

A FILOSOFIA DO DIÁLOGO E OS FRAGMENTOS BIOGRÁFICOS DE MARTIN BUBER

MÁRCIO BRUNO BARRA VALENTE¹

Resumo

Martin Buber constitui-se como um autor essencial para o esclarecimento dos dilemas éticos que atravessam as sociedades contemporâneas. Como sabemos, sua filosofia impactou profundamente no pensamento ocidental, o que pode ser percebido em diferentes áreas como filosofia (Gabriel Marcel), educação (Paulo Freire), psicologia (Carl Rogers) e hermenêutica (Paul Ricoeur). Além disso, sabe-se que sua vida confunde-se com sua obra, assim, constitui-se como elemento importante para o entendimento do seu pensamento filosófico. Neste artigo buscou-se compreender alguns de seus conceitos principais: as palavras-princípios Eu-Tu e Eu-Isso, conversão, assim como a partir de episódios da sua própria biografia produzir não esclarecimento sobre filosofia, mas evidenciar que a verdade de uma determinada proposição não pode ser examinada sem levar em conta seu enraizamento existencial. Acredita-se que a filosofia do diálogo proporciona uma compreensão da condição humana, pois se orienta conforme as possibilidades efetivas dos homens e mulheres constituírem relações dialógicas autênticas apesar das improbabilidades e adversidades presentes no mundo.

Palavras-chave: *Dialogicidade; Fenomenologia; Existencialismo; Ética.*

Abstract

Martin Buber was established as an essential author to clarify the ethical dilemmas that cross contemporary societies. As we know, his philosophy profoundly impacted in Western thought, which can be perceived in different areas such as philosophy (Gabriel Marcel), education (Paulo Freire), psychology (Carl Rogers) and hermeneutics (Paul Ricoeur). In addition, it is known that his life is confused with his work thus constitutes an important element for the understanding of his philosophical thought. This paper sought to understand some of its key concepts: the words principles-I-Thou and I-It, conversion, as well as from episodes of his own biography produce no clarification about philosophy, but to show that the truth of a given proposition can not be examined without regard to their existential roots. It is believed that the dialogue philosophy provides an understanding of the human condition as it is guided by the effective potential of men and women constitute authentic despite the improbability dialogical relations and hardship present in the world.

Keywords: *Dialogicity; Phenomenology; Existentialism; Ethics*

¹Professor; Faculdade de Ciências Humanas ESUDA; Recife, PE, Brasil

* * * * *

Introdução

A elaboração do estudo dá-se em razão do advento da Pesquisa de Iniciação Científica, ainda em desenvolvimento, **Intermitências do Humano: um estudo sobre o testemunho da bondade a partir da literatura do holocausto**, na qual se investigam as relações entre ética, violência e testemunho a partir de diários, livros de memórias, (auto)biografias, análises memorialística, em suma, texto redigidos por pessoas perseguidas pelos regimes totalitários, Nazista e Comunista, tendo estado ou não no campos de concentração e extermínio.

Não obstante, é importante ressaltar que nesta pesquisa visa-se compreender menos os testemunhos da maldade ou da violência sofrida pelas pessoas e mais os testemunhos da bondade como abertura ética e responsabilidade de uma pessoa perante outra apesar das condições históricas e socioculturais. Por isso, pode-se afirmar que o foco da pesquisa são as intermitências da bondade.

No presente artigo, por sua vez, objetiva-se explorar alguns conceitos importantes da filosofia do diálogo de Martin Buber, assim como episódios de sua bibliografia a fim melhor propiciar o entendimento do seu pensamento. O referido autor constitui-se como essencial para o esclarecimento dos dilemas éticos que atravessam as sociedades contemporâneas. A filosofia do diálogo proporciona uma compreensão da condição humana já que se orienta conforme as possibilidades efetivas dos homens e mulheres constituírem relações dialógicas autênticas apesar das improbabilidades e adversidades presentes no mundo.

A Filosofia dialógica de Martin Buber

Martin Buber. Austríaco, pensador de origem judaica, inspiração sionista e estudioso do movimento místico-religioso denominado de hassidismo, presente no leste europeu no século XVIII, deixou uma obra reconhecida como filosofia do diálogo, ou filosofia do encontro, cuja importância é reconhecida pela sua influência no pensamento ocidental, por exemplo, na filosofia (Gabriel Marcel, Mikhail Bakhtin),

educação (Paulo Freire), psicologia (Carl Rogers, Jacob Levy Moreno, Richard Hycner), na hermenêutica (Paul Ricoeur), dentre outras áreas.

Para Buber (2001), o diálogo é uma categoria central e eminentemente existencial, uma vez que argumenta que a condição humana orienta-se conforme a possibilidade do homem constituir relações dialógicas com o Outro (natureza, homem, seres espirituais) ou, detalhadamente, conforme o poder dele de proferir-assumir as seguintes palavras-princípios: Eu-Tu e Eu-Isso.

O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude. A atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir. As palavras-princípio não são vocábulos isolados, mas pares de vocábulos. Uma palavra-princípio é o par Eu-Tu. A outra é o par Eu-Isso no qual, sem que seja alterada a palavra-princípio, pode-se substituir Isso por Ele ou Ela. Desse modo, o Eu do homem é também duplo. Pois, o Eu da palavra-princípio Eu-Tu é diferente daquele da palavra-princípio Eu-Isso. As palavras-princípio não exprimem e algo que pudesse existir fora delas, mas uma vez proferidas elas fundamentam uma existência. As palavras-princípio são proferidas pelo ser. Se se diz Tu profere-se também Eu da palavra-princípio Eu-Tu. Se se diz Isso profere-se também Eu da palavra-princípio Eu-Isso. A palavra-princípio Eu-Tu só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade. A palavra-princípio Eu-Isso não pode jamais ser proferida pelo ser em sua totalidade (BUBER, 2001 p. 03-04).

O Eu-Isso compreende o mundo da experiência cognoscitiva e utilitária do Eu egótico perante o outro como objeto. Na verdade, ambos são objetos conforme suas individualidades ou particularidades internas e/ou externas, pois:

O experimentador não participa do mundo: a experiência se realiza 'nele' e não entre ele e o mundo. O mundo não toma parte da experiência. Ele se deixa experienciar, mas ele nada tem com isso, pois ele nada faz com isso e nada disso o atinge. O mundo como experiência diz respeito à palavra-princípio Eu-Isso (BUBER, 2001, p. 06).

