

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**EDUCAÇÃO E CONHECIMENTO:
DERIVAS DA DIFERENÇA, DO NOMADISMO E DA
ESTRANGEIRIDADE EM F. NIETZSCHE E M. BUBER**

ORIENTANDO

Alexandre de Oliveira Henz

ORIENTADORA

Prof. Dr. Marisa F. Eizirik

Porto Alegre , agosto de 1997.

213823

H528e Henz, Alexandre de Oliveira
Educação e conhecimento: derivas da diferença, do
nomadismo e da estrangeiridade em F. Nietzsche e M.
Buber / Alexandre de Oliveira Henz. - Porto Alegre:
UFRGS / FAGED, 1997.

118p.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do
Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação. Programa
de Pós-Graduação em Educação.

1. Educação e conhecimento. 2. Epistemologia.
3. Dialogicidade. 4. Diferença. 5. Nietzsche, Friedrich
Wilhelm. 6. Buber, Martin. I. Título

CDU: 165

Catálogo na publicação
Biblioteca Setorial de Educação da UFRGS

SUMÁRIO

Resumo.....	6	
Abstract.....	7	
Prólogo.....	8	
1.Diferença, Nomadismo e Estrangeiridade:		
Conhecimento e Ressonâncias na Cultura Judaica.....	19	
2.Princípios para uma Investigação Genealógica:		
Dos Movimentos e Ferramentas.....	42	
2.1 Sobre Martin Buber.....	43	
2.2 Demarcação do campo metodológico.....	48	
3. Genealogia e Derivas da Diferença ,Nomadismo e Estrangeiridade na Obra 'Eu e Tu'.....		60
4. Martin Buber e o Hassidismo:		
Para além do Humanismo Romântico na Psicologia e na Educação.....	85	
4.1 Pós- scriptum ao 'Pós- Scriptum de Eu eTu'.....	102	
Epílogo.....	107	
Referências Bibliograficas.....	113	

“A ordem das realidades onde existe enraizamento não detém a chave de todas as relações às quais devemos responder”.

*Maurice Blanchot.
L'Entretien infini.*

Agradeço a:

Marisa Faermann Eizirik, pelo acolhimento, escuta e por seu jeito generoso de dar pistas conceituais e existenciais;

Gustavo, Paulo, Denise, Sergio, Nelson, intercessores nos meus nomadismos, pelas muitas portas de entrada que marcam nossa parceria;

Colegas do NESP e da linha de pesquisa Educação Subjetividade e poder, com quem fui tecendo este trabalho, pelo companheirismo nestas caminhadas no pós em Educação;

Professores do Programa, aos colegas da UFPEL, da URCAMP e da UFSM e aos meus alunos;

Valeska, ao Balduino, ao Osmar, à Nilda, pelas análises cuidadosas e excelentes contribuições ao desenvolvimento do trabalho em estudos posteriores;

Marilu, Ana Luiza, Suzeli, chico que inscreveram distintos deslocamentos em mim;

Amigos de Pelotas, de Porto Alegre e de Livramento, agasalhos fraternos que mantêm viva uma parte minha que mora lá;

Aos meus pais, a Mari e Lis por tudo...

RESUMO

Esta dissertação emerge de uma pesquisa que utiliza como ferramentas metodológicas o procedimento genealógico segundo F. Nietzsche, com o objetivo de perspectivar a obra central de M. Buber: “Eu e Tu”. Nesta investigação são apreendidos e apresentados, entre os muitos itinerários da obra, os temas da diferença, do nomadismo e da estrangeiridade, como elementos recorrentes e demarcadores na obra fundamental do pensamento dialógico de Buber.

A partir dos percursos referidos em “Eu e Tu” e das configurações do pensamento de Buber, a obra é situada para além dos cânones do humanismo romântico, fundador de práticas pedagógicas e de sua recepção mais difundida na educação e na psicologia. Para tanto, são pesquisadas as fontes primordiais da filosofia de Buber no hassidismo Polonês e Ucrâniano do séc. XVIII, com sua concepção do sagrado, instaurado no relacional como elemento de contraste com o humanismo da tradição metafísica, e também com as seduções do movimento romântico nas práticas psicológicas e pedagógicas

ABSTRACT

This dissertation emerges from a research which uses F. Nietzsche's genealogical proceeding as a methodological tool aiming to consider in perspective M. Buber's main work: "Me and You". In this investigation, among the many itineraries followed by Buber, the subjects of difference, nomadism and foreignness, persistent and defining elements in the fundamental work of his dialogical thought are apprehended and presented.

Starting from the trails referred in "Me and You" and the configurations of Buber's thought, the work is placed beyond the canons of romantic humanism, founding of pedagogic practices, as well as beyond its more widespread reception in Education and Psychology. With this purpose we have researched the original sources of Buber's philosophy in the Polish and Ukrainian hassidism of the XVIII century with its conception of the sacred founded in the relational as an element of contrast with the humanism of the metaphysical tradition as well as the seduction of the romantic movement in the psychological and pedagogical practices.

