", Fred R. Dallmayr propôs o que ele denominou "uma exegese alternativa, não subjetivista, do 'co-ser' (co-being)" (1980:221). Dallmayr citou como decisiva a observação de Heidegger de que o "Dasein só é autêntico na medida em que se orienta principalmente para os modos de preocupação e solicitude interhumana, para sua potencialidade de Ser, e não para a possibilidade do 'Eles'". (Dallmayr, 1980: 246; grifo meu). Em 1981 Peter Hutcheson tratou do mesmo assunto com respeito ao trabalho de Husserl. Ele afirmou que a distinção corriqueira que os intérpretes de Husserl fazem entre fenomenologia "solipsística" e "intersubjetiva" é, "no mínimo enganosa, e no máximo, simplesmente errada" (1981: 165). "O método distintivo de Husserl", diz Hutcheson, "é o mesmo na fenomenologia intersubjetiva (e solipsística) e o tema é fundamentalmente o mesmo, também. Um 'outro sujeito' é um noema entre outros" (1981: 178). Em resumo, duas das contribuições contemporâneas para a contínua preocupação com a intersubjetividade são os argumentos de Dallmayr para uma interpretação intersubjetiva da ontologia de Heidegger, e a afirmação de Hutcheson de que o trabalho de Husserl pelo menos permite uma leitura semelhante.

Este mesmo problema fenomenológico da intersubjetividade foi o foco do conteúdo dos principais escritos de Buber, desde a primeira publicação de Eu e Tu em 1923, até sua morte em 1965. Com efeito, Eu e Tu pode ser lido como a descrição e a aplicação de uma descoberta referente a este problema. A descoberta é expressa na primeira sentença do livro: "O mundo tem duas faces para o homem, segundo a sua atitude também de duas faces" (1970:53). Como ele mesmo explica em escritos posteriores², Buber crê que Husserl, Heidegger, Scheller, e outros, identificaram com precisão o carácter fundamentalmente relacional da consciência intencional (ver Stewart, 1978:185-190); Luijpen 1966:87; e Zaner, 1970:81-82), porém deixaram, por um lado, de notar, e por outro, de explicar claramente que existem duas qualidades de relação, correspondentes a dois modos de intencionalidades: a relação sujeito-objeto (Eu-Is-to), e a relação "sujeito-sujeito" (Eu-Tu)³. Como explica Allen Clark,

...ao lado de, e em tensão com a consciência de algo, dirigida do sujeito-

ao-objeto (Buber) descobriu uma capacidade básica que possui o homem para uma consciência-com um outro, que em sua forma pura é sem sujeito. É uma consciência compartilhada, o meu estar consciente do seu estar-consciente, cuja essência é uma relação indivisível, totalmente presente, através da distância entre as pessoas. Não há uma consciência compartilhada, e sim, duas consciências separadas. Não há penetração mística de um pelo outro, ou a imersão de ambos em algum "estar-consciente" transcendente. Há apenas uma tal consciência imaginativa recíproca e completa da realidade de um e do outro como pessoa humana, e do mundo de cada um, que o mundo é vivenciado "como se" fosse o do outro.

...Enquanto que o estudo de Husserl só pode conduzir à relação sujeito-objeto, o estudo de Buber só pode conduzir ao "entre"- isto é, ao local-e-tempo-de-encontro em que a consciência humana da consciência humana permite que o mundo apareça a mim como o seu mundo, ou mesmo como ele próprio, como sendo para si mesmo. Eu devo, então, ver o meu mundo como parcial, e menos dogmáticamente como o mundo" (1976:6-7).

Eu e Tu é uma explicação desta consciência bimodal, e uma exposição de suas implicações para a comunidade humana e para a relação do homem com Deus. Muitos dos escritos posteriores de Buber pretendiam ser, como ele mesmo afirma, um "preenchimento de uma aplicação do que ali foi dito, com consideração especial das necessidades de nosso tempo" (1965a: xi). Em seus trabalhos pós-Eu e Tu, ele abordou temas de educação, psicoterapia, comunidade mundial, história judaica, e antropologia filosófica. Ao lado destes trabalhos, entretanto, ele estava determinado a inserir na "herança humana do pensamento" (1976: 689) um insight filosófico que serve, em suas próprias palavras, "não a uma série de proposições reveladas... (mas sim) a uma atitude percebida, vivenciada, que através dele se tornou comunicável" (1967:691). Esta atitude é, novamente, a "atitude de duas faces" a que se referiu na primeira frase de Eu e Tu.