O Eu-Tu abrange o reino do encontro entre o Eu com o Outro como alteridade, isto é, como duas totalidades que se apresentam como pessoas. Por isso, não podem ser reduzidas as individualidades nem dizem respeito à somatória delas. Cada qual é uma totalidade porque é uma presença perante o Outro; assim, comprometidos, buscam manter-se presentes assumindo o duplo movimento de

aceitação e confirmação, isto é, aceitar o Outro como ele é e confirmá-lo como ele pode ser. Noutras palavras, confirmá-lo como potencialidade indeterminável, sendo essa potência significada por ele, na relação, e desenvolve-se a fim de responder à realidade da vida mesma.

Aquele que diz Tu não tem coisa alguma por objeto. Pois, onde há uma coisa há também outra coisa; cada Isso é limitado por outro Isso; o Isso só existe na medida em que é limitado por outro isso. Na medida em que se profere o Tu, coisa alguma existe. O Tu não se confina a nada. Quem diz Tu não possuiu coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação (BUBER, 2001, p. 05).

Não obstante, toda relação Eu-Tu necessariamente se transforma em relacionamento Eu-Isso, ao mesmo tempo, todo relacionamento é sempre prenhe do evento do diálogo, do encontro. Em parte, a dinâmica entre as palavras-princípios depende da intensidade da orientação do homem perante o Outro, ou seja, dá vontade ou capacidade do Eu assumir seu poder dialógico, sendo mais pessoa do que egótico. Afinal, homem nenhum é totalmente pessoa nem puramente egótico. Não obstante, tal dinâmica não acontece apenas por vontade, ou melhor, existe nela um elemento não passível de ser previsto nem administrável. Para Buber (2001), entra-se em relação com o Outro, ao mesmo tempo, por vontade e por graça, ou seja, existe no encontro um elemento, simultaneamente, ordinário e extraordinário.

Eu considero uma árvore. Posso apreendê-la como uma imagem. Coluna rígida sob o impacto da luz, ou o verdor resplandecente repleto de suavidade pelo azul prateado que lhe serve de fundo. Posso senti-la como movimento [...]. Eu posso classificá-la numa espécie e observá-la como exemplar de um tipo de estrutura de vida. Eu posso dominar tão radicalmente sua presença e sua forma que não reconheço mais nela senão a expressão de uma lei [...]. Eu posso volatilizá-la e eternizá-la, tornando-a um número, uma mera relação numérica. A árvore permanece, em todas essas perspectivas, o meu objeto tem seu espaço e seu tempo, mantém sua natureza e sua composição. Entretanto pode acontecer que simultaneamente, por vontade própria e por uma graça, ao observar a árvore, eu seja levado a entrar em relação com ela; ela não é mais um Isso. A força de sua exclusividade apoderou-se de mim (BUBER, 2001, p.07-09).

As palavras-princípio são duas forças, orientações, fundamentos que dão formas ao modo do homem relacionar-se com o Outro. Por isso, elas não podem ser

entendidas como diametralmente opostas como se não confluíssem para o mesmo ponto nem hierarquicamente opostas como se fossem uma boa e outra má nem uma positiva e outra negativa. Nada disso, elas devem ser entendidas apenas como duas intencionalidades essencialmente diversas. Em verdade, considera-se que sem a orientação Eu-Isso, como força propriamente dita do homem, não se conseguiria gerar, procriar, construir casas nem promover o intercâmbio econômico.

Entretanto, quando abandona a si mesma a força Eu-Isso fica desorientada, por vezes, conduzindo ao equivoco e errância. A partir do pensamento buberiano, pode-se afirmar que o homem (pós)moderno não apenas construiu uma couraça que o protege dos chamados do Tu, reforçada pelas culturas, filosofias, religiões, ciências, prazeres, regimes políticos e econômicos, mídias, mecanismos estatais e aparelhos administrativos, dentre outras coisas. Mas, embora inutilmente, ainda insisti em destituir-se do poder de dizer Tu, esquivar-se da responsabilidade por medo de ser consumido pelas exigências do Outro (BUBER, 2007). Por isso, o homem costuma refugia-se no passado a fim de realizar sua existência consagrando cada instante à experiência e a utilização. Desta maneira, protegido do Outro como a presença que aguarda um responder comprometido, por vezes, exigindo do homem refugiado uma conversão. No entanto, declara o autor, “com toda seriedade da verdade, ouça: o homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com Isso não é homem” (BUBER, 2001, p. 39).

Somente quando as duas intencionalidades são assumidas no homem como possibilidade diante do Outro, ele torna-se capaz de assumir sua dialogicidade e a existência como possibilidade de encontros e desencontros. Noutros termos, apenas nestas condições, sem subterfúgios e garantias, o homem pode estabelecer uma relação dialógica autêntica, ou seja, a partir do outro e junto com ele, integrar todo o seu coração e o grande serviço para assumir sua própria condição, “deste modo, e não de outro, pode o homem ser um todo” (BUBER, 1992, p. 31).

Apesar disso, Buber (2001, 2007) reconhece que existe entre os homens, aquele que submerge no mundo do Isso enquanto como força que não trabalha para cultivar nem facilitar à vontade pelo encontro, mas o contrário disso. Tal homem fica tanto alienado do seu poder de dizer Tu quanto se esforça para permanecer dobrado sobre em si mesmo como egótico, assim, submerso, esquia-se dos apelos que

Outro lhe dirige ou ludibria-se travando monólogos disfarçados de diálogo. Para o autor, para tal homem restam somente três opções:

A primeira delas, observar a existência como fatalidade, seja ela científica, de senso comum, política, religiosa ou filosófica. Neste sentido, a vida deixa de ser possibilidade, tornando-se não mais do que um jogo cujas peças estão postas sobre um tabuleiro, no qual as jogadas são predeterminadas. Não existe liberdade já que diante do fatalismo, toda e qualquer liberdade é ilusão.

A segunda opção, o homem pode retirar-se escolhendo não escolher, ou seja, esforçar-se para permanecer omisso perante o Outro. Sem arriscar-se na existência como possibilidade sem garantias ou subterfúgios, o homem que não escolhe passa a habitar um mundo, no qual, a lógica o permite afirmar que não esteja morto, ao mesmo tempo, entretanto, sua existência não permite que declare que se sinta vivo, pois carece de um sentido para si. Por isso, este mundo é marcado pelo consumo e consagrações a utilização e experiências ininterruptas. Todo intervalo é abafado pelo exercício extravagante da liberdade sem consequências e responsabilidades do homem paralisado, pois revelaria uma existência empobrecida de sentido.