PRÓLOGO

Esta é a difícil tarefa de apresentar o ainda não lido, porém não se engane. Antes de *ruminar* o trabalho todo, ele não poderá ser conhecido. É uma dissertação de mestrado, embora às vezes não a refira assim. É uma dissertação na área de educação, na linha de pesquisa subjetividade, poder e educação, ainda que possa parecer diferentemente.]

Esta pesquisa nasce de minhas inquietações como aluno e professor, no que há de mais imediato nas relações, no ato de olhar aos outros e a mim, na vida social marcada por antagonismos, nas salas de aula, em que qualquer dimensão dialógica que represente uma utopia romântica se desintegra diante de nossos olhos, sendo muitas vezes mais um ardil astuto que uma interlocução verdadeira.

Tudo principiou em problematizações gerais quando iniciei meus questionamentos em torno do sagrado, do conhecimento, do apego e gosto pelos textos e a reflexão sobre a condição do professor pesquisador. Estes motes tiveram desdobramentos variados e com o decorrer do tempo deslocaram-se por outros caminhos não deixando porém, de serem centrais.

A relação professor-aluno, a relação com o conhecimento produzido na escola e fora dela estão entre os deslizamentos e caminhos referidos. Neste sentido a compreensão do conhecimento nas trajetórias da dispersão, a partir de

elementos que desfazem a ordem das coisas tidas como naturais, acuando-as a lugares-limites, foram norteadoras de minhas interrogações.

Desde há muito fala-se da avaliação como instrumento autoritário e vazio de significações para professores e alunos, comenta-se a pouca motivação dos alunos, a crise da educação, o fim da escola, sem saber, muitas vezes, que se está falando também do movediço, da estrangeiridade, da não comunicação, da difícil relação com os limites e da diferença. O desapego para com os livros e a leitura é sempre lembrado referindo-se ao abandono do trabalho de lançar-se em outros mundos, visitando e inventando novas formas de contato com o conhecimento e com a vida.

Com estas questões me propus a pensar o conhecimento tendo em vista categorias como a diferença, a estrangeiridade e o nomadismo, percebendo-as como experiências pouco visíveis, ou ainda, pouco vivenciadas na relação com a pesquisa, com o conhecimento e com a sala de aula. Neste momento, tendo percebido, através de vários exemplos na literatura, nas ciências e nas artes a condição ancestral da cultura judaica sempre ligada à estrangeiridade, ao apego aos livros e textos, ao ser nômade e diferente, configurou-se uma idéia de investigação com professores judeus.

A direção do trabalho foi, num primeiro momento, de uma investigação com professores de terceiro grau, de ascendência judaica, procurando encontrar os elementos da estrangeiridade, da diferença e do nomadismo e suas implicações ou não com a produção do conhecimento, na relação com os livros e a intertextualidade, tendo como pano de fundo características emblemáticas

do povo judeu. Uma mudança de trajetória porém, deu-se tendo em vista não serem esses elementos características definidoras dos professores judeus, árabes, gregos ou de qualquer nacionalidade ou etnia , mas experiências que poderiam estar presentes como um registro forte em pensadores judeus, sendo no entanto perceptíveis nas pessoas em geral em algumas situações.

Nesta trajetória surgiram questões sobre as questões, e para mover-me no território de irrupção das novas interrogações tornou-se fundamental não só precisar o que perguntar, mas indagar sobre os lugares de procedência e emergência destas questões. Vi-me, neste momento remetido a investigação não de formas bem delineadas, mas das forças, campo de disputas onde se produzem os registros da diferença, do nomadismo e da estrangeiridade, o que em algum tempo remeteu-me a outras fontes de pesquisa.

• Esse momento foi significativo e potencializador de novos deslizamentos teórico-metodológicos, pois colocou-se ao centro a diferença , a estrangeiridade e o nomadismo não como atributos de identidade , mas como atravessamentos de forças (na relação com a produção do conhecimento e os estados vividos) na contribuição à educação encontrada na obra de Martin Buber, este eminente pensador judeu referido por Paulo Freire como fundamental em sua compreensão da dimensão dialógica da vida. As interrogações a partir daí ganharam outro sentido.

Foi potencializador, para além da questão judaica de uma investigação sobre Martin Buber, a oportunidade única no primeiro semestre de 1995¹, no programa de pós graduação em educação, de realizar um estudo detido sobre os fundamentos da obra de Paulo Freire.