Buber fornece a chave para o entendimento e a aplicação de seu insight central no seu resumo à primeira das três seções de Eu e Tu. Ele assinala sua intenção reafirmando a primeira sentença do livro: "O mundo tem duas faces para o homem, segundo a sua atitude, também de duas faces" (1970:82). Em seguida, ele oferece uma explicação resumida das diferenças entre as "faces" da atitude de duas faces, ao descrever como perceber o mundo como uma coleção de "coisas" e "processos" é diferente de vivenciá-lo como "sendo e tornando-se". Ele salienta três distinções.

Primeiro, no modo de intencionalidade sujeito-objeto, um se relaciona com o outro como uma parte intercambiável do evento que eles vivenciam juntos, enquanto que quando um percebe o outro como sujeito, ele o vê como único. Se outro é percebido apenas como "cliente", "aluno", "freguês", ou mesmo como um dentre muitos "amigos", ou "queridos", ele ou ela não são contatados como pessoa. Somente quando

reconheço algo daquilo que distingue você de todos os outros clientes, amigos, ou queridos, é que eu começo a conhecê-lo como sujeito. A consciência da unicidade é um aspecto fundamental de encontro "sujeito-sujeito".

Um segundo aspecto é a consciência do outro como algo mais do que uma entidade espaço-temporal. Quando alguém encara alguma coisa ou pessoa como um objeto, ele a vê como finita, mensurável, como uma entidade que pode ser inteiramente descrita em termos de espaço-e-tempo. Este modo de intencionalidade contata somente a imanência, enquanto que o modo "sujeito-sujeito" contata a imanência e a transcendência. Quando eu o contato do segundo lado da atitude de duas faces, eu experimento aqueles aspectos incomensuráveis que me ajudam a defini-lo como uma pessoa - principalmente suas emoções e sentimentos. Eu também o contato como o ser dinâmico que você é - um ser que está continuamente " em processo", e que está além de todas as minhas tentativas de circunscrevê-lo ou abrangê-lo exaustivamente.

Finalmente, neste segundo modo de intencionalidade, percebe-se o outro como alguém que decide. O outro não é visto apenas como um reagente, um organismo cuja densidade é determinada por eventos externos a ele, ou um brinquedo num jogo cósmico sobre o qual o outro não tem controle algum. Ao invés disto, eu o encontro como alguém que escolhe; como diz Buber, quando se contata o outro a partir deste modo de intencionalidade, ele "vem abraçar você... ele não fica fora de você; ele toca o seu solo..." (1970: 83). Eu vivencio você como aquele que inicia a ação , não apenas alguém que participa em movimento ; eu contata o poder auto-determinante que você traz para o nosso encontro.

Implicações do insight central

Estas três características resumem as distinções-chave entre os modos de intencionalidade sujeito-objeto e "sujeito-sujeito". Elas também destacam uma interpretação do insight central de Buber que pode ser usada para esclarecer vários termos problemáticos em seu trabalho. Além disso, uma explicação dos usos que faz Buber destes termos revelará o seu entendimento da estrutura e da dinâmica da intersubjetividade.

O espírito

O primeiro termo que Buber usa frequentemente, ora figurativamente, ora, aparentemente, mais literalmente, é "espírito". Em Eu e Tu , por exemplo, ele fala do "espírito em sua manifestação humana (como) uma resposta do homem ao seu Tu" (1958:39), e diz que "o espírito é a palavra" (1958:39). Mais tarde ele escreve sobre o "espírito que diz tu" e "espírito que diz tu, que responde" (1970:99). Em seu relatório sobre um encontro com um jovem perturbado, Buber fala em não "estar ali em es-

espírito" (1965:13). Em "Elementos do Interhumano" ele diz que "ter-se consciência de um homem, portanto, significa em particular perceber-se sua inteireza como uma pessoa determinada pelo espírito" (1965:80)