A terceira e última, resta ao homem submerso o movimento da conversão. Mônica Udler Cromberg (2005) afirma que o conceito de conversão é fundamental ao pensamento buberiano. O termo em alemão que o autor utiliza é *umkehr*, sendo o mesmo uma tradução sua para a expressão hebraica *tshuvá*, um dos conceitos centrais do judaísmo em geral. Nas palavras da autora, “*tshuvá*, assim como *umkehr*, representa a volta de todo ser à sua verdadeira natureza, ao centro, à sua essência” (CROMBERG, 2005, p. 110). A conversão diz respeito a um movimento que traz o homem de volta a si mesmo, no sentido de retorno da e à consciência da sua condição mais humana, isto é, a dialogicidade, do seu poder de responder que o faz emergir da submersão alienante do mundo do Isso.

O referido movimento não envolve um objeto nem um ter feito isto ou deixar de fazer aquilo, mas uma mudança de direção em relação ao que se vem sendo no presente. De modo detalhado, uma alteração na orientação que capacita o homem a relacionar-se com o Outro como alteridade, assumindo os riscos de ser pessoa diante de outra pessoa, assim, neste momento, a partir do dizer Tu, ele afasta-se dos fatalismos e dos subterfúgios. De fato, conforme o pensamento buberiano é dado ao homem, a cada instante, a oportunidade de voltar.

O retorno representa a libertação dos condicionamentos criados no homem durante seu envolvimento com o domínio do Isso [...]. Tudo que se encontra no espaço e no tempo passa pela qualidade de causador ou causado, o que configura uma prisão para o homem. Mas aquele que pode evadir-se para o mundo da relação não se deixa aprisionar (CROMBERG, 2005, p. 116).

No entanto, por vezes, o homem acaba aprisionado no domínio do Isso. Neste sentido, mais do que alienado do seu poder dialógico, ele não mais reconhece nada do que é vivo e real já que não exerce intensamente capacidade alguma senão aquela que fundamenta a não escolha. Isto é, esforça-se para manter-se fechado aos chamados do Outro, esquiva-se dele continuamente.

Encontra-se encerrado no mundo da experiência e utilização. Deixou de confiar em si mesmo, ao mesmo tempo, não pode mais acreditar no Outro, sendo esse condenado a permanecer como o diferente, estrangeiro ou até mesmo o inimigo; e mesmo quando ainda percebe os apelos do Tu, toma-os como fantasmas, assusta-se e não lhes responde de volta. Por isso, ele mesmo já não é mais um vivente da atualidade, estando refugiado no passado, sendo um quase morto ou quase vivo, por vezes, reconhece a si mesmo habitando um espaço entre vida e morte sendo um espectro aprisionado em um mundo de aparências. Esforça-se para não mais pôr a prova sua capacidade de relacionar-se com o Outro. Ao invés de optar pela conversão, ultrapassa o “ponto de retorno”, deste modo, entrega-se a realidade objetificada que cresceu nele e ao seu redor.

Para Buber (2001) a inevitabilidade do retorno do homem não é uma certeza, algumas vezes, alega que aquele que vive unicamente sob o domínio do Isso não pode ser reconhecido como homem. Desta maneira, é o não homem, aquele que submergiu, arranhou o fundo lamacento do poço cruzando definitivamente o “ponto de retorno”. Outras vezes, afirma que mesmo entre aqueles que ultrapassaram o referido ponto ainda existe possibilidade. Afinal, basta uma abertura a qualquer apelo que o toque o coração e que ele se deixe tocar por ele no coração. Além disso, os momentos de desespero ou perigos extremos enfrentados pelo homem submergido, isto é, quando ele sente mesmo que brevemente um mal-estar ao reconhecer a si mesmo como ultrapassando o “ponto de retorno”, em suma, para o autor, são momentos que geralmente antecedem o retorno.

Fragmentos bibliográficos de Martin Buber

Martin Buber nasceu no dia oito de fevereiro de 1878, em Viena. Aos três anos de idade, o casamento de seus pais se rompe de maneira até hoje inexplicada. Sua mãe, Elise Buber, abandona a casa e seu pai fica com sua tutela. Em razão disso, seu pai, Karl Buber, entrega-o para viver na casa dos avós paternos, Salomon Buber e Adele Buber, em Lwow (Lemberg), capital da província da Galícia, então parte da Polônia austríaca, centro cultural e religioso predominantemente judaico, onde passou sua primeira infância.

Segundo as biografias consultadas¹, seu avô, Salomon Buber, era uma pessoa de forte enraizamento na tradição judaica. Não era um judeu secularizado, ocidentalizado, cidadão, conforme predominava em Viena. Era um latifundiário, comerciante de cereais, proprietário de minas, além de uma das lideranças da comunidade judaica de Lwow e membro da Câmara Municipal do Comércio. Ele também era um grande filólogo hebraísta, compilador e estudioso dos *midrasch*² e autoridade preeminente sobre *Haskalah*³.

A casa de seus avós estava impregnada por uma atmosfera de estudos. Teve a oportunidade de aprender o hebreu, de ler os textos bíblicos e de tomar contato com comunidades judaicas afastadas do grande cosmopolitismo vienense, enraizadas em suas tradições, nas quais o hassidismo, movimento que teve seu apogeu no século XVIII, cuja ideia e propósito central é à busca de um diálogo permanente entre Deus e os homens, deixara sua marca.

O convívio com seu avô contribuiu para aproximá-lo desse movimento – como pode ser lido na dedicatória da edição original do seu livro *As Histórias do Rabi Nakhman* (BUBER, citado por GRIES e MENDES-Flohr, 2000, p. 17), “ao meu avô Salomon Buber, o último mestre da antiga *Haskalá*, dedico este trabalho sobre o Hassidismo com respeito e amor”.

Segundo Bartholo Junior (2001) outra figura de grande influência sobre Buber foi sua avó, Adele Buber. Era ela a estrutura da casa administrando os negócios e manuseando os livros de contabilidade da família. Além do que, através

¹ Bartholo Junior (2001); Gries E Mendes-Flohr (2000); Montebéller (1995) e Zuben (2001).

² MIDRASCH: glosa, interpretação. Livros das épocas talmúdicas e pós-talmúdica, dedicados às exegeses homilética das Escrituras (BUBER, 1995, p. 663).

³ HASKALAH: literalmente: inteligência, ilustração, sabedoria. Designa o movimento de renovação do judaísmo do século XVIII ao ideário iluminista, liderado pelo filósofo judeu berlinense Moses Mendelsohn (SCHLESINGER & PORTO, 1995, p. 1239).

do amor de sua avó pela palavra empenhada, pela palavra dita e vivida, mais forte que a mera escrita, o menino aprendeu lições que deixaram sobre ele uma marca inesquecível acerca de um amor visceral, devotado, imediato, espontâneo e incisivo.

Nesse período, um episódio interessante é relatado por Buber (2007) cujo impacto sobre sua vida irá fazê-lo refletir sobre a admissão concreta da existência do outro no e pelo *diálogo*. Ele conta que aos onze anos de idade, quando passava o verão na propriedade dos avós paternos, costumeiramente dirigia-se ao estábulo sem que as pessoas o percebessem para procurar um cavalo robusto e cinzento que dentre tantos era seu favorito. Ele o alimentava-o com aveia e acariciava-lhe a crina. Ele confessa que isso não era para ele um divertimento casual, embora lhe fosse bastante agradável.

O que experienciei no animal foi o Outro, a enorme alteridade do Outro, mas uma alteridade que não permanecia estranha como a do boi ou do carneiro, mas que ao contrário, deixava que eu me aproximasse dela e a tocassem. Quando eu alisava a poderosa crina, às vezes esplendidamente penteada, outras vezes surpreendente selvagem, e sentia a vida palpitando sob minha mão, era como se o elemento da própria vitalidade resvasse a minha pele; algo que não era eu, absolutamente não era eu e nem um pouco íntimo ao meu eu; algo que era preciso e palpavelmente o Outro, não simplesmente um outro qualquer, realmente o Outro ele-mesmo, e que contudo deixava que eu me aproximasse, que se confiava em mim, que se colocava comigo, de uma forma elementar, na relação “TU e TU” (BUBER, 2007, p. 58).

Com quatorze anos de idade voltou a morar com o pai, já casado outra vez. Karl Buber era um proprietário rural que diferentemente de seu pai, Salomon Buber, não tinha em seu perfil os traços de um senhor das letras, um intelectual. Segundo Bartholo Junior (2001) a marca mais significativa deixada por ele na formação do adolescente foi à dedicação zelosa e responsável à natureza, às pessoas e aos animais. Buber (1991), em seus fragmentos autobiográficos, destaca dois episódios que o marcaram fortemente.

O primeiro ilustra o zelo e a curiosidade pelas novidades técnico-agrícolas de seu pai. “Quando eu ainda era criança, ele me trouxe de uma exposição mundial parisiense um grande pacote de ovos de galinha (...) transportara-os durante toda a viagem sobre os joelhos, a fim de que nenhum fosse danificado” (BUBER, 1991, p. 13). O segundo, o modo como o pai saudava seus cavalos, cumprimentando um

animal após o outro, “não apenas amigavelmente, mas de forma francamente pessoal” (BUBER, 1991, p. 13). Nas palavras do autor:

Para este homem, nada sentimental e nada romântico, tratava-se do verdadeiro contato humano com a natureza, um contato ativo e responsável. Acompanhando-o assim, de vez em quando, nos seus caminhos, o adolescente aprendeu a conhecer algo que ele não havia experimentado através de nenhum dos muitos autores lidos por ele. [...] uma coisa ainda deve ser mencionada. Meu pai era um narrador por natureza. Sempre, durante a conversa e conforme conduzia, ele contava sobre pessoas que ele havia conhecido. Aquilo que ele narrava delas era sempre simples acontecimento sem qualquer ação colateral, nada mais que a existência de criaturas humanas e aquilo que sucede entre elas (BUBER, 1991, p. 13).

Na percepção de Buber aquela era a demonstração do quanto seu pai era um homem imerso nas relações diretas, para quem o que verdadeiramente importava era o acontecimento das relações pessoais.

Desencontro

Para Zuben (2003) Buber foi movido por uma profunda esperança no ser humano e pela incansável procura do sentido a fim de resgatar a dignidade da responsabilidade que lhe é inerente na construção de um mundo humano.

Outra peculiaridade das reflexões de Buber acerca das relações inter-humanas é que ele as sente como experiências concretas, cotidianas, acontecidas no dia a dia. Assim, desse modo, buscando estabelecer com seu leitor uma conversação, um vínculo autêntico, um verdadeiro diálogo. É como se ele dissesse: “esta é minha experiência, reflita um pouco sobre isso e verá que essa pode também ser a sua experiência” (ZUBEN, 2003, p. 146).

Segundo Zuben (2003, p. 146), “é o diálogo a categoria existencial por excelência sobre a qual Buber busca fundar suas reflexões”. Por isso, é possível perceber que mesmo quando ele escreve sobre violência, hassidismo, pessoa, comunidade, psicoterapia, educação e etc discorrem fundamentalmente sobre um mesmo tema. Ou melhor, sobre o diálogo, esse elemento que não é passível de permuta, pois, une a todos. Ou como ele mesmo escreveu a respeito de sua obra filosófica, “tomo quem me ouve pela mão e o encaminho à janela. Escancaro-a e

aponto para fora. Não tenho ensinamento algum, mas conduzo um diálogo” (BUBER, citado por, MONTEBÉLLER, 1995, p. 09).

Segundo Zuben (2003) há um relato-testemunho crucial para o melhor entendimento desse pensamento buberiano, pois, neste, talvez se encontre a gênese desse seu princípio existencial, ou melhor, a sua negação.

A casa onde moravam meus avós tinha um pátio interno grande e quadrangular, cercado por uma galeria de madeira no térreo e nos demais pisos até o telhado, no qual se podia, em cada pavimento, andar em volta da construção. Ai estava eu, certa vez, no meu quarto ano de vida, com uma menina alguns anos mais velha, filha de um vizinho, a cujos cuidados a avó me tinha confiado. Nós nos debruçávamos na balaustrada. Não posso me lembrar o que havia falado à minha pensativa companheira sobre minha mãe. Mas ainda ouço como a menina mais velha que eu me dizia: “Não, ela não volta nunca mais”. Sei que fiquei mudo, mas também que não nutri nenhuma dúvida quanto à verdade da palavra dita. Ela permaneceu agarrada a mim e agarrava-se, de ano a ano, sempre mais ao meu coração. Já depois de mais ou menos dez anos, eu havia começado a senti-la como algo que não dizia respeito somente a mim, mas também ao ser humano. Mais tarde apliquei a mim mesmo o sentido da palavra “desencontro”, através da qual estava escrito, aproximadamente, o fracasso de um verdadeiro encontro entre seres humanos (BUBER, 1991, p. 7-8).