O insight central esclarece muitos dos usos que Buber faz deste termo. Da perspectiva de Buber, "espírito" não deve ser entendido como o sopro de vida que Deus soprou nas narinas do homem. Ao invés disto, um significado importante do termo "espírito" é, a grosso modo, a capacidade de voltar-se para, a inclinação e a capacidade de encontrar uma outra pessoa como outra e como pessoa. Buber freqüentemente usa o termo "espírito", em outras palavras, para se referir à experiência da outra "face" da atitude de duas faces; o espírito se manifesta como o segundo modo de intencionalidade, o de "sujeito-sujeito". Assim, em Eu e Tu Buber explica que "o espírito em sua manifestação humana é a resposta do homem ao seu Tu... o espírito não está no Eu, e sim entre Eu e Tu..." e ainda mais diretamente, "a essência do espírito (é) ser rapaz de dizer Tu" (1970:89, 100). Da mesma forma, Buber chamou Albert Schweitzer de "um realista do espírito porque Schweitzer conseguiu, de maneira consistente e significativa, tornar concretamente real a sua capacidade de voltar-se para. Em outras palavras, Buber via Schweitzer como uma pessoa que alterou a sua vida de modo a focalizá-la na manifestação daquele elemento que o marcava como uma pessoa: a sua capacidade de se relacionar de maneira "sujeito-sujeito". Assim, Schweitzer "tornou real" (ou real-izou) o seu "espírito" (Buber, 1969: 55-56).

Alguns animais, como por exemplo o gato doméstico, sobre o qual Buber escreve na parte III de Eu e Tu (1970: 145ff), podem atingir a beira do abismo que separa os dois modos de intencionalidade, mas somente o homem ou outros "seres espirituais" podem atravessá-lo. Assim, quando Buber fala de uma pessoa que "tem" espírito, ele está descrevendo a capacidade que existe em potencial em todas as pessoas e que é percebida por muitas, para se entrar em uma relação "sujeito-sujeito" ou Eu-Tu. Por outro lado, a "ausência" de espírito em uma pessoa, em um grupo, ou em uma idade, significa que o potencial não é percebido, que as pessoas não têm consciência da possibilidade, e que não querem arriscar um encontro genuíno, e/ou não são capazes de atingi-lo⁴.

Fé

Buber também usa frequentemente a palavra "fé" de modos muito relacionados com "espírito". É importante notar que, quando Buber fala de "fé" ele não se refere exclusivamente à fé em Deus. Considere-se, por exemplo, um dos seus mais significativos usos do termo, na introdução a "Respostas a meus Críticos". Buber completou o seu ensaio somente dois anos antes de sua morte; este ensaio, e seus "Fragmentos Autobiográficos" (publicados postumamente como Meetings), incluem as mais lúcidas e definitivas afirmações de sua filosofia.

Na primeira página das "Respostas" Buber fala de sua vida como se com-

preendesse basicamente três períodos: nascimento (1878) até 1912, 1912-1919, e 1919-1965. Ele se refere ao período central de 8 anos como abrangendo “uma grande experiência de fé” (1967:689). E prossegue: “pelo acima dito eu quero dizer uma experiência que transporta uma pessoa em todas as suas componentes, inclusive sua capacidade de pensamento, de modo que, ao abrirem-se de repente todas as portas, a tempestade irrompe através de todos os compartimentos” (1967:689-690). Ele explica que foi preciso que esta experiência de fé fosse “elaborada” e “logicizada” em discurso, por seu caráter fundamental foi vivencial. Aquela experiência foi a que Buber conseguiu articular primeiro em Eu e Tu, e foi ela que ele elaborou, aplicou e redescreveu em seu escritos posteriores.

Como observa Clark, “o tema unificador destes acontecimentos (entre 1912 e 1919) é a relação da palavra à fé”(1976:141). Buber percebeu, durante aquele período, que o mundo se dirige a nós. Como procuro esclarecer adiante, “dirigir-se” é fundamentalmente um falar direcional ou dirigido a algo. A descoberta de Buber foi de que a pessoa individual pode estar segura de que seu mundo está disponível para contato direto, de que o universo é intencional, orientado para as pessoas, e que a sua intencionalidade é manifestada através da palavra primária. Em resumo, o evento humano paradigmático do significado é a fala recíproca e reciprocada.

Assim, no domínio humano a fé se torna a convicção segura de que tanto eu quanto o outro somos capazes e podemos querer dirigir-nos um ao outro. Esta fé, como aquela da qual falamos comumente, envolve um “salto”, no sentido de que pode-se afirmar a existência de um fenômeno que não se pode predizer, controlar ou compreender completamente. Mas a fé de Buber não é simplesmente a fé, por exemplo, em um ser - p.ex. Deus - ou uma qualidade - por exemplo - bondade - cuja existência não pode ser comprovada empiricamente. É uma afirmação da possibilidade de encontrar o mundo e as pessoas que vivem no mundo como sujeitos.