Segundo Bartholo Junior (2001, p. 18), “a onipresença da mãe foi fundante para a identidade de Buber, cuja infância transcorreu na expectativa de que cada instante pudesse vir a ser a porta de entrada de seu possível retorno”. Muitos anos mais tarde, por volta de 1897 e 1918, numa carta escrita num momento de depressão a sua amada, companheira e fiel amiga, Paula Winkler, deixa manifesta essa ausência onipresente, “suas cartas são a única coisa que conta para mim. E, fora delas, talvez o pensamento de que há uma mãe em você. Sempre procurei minha mãe” (BUBER, citado por, BARTHOLO JUNIOR, 2001, p.64).

Obviamente, o abandono materno sofrido na infância teve grandes efeitos sobre suas reflexões acerca da existência humana a partir do desencontro, do não estabelecimento da relação dialógica, do não dialogar, do silenciar a voz do outro, do inter-rompimento do face a face. Na verdade, inúmeros termos que buscam sintetizar apenas uma única experiência: a falha entre dois seres humanos.

Segundo Zuben (2003), pode-se entender à luz deste relato-testemunho tão vigoroso e denso que o longo caminhar percorrido por Martin Buber durante toda sua vida e sua obra em direção aquilo que denomina de *encontro*, o celeiro da dialogia, reflete sua marcha à procura pela mãe. Ou mesmo como uma resposta e sentido a sua dor, como ele mesmo revela:

Quando, após outros vinte anos, revi minha mãe, que viera de longe visitar a mim, minha mulher e meus filhos, eu não consegui olhar nos seus olhos, ainda espantosamente bonitos, sem ouvir de algum lugar a palavra “desencontro” como se fosse dita a mim. Suponho que tudo que experimentei, no correr da minha vida, sobre o autêntico encontro, tenha a sua origem naquela hora na galeria (BUBER, 1991, p. 08).

Deste modo, a motivação central do seu pensamento não foi construir um sistema, uma doutrina, mas procurar manter sempre um diálogo ou mesmo resgatá-lo, uma vez que, ser humano e ser o ente que está constantemente face a face com o outro numa confrontação de alteridades, entretanto, quando voltados um para o outro, afirmam a dialogicidade e a responsabilidade inerente à sua condição humana de entes em relação.

Hassidismo

Durante seus anos universitários participou ativamente do movimento sionista estabelecendo uma relação intensa e conflituosa. Alguns anos mais tarde Buber liderou um grupo de dissidentes por discordar da orientação predominantemente político-estatal de seu presidente e fundador, Theodor Herzl. Segundo as biografias consultadas, Buber defendia uma perspectiva muito mais cultural-espiritual de sionismo sendo, em sua essência, “um esforço de libertação e purificação interior e um meio de elevar o nível social e cultural das massas judaicas” (ZUBEN, 2001, p. XVII). Para ele, o sionismo não podia ser vinculado a um lugar geográfico, mas sim a elementos eminentemente utópicos, isto é, vinculados à visão bíblica de povo de Deus, da emancipação de um povo como um signo e um caminho para a emancipação do mundo. Esse utopismo vincula-se ao desejo de justiça que só pode se realizar em comunidade, no exercício da vontade política eticamente fundada, e reconhecimento da dimensão messiânico-escatológica.

Essa concepção será defendida por Buber durante toda sua vida. O que lhe valera a rejeição por grande parte da comunidade judaica e admiração e respeito em meio aos árabes. Uma vez que se empenhava intensamente na construção da paz e equilíbrio político entre judeus e árabes, na Palestina. Neste sentido, chegou a participar do movimento de fraternização judaico-árabe, o lhud, que pregava que a Palestina não devia tornar-se um Estado judeu nem árabe, mas sim um Estado binacional baseado na cooperação e paridade entre os dois povos. Entretanto a proposta de lhud fracassou, sendo o movimento dissolvido em 1964.

Não obstante, a aproximação de Buber com o sionismo reabriu aquilo que ele havia deixado no passado, isto é, sua herança judaica religiosa. Na base deste reencontro está o movimento hassídico. Como ele mesmo escreve, “na minha infância eu passava todo verão numa quinta na Bukowina [região atualmente dividida entre Romênia e Ucrânia]. Meu pai às vezes me levava à vila mais próxima, Sadagora. Sadagora era a sede de uma dinastia de ‘tsaddikim’ (tsaddik⁴: justo, experimentado, perfeito), isto é, de rabis hassídicos” (BUBER, 1991, p. 34).

Durante dez anos volta-se aos estudos das histórias e ensinamentos da tradição oral das comunidades hassídicas organizando-as e sistematizando-as. Mais tarde após muito ter aprendido, em seus fragmentos autobiográficos, declara:

Quando criança recebi um retrato do tsaddik e pressenti através da sua realidade a pura ideia, a ideia do verdadeiro guia de uma verdadeira comunidade. Entre a juventude e a idade adulta, esta ideia se revelou para mim, pelo conhecimento da doutrina hassídica, como a ideia do perfeito, Deus na terra de homens em realização. Agora, porém, eu vi, em minha experiência exterior, a luz do hilariante acontecimento, a função mais importante destes homens. Certamente jamais tentei ser algum tsaddik, algum protegido de Deus, mas um homem ameaçado por Deus, um homem sempre lutando pela luz divina e sempre perecendo nos abismos de Deus (BUBER, 1991, p. 37).

Buber tornar-se-á conhecido pela sua filosofia do diálogo, assim como um dos interpretes mais originais e inspiradores da espiritualidade e do humanismo

⁴ TZADIK (plural: *tzadikim*): homem justo, o provador, o perfeito. Segundo Buber (2003) no hassidismo o *tzadik* é exemplificado pelo Baal Schem e seus sucessores. O *tzadik* é o homem em cuja vida a Torá está encarnada de modo entusiasmado, uma vez que, ele próprio é um ensinamento. Ele é o mediador que vive entre os mundos, por exemplo, sagrado e profano, homem e Deus, sendo o elo entre eles. Entretanto, essa separação é provisória, isto é, o que é “profano” é simplesmente aquilo que não foi consagrado cabendo ao homem, através de sua abertura, sua escolha, sua decisão, essa santificação.

judaico do século XX, cujas raízes se remetem a um movimento religioso no século XVIII, nascido na Polônia, denominado Hassidismo.

Segundo Zuben (2001), “o assíduo contato e a intimidade que manteve, durante anos, com este movimento da mística judaica hassídica representaram para Buber mais do que simples influência, o clima ou molde do seu pensamento” (p. XXXII). Certamente que sua partida para casa dos avós foi imprescindível para que esse encontro acontecesse. Além da estimulante influência de seu avô, como foi atentado, ainda menino, visitou com seu pai comunidades nas quais o hassidismo deixara sua marca. Entretanto, esse já se encontrava em decadência, uma vez que, o vigor de outrora dava lugar a uma crença racionalizada. Não obstante, segundo Bartholo Junior (2001, p. 17), “tivessem vigor o bastante para deixar marca indelével em sua alma” . Entretanto, os anos e o mergulho na cultura mundial ofuscaram aquela tenra recordação que somente reascendeu no pós-movimento sionista.

Nessa época, através de um livro que lhe caiu às mãos, experimentou novamente a alma hassídica. Deste modo, como ele mesmo narra, “eu via aberto a mim o judaísmo como religiosidade, como piedade, como hassidismo. As imagens de minha infância, a lembrança do *tzadik* e de sua comunidade me iluminaram e me elevaram” (BUBER, citado por ZUBEN, 2001, p. XXXIV). Assim, Buber descobriu que a vocação de comunicar a mensagem hassídica ao mundo Ocidental.

Segundo Buber (1971/ 1995/ 2000/ 2003) as bases do hassidismo encontram-se no misticismo judaico ou Cabala. Porém, diferentemente dessa que se preocupava principalmente com questões cosmológica e, costumeiramente, dividia-se em teórica e prática, o hassidismo volta-se essencialmente para a redenção do profano no mundo comum, cotidiano, trazendo-o para o âmbito radioso da luz divina numa espécie de superação da dicotomia.

Para o hassidismo o profano deve ser entendido como não abertura, fechamento ao sagrado, e não como uma natureza em si, ou seja, apenas como aparência ou estágio preparatório para o sagrado. Para Buber (1971, p. 85-86), “no fundo o sagrado não está no mundo senão naquilo que aberto à transcendência, como conforme o profano não é senão aquilo que aí ainda se encontra fechado; santificar é abrir-lhe o que está fechado”.

Para Buber (1971) o traço mais importante do hassidismo é a tendência enérgica manifesta tanto na existência pessoal quanto na Comunidade de se vencer

cada vez mais essa separação entre o sagrado e o profano através da união do ser humano à divindade. Porém, não se deve confundir essa união hassídica com a união mística que logra ora aniquilar o mundo inteiro ora desenvolver um poder suprassensório, para se encontrar com Deus. No hassidismo, o homem é incapaz de se tomar em mãos para santificar-se, qualquer sugestão a subjetivismos é rejeitada, entretanto, desde a Criação há qualquer coisa prevista a ele, que lhe está reservada, e que se espera dele: sua palavra, isto é, sua escolha.

Nesse momento, escreve Buber (1971, p. 86), “a essência da Criação significa uma situação constantemente renovada da escolha” (p. 86). A santificação é um acontecimento que está ligado ao íntimo do humano, lá onde se produza à escolha, a decisão, o começo. É através de suas escolhas, daquilo que há de mais humano nele, que ocorre a verdadeira santificação de homens e mulheres. Desde modo, na vida, como o hassidismo a concebe e a proclama, não existe mais diferença essencial entre espaços sagrados e profanos, tempos, ações ou palavras. Assim, em todo lugar, a toda hora, a cada ato, em cada palavra, pode florescer o sagrado, basta que ele se decida por dirigir santamente sua palavra.

Nesse ponto aparecem dois aspectos fundamentais ao hassidismo: o primeiro, o caráter antiascético. Não é necessário matar os instintos, mortificações ou flagelos, uma vez que toda a vida natural pode ser santificada pela *Kavaná*⁵ (intenção santa). O segundo, a doutrina hassídica liga essa intenção ao mito cabalístico das centelhas divinas presentes em todos os seres e todas as coisas e nelas se encontram encerradas até que o momento em que o homem age santamente com esta ou aquela coisa, com este ou aquele ser, e assim liberta as centelhas ali contidas.

A centelha numa pedra ou numa planta ou em outra criatura é como figura completa, que está sentada no meio das coisas como num bloco, de maneira que mãos e pés não possam se esticar e a cabeça se apoiam nos

⁵ KAVANÁ: significado místico das frases bíblicas, das orações e atos religiosos; por extensão, concentração em tais significações. Direção para Deus que toma o coração do homem enquanto cumpre um ato cuja finalidade ou intenção é a redenção do mundo pela libertação das centelhas divinas. Esta é a *kavaná* do receber: “que a pessoa redima as centelhas nas coisas circundantes e as centelhas que se aproximam vindas do invisível” (BUBER, 2003, p. 41). Ou seja, tudo merece maior atenção e respeito em razão das centelhas que ali estão contidas. Há também outra *Kavaná*, embora ambas incidam ao mesmo lugar, a *kavaná* do dar: “ela não carrega para mãos prestativas quaisquer raios d’alma descarregados; ela une mundos, uns aos outros” (BUBER, 2003, p. 41). Ou seja, seu caminho é a criação pela palavra anterior a todas as formas de criação pronunciada santamente, pois, seu locutor a pronuncia com todo seu coração, não como se fosse uma palavra que ele apenas pronuncia da boca para fora num ato mecânico, mas como se ele entrasse na palavra, habitasse nela, intensamente.

joelhos. Aquele, porém, que está a elevar a centelha sagrada a conduzir à liberdade e nenhuma libertação de prisioneiro é mais importante do que esta (BUBER, 2003, p. 40).

O hassidismo ensina a todos a presença do mundo em Deus enquanto manifestações das centelhas divinas. Esse pensamento é sintetizado num ditado hassídico: “Deus reside lá onde o deixam entrar” (BUBER, 1971, p. 85), que Buber (1971, p. 89) interpreta do seguinte modo, “Deus quer (...) residir no mundo, mas somente quando este o admite”. Ele se dirige diretamente ao homem por meio de todas as coisas e todos os seres que Ele coloca na sua vida: homem responde, através de sua palavra, pela sua escolha, o modo pelo qual se conduz em direção a estas coisas e seres, aos quais, ele se aproxima a fim de se relacionar com elas e elas, sempre, elevá-las, redimi-las e reatá-las à sua raiz primeira, isto é, Deus.