Quando uma pessoa vivencia a intenção do mundo para com ela, pode experimentar a confiança existencial de que “apesar de tudo há significado” (Buber, 1973;45-46). Assim como eu posso estar confiante de que, como sujeito, eu posso encontrar e ser encontrado por outra pessoa, eu também posso estar confiante de que, como sujeito, eu posso encontrar e ser encontrado pelo mundo, e, de suma importância para Buber, pelo Eterno Tu, o ser que jamais poderá ser reduzido a um Isto ou a um objeto. Em outras palavras, o meu encontro com o Eterno Tu é análogo, fundamentalmente, ao meu encontro com uma pessoa ou um outro ser espiritual. Assim, Buber escreve, “O mundo-do-Tu converge para o centro em que as linhas prolongadas das relações se interseccionam: no eterno Tu” (1970:148). E ainda mais concretamente, “quando um homem ama uma mulher de modo que a vida dela está presente na dele, o Tudo dos olhos dela permitem que ele contemple um raio do eterno Tu” (1970:154).

O meu corpo com o Eterno Tu é “pura relação” (ver Clark, 1976:150-171), e não se focaliza sobre o conteúdo. Não há conversa sobre; há apenas uma mútua conversa para. E a fé em que o universo - o mundo, as pessoas e o Eterno Tu - é encontrável, é ao mesmo tempo a mais profunda forma de fé e o fundamento para todas as

suas formas.

Ademais, assim como a "fé" é a convicção segura de que duas pessoas podem se voltar uma à outra, a palavra fiel (faithful) é um viver daquele potencial. Como Buber explica na conclusão d'"A palavra que é falada", a fala interpessoal fiel inclui três elementos. O primeiro é "verdade fiel em relação à realidade que, uma vez percebida, é agora experimentada..." (1965b:120). Aqui Buber quer dizer que a fala de uma pessoa reflete com fidelidade o que aconteceu quando ela se voltou a algum aspecto do mundo e o encontrou na forma "sujeito-sujeito". O segundo elemento é "verdade fiel em relação à pessoa a quem se dirige", isto é, quando eu falo fielmente, a minha linguagem não apenas reflete precisamente o meu encontro "sujeito-sujeito" com a realidade da qual eu falo, como também minhas palavras incluem o outro. Elas levam o outro em conta de maneira implícita; elas são sensíveis à sua subjetividade; elas contactam o outro como uma pessoa, como o meu Tu. Em terceiro lugar, a fala fiel tem que "ser", e não apenas "aparentar" ser, "verdade fiel em relação ao seu enunciador". Eu falo do meu verdadeiro ser-em-relação-com-o-outro, dizendo o que eu tenho a dizer, possuindo minha palavra, e assumindo responsabilidade por ela⁵. Em resumo, Buber frequentemente usa o termo "fé" para falar sobre a consciência que se tem da real possibilidade da relação "sujeito-sujeito" e do reconhecimento que se tem de que aquela relação está disponível com o mundo, com as pessoas, e outros seres espirituais, e com o Eterno Tu.

Confiança

Enquanto que a "fé", para Buber, refere-se fundamentalmente à confiança em que o universo e os outros nele contidos são encontráveis, o termo "confiança" é usado para caracterizar a atitude/movimento na qual o potencial para o encontro é realizado. Buber acredita que "toda a vida real é encontro", que a vida real, para a pessoa humana acontece nos encontros que emergem da consciência "sujeito-sujeito" de uma pessoa para com a outra. Para Buber o termo "confiança" descreve a maneira pela qual uma pessoa pode abordar esses encontros.

É importante notar que eu não confio em que "você fará ou será", ou que "você não fará ou não será alguma coisa". Em vez disto, eu confio em você, a pessoa. Confiança, no sentido existencial, não tem conteúdo específico. É puramente relacional. Eu confio em você quando me volto para você como para alguém "em cuja direção reside a direção do contínuo curso das coisas" (Clark, 1976:181). Começa-se a partir do reconhecimento de que toda vida real é o encontro, e inicia-se o encontro com o outro certo de que este evento concreto é viver-real-agora. Em resumo, para Buber, a confiança não se baseia em predições sobre o comportamento futuro da outra pessoa; é uma afirmação confiante da presença da outra pessoa como sujeito, uma afirmação que realiza minha "fé" no "espírito" que compartilhamos.