O mundo em que vives, assim como ele é e nada mais, te proporciona à 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 Ele (BUBER, 1995, p. 22).

O hassidismo leva ao extremo a teoria cabalística de que o homem é o verdadeiro coadjutor de Deus na obra de redenção. O fundador no movimento, o Rabi Israel Ben Eliezer, o *Baal Shem Tov*⁶ (O Mestre do Bom Nome), impregnou seus seguidores da seriedade dessa missão, pois, acreditava depender do homem transformar a terra no verdadeiro reino de Deus pela redenção das centelhas que habitam até nas impurezas e pecados, tudo pode ser redimido, pois, o Senhor precisa tanto dos homens quanto este necessita Dele.

Deste modo, “onde antes houvera a separação rígida, ora se criava união do ser humano a Pessoa Divina mediante a ação cotidiana” (BUBER, 1995, p. 657).

⁶ BAAL SHEM TOV: Fundador do movimento Hassídico, Rabi Israel Ben Eliezer, chamado de Baal Schem Tov, isto é, o Mestre do Bom Nome, ou seja, do Nome de Deus, que viveu entre cerca de 1700 a 1760, sobretudo na Podólia e na Volínia. Sua maior contribuição foi ter rompido com a separação entre mundo religioso e mundo terreno que marcava a tradição Cabalística, rejeitando também os rituais e as preces cujos únicos fins fossem a si próprios. Tomou para o movimento todos os elementos denominados de populares: a canção, a dança, a alegria, o fervor. Ele acreditava que nenhuma dessas coisas impediria alguém de louvar ao Senhor, afinal, Ele poderia ser contemplado em todas as coisas e todos os seres e atingido em cada ação santa. Desse modo, pregava aos *hassidim* e a comunidade a importância da alegria entusiástica no mundo como ele é, na vida como ela é, em cada hora sagrada da vida no mundo, mostrando a todos, mesmo partindo da tentação, até mesmo do pecado, o caminho para Deus. Segundo Buber (2003) são quatro seus principais ensinamentos: Hitlahavut: do fervor; Avodá: do serviço; Kavaná: da intenção; Schiflut: da humildade.

Não sendo preciso, para isso, ser erudito ou letrado, nem comum ou ignorante, pois, nada impede o louvar a Deus: nada é indispensável exceto uma alma humana; unida em si e dirigida totalmente para seu alvo divino.

Segundo Buber (1995, p. 20) outro aspecto fundamental, a partir dos pensamentos supracitados, é o fato do “ensinamento hassídico ser essencialmente uma orientação para a vida de fervor em alegria entusiástica”. Este ensinamento não é uma teoria que exista independentemente de sua realização cotidiana, mas, antes de tudo, é uma contemplação teórica de vidas realmente vividas por *tzadikim* e *hassidim*⁷, entre si e a Comunidade na presença de Deus. Para isso são necessárias três virtudes essenciais: o amor, a alegria e a humildade.

Foi pelo amor que o mundo foi criado e é através dele que o mundo é redimido, elevado, libertado. Deus é amor, é a capacidade de amar seja por intermédio da Torá, da prece e do cumprimento dos mandamentos, seja o amor no tempo, “quando uma pessoa se mistura com as outras, dá e recebe, escuta e fala, e se vincula a Deus em segredo” (BUBER, citado por, BARTHOLO JUNIOR, 2001, p. 72). A alegria entusiástica provém do reconhecimento da presença de Deus em todas as coisas e todos os seres, ou seja, da superação das dicotomias mundo e divindade, sagrado e profano e etc. Uma vez que, “se o *hassidim* se alegra neste mundo, é por causa do encontro com Deus que nele ocorre” (Bartholo Junior, 2001, p. 79). A humildade, por sua vez, não se identifica com qualquer traço de desprezo para consigo mesmo, mas como um meio de realização do dever do amor. Isto é, no reconhecimento que o indivíduo não é um todo, mas apenas uma parte, escreve Buber (citado por, BARTHOLO JUNIOR, 2001, p. 72), “e tanto mais ele é puro e perfeito, maior é sua consciência íntima de ser parte de um todo e mais ativo nele o sentimento da comunidade de existência”.

A relação entre o *tzadik* e o *hassid* é o mais intenso modelo, vislumbrado por Buber, de *reciprocidade* desenvolvida em sua máxima conotação. Uma vez que, é essa relação à pedra fundamental do movimento. Escreve Buber (1995, p. 25), “tocamos aquela base vital do hassidismo, da qual se esgalha a vida entre entusiasmadores e entusiasmados”. Ou seja, por exemplo, o *tzadik* ajuda os

⁷ HASSID (plural: *hassidim*): Segundo Buber (2000, 2003) numa linguagem bíblica, *hessed* é a amantíssima bondade de Deus para com Sua Criação, como também o amor sincero e devotado do homem a Deus e a seus semelhantes (ambos são da mesma natureza). Para ele, somente nesse sentido amplo o *hassid* significa homem piedoso cujo desejo é consumir seu pietismo, sua relação com o Divino, na vida terrena, isto é, trazer o transcendente para dentro do imanente e deixar o transcendente regê-lo e formá-lo.

hassidim a se encontrarem consigo e com Deus numa relação direta e, nas horas de insegurança e descrença, os *hassidim* ajudam o *tzadik* a reencontrar-se.

Buber (1971) comenta que embora muitos tivessem sugerido que ele liberasse o hassidismo daquilo que denominavam de “estreiteza confessional”, a fim de proclamá-la como uma doutrina de humanidade sem entraves, explicou-lhes que abordar tal caminho geral nada mais seria do que pura arbitrariedade. A eles respondeu desta forma, “para difundir no mundo o que eu recebi, não sou obrigado a correr pelas ruas, tenho o direito de permanecer à porta da casa de meus pais. As palavras que dali são pronunciadas não são perdidas” (BUBER, 1971, p. 94).

A vitalidade do hassidismo; seu fervor religioso; sua alegria entusiástica; seus ensinamentos indissociáveis da prática cotidiana e concerta; sua relação com Deus; o encontro com Ele no e pelo mundo através da relação do ser humano com todas as coisas e com todos os seres que esperam dele sua resposta, seu compromisso, sua intenção santa, desde todo o sempre; o amor como elemento fundamental; a inter-relação, o *inter-humano* do *tzadik* e seus *hassidim*; a superação da divisão entre o sagrado e o profano, enfim, alguns dos principais ensinamentos que marcaram decisivamente o pensamento e a vida de Martin Buber.

Considerações Finais

Martin Buber deixou uma volumosa obra fruto não apenas de uma intensa produção intelectual, mas também de uma existência assumiu intensamente. Quando criança, ele lera um antigo conto judaico que na época não compreendera. Ele não dizia mais do que isso: “‘Fora dos portões de Roma está sentado um mendigo leproso, esperando. Ele é o Messias’. Então me dirigi a um ancião, a quem perguntei? O que ele está esperando? E recebi uma resposta que então não consegui entender, somente muito mais tarde. Ele me disse: ‘Está esperando você’” (Buber, citado por Bartholo Junior, 2001, p. 74).

Fora dos portões. No mundo. Entre ruas e estradas, ruínas e escombros, becos estreitos e avenidas estão homens e mulheres circulando com suas tristezas e alegrias, promessas e decepções, por vezes, entre eles existe aquele que anseia pela presença que lhes diga que o sentido ainda existe, noutras vezes, outra simplesmente assume sua existência como verdade para si, em suma, no grande mundo humano, o autor amadureceu a si mesmo a partir dos diálogos que pode

estabelecer ou não consigo, com os outros e com a natureza. Por isso, a obra intelectual que deixou é indissociavelmente da sua vida mesma.

O testemunho desta relação estreita é perceptível quando se percorre por dentro das intermitências bibliográficas: do desencontro com mãe às crises de depressão, das inquietudes filosóficas ao fracasso da formação do Estado Palestino-Israelita, assim como também com o exemplo do cuidado paterno à experiência antropológica do encontro, da casa dos avós ao convívio místico-religiosos com o hassidismo, enfim, encontra-se uma existência que procurou constituir-se colocando à prova própria condição humana: a dialogicidade. Acolhida seja como diálogo, relação dialógica ou mesmo como o fracasso entre dois humanos.

Por isso, a partir da caminhada pelas intermitências bibliográficas de Buber, pode-se perceber que ascendeu não apenas um “pensamento buberiano” ou ainda uma filosofia do encontro, mas radicalmente uma meditação acerca da vida como anseio endereçado à própria afirmação da condição humana. A partir desta percepção, afirma-se que o autor viveu conforme os princípios da filosofia antiga, isto é, no estreitamento da relação entre sujeito e verdade, de maneira tal que a vida mesma converteu-se em um caminho filosófico, uma arte de viver através da qual o tornou-se ele mesmo sujeito de verdade (FOUCAULT, 2004).

Buber foi um homem que assumiu o exercício do diálogo como o verdadeiro. Não no sentido de uma lei imutável da natureza antropológica, mas a verdade que ilumina o sujeito, sendo algo que lhe dá tranquilidade à alma embora sem destruir a angústia ou eliminar o medo, ao mesmo tempo, proporciona a transformação do sujeito, mas do indivíduo simplesmente, mas da relação que o sujeito estabelece consigo, o outro, o mundo. A filosofia do encontro como a arte de viver, dá-se pela afirmação da verdade do diálogo, assim como da possibilidade latente de sempre assumi-lo mesmo quando o homem almeja destituísse dele, esquivando-se de suas exigências. Desta maneira, como os filósofos da antiguidade, o autor ao formular o conceito de diálogo não forneceu apenas um instrumento de conhecimento que permite a elaboração de artigos, teses e tratados, mas um modo pelo qual o homem pode dar forma e intensidade a sua existência.

Por isso, o pensamento de Martin Buber é importante uma vez que fornece subsídios para afirmação do diálogo como condição humana, isto é, uma realização existencial do homem, mas que ele não está fatalmente condicionado a efetivar, pelo

contrário, continuamente, busca dela esquivar-se e redimir-se. Em outras palavras, a omissão e a indiferença do homem diante do outro em sofrimento é uma real possibilidade no pensamento buberiano, assim como a realização do diálogo em condições probabilisticamente improváveis e adversas.

Sua obra traduzida para o português compreende as seguintes publicações: *Eu e Tu; Do diálogo e do dialógico; Histórias do Rabi; As Histórias do Rabi Nakman; A lenda de Baal Schem; Sobre Comunidade; O socialismo Utópico* (1986); *Imagens do Bem e do Mal; O Hassidismo e o Homem do Ocidente; O caminho do homem segundo o Hassidismo; O eclipse de Deus*.

Em 1958, aos oitenta anos de idade, Buber perdeu sua companheira de tantos anos, Paula, que sofrera um ataque de trombose. Após a sua morte, a saúde de Buber se deteriorou significativamente. Em seus últimos meses de vida, segundo Bartholo Junior (2001), sofria crises renais provocadas por deficiências crônicas, além da dificuldade imposta pela fratura do fêmur, seguida da operação.

Martin Buber faleceu no dia 13 de julho de 1965, em Jerusalém, aos oitenta sete anos de idade. Em seu túmulo pode ser lido o versículo 23 do salmo 73: estou sempre Contigo e minha destra sustentas.

Referências

BARTHOLO JUNIOR, Roberto. *Você e eu: Martin Buber, presença e palavra*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

BUBER, Martin. *A lenda de Baal Schem*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *As histórias do Rabi Nakman*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Histórias do Rabi*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

_____. *Encontro: fragmentos autobiográficos*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Imagens do bem e do mal*. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

_____. *O socialismo utópico*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

_____. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez & Moraes, 2001.

_____. O hassidismo e o homem do ocidente. Em: Guinsburg, J. & Falbel, N. (Org.). *Aspectos do hassidismo*. São Paulo: B'Nai B'rith, 1971.

FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GRIES, ZE'ES & MENDES-FLOHR, Paul. Introdução. In: Buber, Martin. *As histórias do Rabi Nakman*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

MONTEBÉLLER, J. V. Martin Buber. In: Buber, Martin. *Histórias do Rabi*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SCHLESINGER, Hugo & PORTO, Humberto. *Dicionário enciclopédico das religiões* (Vol. I). Petrópolis: Vozes, 1995.

ZUBEN, N. A. V. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003.

_____. Posfácio. In: Buber, Martin. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

_____. Introdução. In: Buber, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez & Moraes, 2001.