Assim, os usos aparentemente ambíguos que Buber faz de "espírito", "fé"

e "confiança" podem ser esclarecidos reconhecendo-se que eles são inter-relacionados e que estão fundamentados em seu insight central quanto ao potencial para o encontro sujeito-objeto e "sujeito-sujeito". O uso que ele faz das várias formas do verbo "significar" também são difíceis de interpretar; eu creio que eles também podem ser melhor entendidos no contexto dos seus usos de "espírito", "fé", e "confiança".

Significar o Outro (Meaning the Other)

Como provam as bibliografias das contribuições para este volume, o problema do "significado do significado" evidentemente não aparece só no trabalho de Buber. Ele, no entanto, realmente usa o termo "significado" (meaning) de uma maneira incomum - como um verbo transitivo na locução "significar o outro". Por exemplo, em "Elementos do Interhumano", ele escreve,

Em um diálogo genuíno o voltar-se ao parceiro acontece verdadeiramente, isto é, é um voltar-se do ser. Todo falante "significa" o parceiro ou os parceiros a quem ele se volta como esta existência pessoal. "Significar" alguém, neste sentido, é exercer o grau de fazer-se presente do qual o falante naquele momento é capaz (1956b:85).

Em um outro ensaio, ele escreve: "E significar um homem quer dizer não menos do que permanecer a seu lado e ao lado do seu insight com os elementos da alma que podem ser emitidos, com a 'alma exterior', mesmo que ao mesmo tempo a pessoa esteja e deva estar fundamentalmente consigo mesma" (1965b:120).

É claro que Buber não está usando o termo "significar" para indicar significação ou simbolização como nas afirmações "Quando eu digo 'logo' eu quero dizer antes da semana que vem", ou "por 'prateleira' eu quero dizer aquela superfície ali". Quando Buber discute a expressão "significar o outro", ele está usando "significar" no sentido de "tencionar" ou "ter a intenção de".

Como acontece com outros fenomenólogos, Buber usa os termos "tencionar" e "intencionalidade" basicamente para falar sobre direcionalidade, a propriedade de estar-orientado-para, ou a situação de estar-em-relação. No quadro da fenomenologia bimodal ou dialógica de Buber, entretanto, o termo "significar" no sentido de "tencionar" não possui o mesmo uso que nas fenomenologias unimodais ou monológicas de Husserl, Heidegger, e outros. A diferença primária está em que, para significar o outro no sentido usado por Buber, a pessoa tem que reconhecer a realidade do modo de intencionalidade "sujeito-sujeito". O processo de significar o outro se baseia em, e começa com a afirmação de que é possível às pessoas se contatarem como pessoas; em outras palavras, começa-se com o reconhecimento de que ambas as pessoas "têm" espírito, ou a capacidade de se voltar uma à outra. Quando eu significo você, eu estou também confiando a sua presença a mim. A partir da convicção de que "toda a vida real é

o encontro", eu me movo em sua direção como meu parceiro na vida real deste momento. Fora desta "fé", desta afirmação do "espírito", e desta "confiança", ao me dirigir ao outro, eu então significo a pessoa a quem eu falo.

A descrição de Buber do evento de significar o outro enfatiza o papel decisivo que o discurso desempenha. Quando o falar de uma pessoa à outra emerge da sua fé, do reconhecimento do espírito, e da confiança, os sons que ela emite, no princípio sequer como palavras, mas como sons apenas, adquirem uma qualidade singularmente humana: eles se tornam sons dirigidos. Como mencionei anteriormente, Buber usa o termo "dirigir-se" para caracterizar a fala intencional, aquele tipo de extensão focalizada da atenção que os seres humanos conseguem por meio do som modelado, do olhar, da postura, do gesto e da proximidade na fala face-a-face. Ele salienta a natureza da direção mais claramente quando ele contrasta o "dirigir-se-a" com seu oposto. A pessoa que resiste a quem a ela se dirige diz a si mesma,

Acalme-se, tudo acontece como deve acontecer, mas nada se dirige a você, você não está sendo significado; é apenas 'mundo', você pode vivenciá-lo como você quer, mas o que quer que você faça dele dentro de você mesmo procede somente de você, nada se exige de você, nada se dirige a você, tudo está calmo".

Cada um de nós está enclausurado em uma armadura, e nós, por mera familiaridade, deixamos de notar isto. Existem apenas momentos que a penetram e agitam a alma para a sensibilidade (1965a:10-11).

Esses são os momentos em que percebemos que alguém se dirige a nós. Em resumo, ser aquele a quem algo se dirige significa perceber que toda percepção não é simplesmente projeção, e que há um mundo que não eu mesmo, e que ele está orientado para mim; ele tenciona, ele encontra, ele fala para mim.

A linguagem do dirigir-se a tem o que Buber chama de qualidade de "ser falado". Como som dirigido, a palavra falada sai de uma pessoa e contata a outra. Aquele som dirigido une as duas pessoas; embora só por um instante, ele as une de uma maneira palpável, até mesmo quantificável fisicamente. Como diz Buber, "A importância da palavra falada se baseia no fato de que ela não quer ficar com o locutor. Ela procura um ouvinte, ela sai em sua busca e se apodera dele..."(1965b:12). A sua qualidade de ser falada, que a palavra possui em virtude de ela se basear na fé, no espírito, e na confiança, possibilita a duas pessoas a constituição de um mundo que elas compartilham.

Como Buber salienta em "Distância e Relação", este contato-fala através do qual as pessoas constroem mutuamente os seus mundos é significativamente diferente daquele contato por meio do qual uma pessoa torna a outra uma parte do seu "Umwelt", do seu "habitat", ou "meio-ambiente". O animal se move através do espaço no qual ele vive, percebendo "apenas as coisas que dizem respeito a ele dentro da situação total

disponível a ele", (1965b:60), e estas coisas compõem o seu habitat ou Umwelt. Em oposição a isto, escreve Buber, os homens não apenas percebem as coisas e pessoas a seu redor, mas também têm uma atitude para com o que os cerca. Ademais, a percepção humana não se limita aos elementos do meio ambiente que estão disponíveis aos sentidos: os homens podem "captar uma totalidade". Nós poderemos perceber o todo e a nós mesmo como partes vivas deste todo:

Um animal no domínio de suas percepções é como uma fruta dentro da casca; o homem está ou pode estar, no mundo, como um habitante de um edifício enorme que está sempre aumentando, e cujos limites ele jamais poderá penetrar, mas que ele pode, contudo, conhecer, assim como se conhece a casa em que se mora - pois ele é capaz de captar a globalidade do edifício como tal (1965b:61, grifo meu).

O contato através do qual as pessoas co-constroem um mundo é, assim, significativamente diferente do contato que faz do outro uma parte do Umwelt da pessoa. E a diferença na qualidade do contato é possível por causa da linguagem falada. Para simplificar e resumir bastante um assunto muito complexo, a atitude-para que distingue o mundo do Umwelt é expressa e percebida através da fala. Em outras palavras, os homens constituem o seu mundo pela ação dupla de afastamento e relacionamento (ver Buber, 1965b: 59-71), e a manifestação concreta desta ação dupla é a palavra-primária dirigida-a. Daí a significatividade do meu dirigir-me a você: quando eu o contato através da palavra falada, eu posso contatá-lo como parte do meu mundo. Ao dirigir-me a você, a minha intencionalidade subjetiva está orientada para você como sujeito; isto é, eu significo você. Quando esta ação é mútua, quando cada um significa o outro, juntos os dois constituem o seu mundo intersubjetivo.

Relações entre o Buber e o Gadamer

Os argumentos precedentes mostram como o insight central de Buber é uma reação direta à insuficiência básica da fenomenologia Husserliana; a saber, sua incapacidade de tratar do problema da intersubjetividade. O significado filosófico da contribuição de Buber fica confirmado se notarmos grandes semelhanças existentes entre seu trabalho e os escritos de fenomenólogos hermenêuticos contemporâneos como Paul Ricoeur e Hans-Georg Gadamer. Gadamer, particularmente, parece seguir linhas de pensamento paralelas em Verdade e Método e Hermenêutica Filosófica.

Por exemplo, Gadamer chama a seção culminante de Verdade e Método de "A linguagem como Horizonte de uma Ontologia Hermenêutica". Como sugere o título, este é um dos lugares onde Gadamer elabora o tratamento dado por Heidegger à linguagem como o "modo primário de revelação do Ser através dos seres" (Sefler, 1974:154). Gadamer salienta, contra Humboldt e a maioria dos demais lingüistas e semióticos, que a linguagem é mais do que um instrumento para a expressão de um modo de ver o mundo. Segundo

ele "a linguagem não é apenas um dos bens que o homem tem no mundo, mas dela depende o próprio fato de que o homem possui um mundo... assim, o caráter humano original da linguagem significa ao mesmo tempo a qualidade lingüística fundamental do homem estar-no-mundo" (1975:401, grifo meu).

Gadamer explica este horizonte lingüístico da ontologia elaborando o mesmo contraste que Buber estabeleceu entre mundo e Wirkwelt. Como Buber, Gadamer enfatiza a importância do fato de que " a relação do homem com o mundo é caracterizada por ser livre de um habitat. Esta liberdade inclui a constituição lingüística do mundo. Ambas são intimamente ligadas. Elevar-se por sobre a pressão daquilo que vem do mundo ao nosso encontro significa ter linguagem e ter 'mundo' " (1975:402).

A relação entre Gadamer e Buber fica ainda evidente quando se reconhece que por "linguagem" Gadamer quer dizer "o ato vivo da fala" (1975: 401). "A linguagem tem o seu verdadeiro ser", escreve ele, "somente na conversa, no exercício do entendimento entre as pessoas... É um processo vivo no qual a comunidade da vida é vivida... Mas a linguagem humana deve ser pensada como um processo de vida especial e único no qual, na comunicação lingüística, o 'mundo' é revelado "(1975:404). Ele conclui: "pois a linguagem, em sua natureza, é a linguagem da conversação;porém, ela adquire a sua realidade somente no processo de comunicação" (1975: 404).

Gadamer desenvolve sua concepção sobre a dinâmica constitutiva da fala intencional em vários ensaios escritos após Verdade e Método. Em "Homem e Linguagem", por exemplo, ele identifica como um "traço essencial do ser da linguagem" a sua "falta-de-eu". Como ele mesmo explica, "quem quer que fale uma linguagem que ninguém mais entende, não fala. Falar significa falar a alguém... Tanto é assim que falar não pertence à esfera do 'Eu', e sim à esfera do 'Nós'" (1976:65). Neste ponto, Gadamer cita Das Wort und die geistigen Realitäten:Pneumatologische Fragmente de Ferdinand Ebner (Innsbruck: Brenner, 1921), o mesmo trabalho que Buber cita a este respeito em sua "História do Princípio Dialógico" (Buber, 1965a: 213).

Existem outras semelhanças; a dinâmica do "jogo" que Gadamer explica em Verdade e Método (1975: 91-119) e conecta com o ser dialógico da linguagem (1976:66) assemelha-se ao de-lá-para-cá necessariamente mútuo do diálogo, como Buber o imagina⁶. Os dois também parecem concordar quanto à natureza da relação entre o que Weber e outros denominaram Naturenwissenschaften (ciências naturais) e Geisteswissenschaften (ciências humanas) (Buber, 1965:80-81; Gadamer, 1975:411-414). O que estou procurando mostrar é que a importância atual de certos aspectos da filosofia do diálogo de Buber pode ser esclarecida em parte pela comparação de suas idéias com as de Gadamer e outros estudiosos que estão desenvolvendo a hermenêutica filosófica na direção ontológica iniciada por Heidegger⁷.

Conclusão

A importância filosófica e prática das questões concernentes à "inter-

subjetividade" ou "comunicação humana" exige que os estudiosos da questão usem todos os recursos disponíveis. Os últimos trabalhos de Martin Buber constituem um recurso que atualmente está sendo pouco utilizado. A identidade cultural de Buber inquestionavelmente aumentou sua capacidade de preservar a tradição Hassídica e de orientar alguns aspectos do judaísmo na direção da comunidade mundial. Entretanto, estudiosos de outras culturas, e aqueles cujos interesses são predominante ou exclusivamente seculares, também podem se beneficiar dos insights de Buber. Os escritos de Buber, quer isoladamente, quer em conjunto com os trabalhos contemporâneos em hermenêutica filosófica, podem ser usados para esclarecer o mais fundamental em nossa compreensão do diálogo.

NOTAS

1. Eric Voegelin expõe de forma exaustiva e bem informada o contraste entre o pensamento aberto e o que ele chama de "gnosis". Veja-se, por exemplo, E. Voegelin, Science, Politics and Gnosticism (Chicago, Henry Regenery, 1968); e Eugene Webb, Eric Voegelin: Philosopher of History (Seattle and London: University of Washington Press, 1981), chapter 3.
2. Veja-se principalmente seu "O que é o homem?", em Buber, 1965a: 118-205.
3. A expressão "sujeito-sujeito" pode ser malentendida, já que esta forma de relação, segundo Buber, ocorre antes de qualquer distinção, na consciência, entre "sujeito" e "objeto". Eu o emprego aqui, porque ela contrasta de forma conveniente com "Eu-Isto/Sujeito-Objeto". Uso as aspas para lembrar ao leitor esta distorção possível.
4. Buber também emprega o termo "espírito" de outra maneira, menos concreta. Em "On the Psychologizing of the World", ele contrasta alma e espírito. A primeira "deve ser compreendida a partir da relação entre o homem e aquilo que não é mundo", entre o homem e o Ser que não se manifesta no mundo" (1969: 146-148): Ambos, a alma e o espírito, diz ele, são relacionais e dinâmicos, mas este sentido de "espírito" é, em última análise, "delicado demais", para ser analisado em detalhe (Cf. Buber 1969: 70-79).
5. Aqui, o termo "responsabilidade" é empregado por Buber no sentido de capacidade de resposta, ou seja, a disposição e a capacidade de responder (Veja-se Buber 1965a; e Katriel e Stewart, 1981: 6-8).
6. Buber define esta característica, contrastando-a com outras, em vários de seus fragmentos Autobiográficos. Veja-se, por exemplo, "Report on two Talks", "Vienna", e "The Walking Stick and the Tree", in Buber 1973: 46-52, 30-32, e 41-42.

7. Os escritos recentes de Paul Ricoeur refletem alguns interesses semelhantes. Vejamos, por exemplo, suas observações sobre a centralidade da parole, sobre o "discurso como acontecimento", e sobre a dinâmica de "adivinhar para validar", em seu livro Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976).

BIBLIOGRAFIA

- BUBER, Martin. 1958 I and Thou. Trans. Ronald Gregor Smith. New York: Charles Scribner's Sons.
- _____, 1965a Between Man and Man. Trans. Ronald Gregor Smith. New York: Macmillan.
- _____, 1965b The Knowledge of Man. Ed. Maurice Friedman. trans. Maurice Friedman & Ronald Gregor Smith. New York: Harper & Row.
- _____, 1967 "Replies to My Critics," in The Philosophy of Martin Buber. Ed. Paul Arthur Schilpp & Maurice Friedman. New York: Open Court Publishing Co., pp. 689-746.
- _____, 1969 A Believing Humanism: Gleanings by Martin Buber. Ed. Ruth Nanda Anshen. New York: Simon & Schuster.
- _____, 1970 I and Thou. Trans. Walter Kaufmann. New York: Charles Scribner's Sons.
- _____, 1973 Meetings. Ed. Maurice Friedman. LaSalle, Ill.: Open Court Publishing Co.
- CLARK, Allen Louis 1976 Martin Buber, Experience and Dialogue. Written in dialogue with Helen Martin Felton. Ed. John Stewart. Unpubl. ms.
- DALLMAYR, Fred R. 1980 Heidegger on intersubjectivity. Human Studies 3(3): 221-246.
- GADAMER, Hans-Georg 1975 Truth and Method. New York: Seabury Press.
- _____, 1976 Philosophical Hermeneutics. Ed. and Trans. David E.Linge. Berkeley: University of California Press.
- HUTCHESON, Peter 1981 Solipsistic and intersubjective phenomenology. Human Studies 4(2): 165-178.
- KATRIEL, Tamar and John Stewart 1981 Intersubjectivity and the between: a consideration of Schutz and Buber. unpubl. ms.
- LUIJPEN, William A. 1966 Phenomenology and Humanism: Pittsburgh: Duquesne University Press.

NEY YORK TIMES 1977 "Buber Emerges Anew as Figure of Debate," November 8, 1977.

SEFLER, George A. 1974 Language and the World: A Methodological Synthesis Within the Writings of Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.

STEWART, John 1978 Foundations of dialogic communication. Quarterly Journal of Speech 64 (2): 183-201.

STRASSER, Stephan 1969 The Idea of Dialogal Phenomenology. Pittsburgh: Duquesne University Press.

ZANER, Richard M. 1970 The Way of Phenomenology. New York: Pegasus.