Neste momento foi possível visualizar entre os muitos teóricos que mantêm interlocução com o pensamento Freiriano, o espaço privilegiado da filosofia do diálogo de Buber como contraposição a algumas práticas em sala de aula e à atitude monológica dos professores, na organização de conteúdos que desenvolvem formas unilaterais, de controle da produção do conhecimento. O que é reafirmado por Paulo Freire e Ira Shor (1986:124) na obra *Medo e Ousadia* quando afirmam:

"O diálogo é a confirmação conjunta do professor e dos alunos no ato comum de conhecer e reconhecer o objeto de estudo. Então, em vez de transferir o conhecimento estaticamente como se fosse posse fixa do professor, o diálogo requer uma aproximação dinâmica do objeto".

A partir daí, percebendo indiretamente nas várias obras de Paulo Freire, os elementos do pensamento dialógico de Buber e diretamente, através de

¹ No Seminário Avançado: "Educação e Conhecimento: Dimensões Epistemológicas na obra de Paulo Freire". Coordenado pelo Prof. Dr. Balduino Antonio Andreola, durante o primeiro semestre de 1995 no programa de Mestrado e Doutorado em Educação da UFRGS, entre muitas incursões teóricas e debates desencadeadores de minhas problematizações foi oportunizado o encontro e a possibilidade de debate com o prof. Paulo Freire, a quem atribuo, juntamente com o prof. Balduino Andreola, algum tempo depois, indicações fundamentais a esta investigação.

citações e notas de rodapé, como na obra "Pedagogia da Esperança", entre outras, passei a considerar a importância de uma investigação sobre a obra fundamental de Martin Buber, "Eu e Tu".

A proposta de um estudo mais detido sobre o pensamento dialógico emergiu também de uma análise/conversa sobre a situação da educação no país, em que Paulo Freire, no "diálogo" conosco, pouco mais de vinte e cinco alunos do mestrado em educação, falava em tom corriqueiro:

"(...) O educador precisa estar convencido que dialogar com os alunos não é pura cortesia. O educador é igual ao aluno, está em processo de formação(...)".

A partir de então, principiou a configurar-se em minhas interrogações de pesquisa a dimensão dialógica como fundamental aos processos de conhecimento na educação, e mais ainda o diálogo como um dos meios de emergência dos limites, da diferença, do conflito, da estrangeiridade, do que nomadiza em movimentos de novos saberes e problematizações.

Mas antes destas idéias terem aparecido mais nitidamente, o que aconteceu somente mais tarde, após alguns silêncios que se processaram com tempo e paciência, outras palavras de Freire, ditas na direção de minhas inquietações sobre educação e conhecimento, foram provocadoras, naquele diálogo:

"(...) O professor deve ter humildade de conhecer o que significa não saber e convidar o aluno para que trabalhem juntos algo que ambos não sabem. Confessar os limites da nossa ignorância, nos leva à busca do saber. O diálogo implica no conhecimento de minha ignorância".

Nesse contato com os limites, com o conhecido e territorializado versus a relação com o ainda informe, território da ignorância, referido por Freire inscreveram-se minhas problematizações fundamentais em torno do pensamento de Martin Buber.

Movimentos, derivas constantes na educação, na relação com o conhecimento e com o mundo nas suas diversas modalidades, algumas indicadas por Paulo Freire, sugeriram-me enormes desdobramentos posteriores na investigação do pensamento dialógico de Buber sendo demarcadores de minhas interrogações de pesquisa.

Investigar as constituições, os jogos conceituais, as tensões que constituem a obra central de Buber, "Eu e Tu", com repercussão em muitas disciplinas das ciências humanas, especialmente na psicologia e na educação, como também profundamente enraizada na obra do filósofo e pedagogo brasileiro Paulo Freire, passou a ser uma aventura metodológica como professor-pesquisador.

A partir daí permitindo-me contactar com a potência do pensamento de Buber, com quem já havia ensaiado um diálogo preliminar, procurei observar a partir das demandas de minha prática como professor, as perspectivas fundamentais e indagações à filosofia dialógica do autor.

Quando principiei esta investigação perspectivando as derivas da diferença, do nomadismo, e da estrangeiridade a partir da genealogia nietzschiana, na obra de Buber, trouxe como pano de fundo as críticas de Paulo Freire as concepções do diálogo, como apreendidas nas primeiras pedagogias fortemente marcadas por esta tradição. Considerando essas questões e a partir de minhas experiências concretas na relação com os alunos e com os textos de Buber, procurei desenvolver esta pesquisa, para além das simplificações do diálogo romântico, do bi-pessoal, do individual.

O elemento do contraste, diálogo-conflito da ação pedagógica escapavam a alguns iniciadores da pedagogia do diálogo. No cotidiano de sala de aula, em meus contatos com a prática pedagógica, indo da filosofia, da psicologia aos ser professor percebi insuficiências em concepções dialógicas que procuravam realçar demasiadamente, a unidade e a igualdade em detrimento do que se desloca em movimentos desiguais e nômades, da diferença e especialmente a tudo que emerge na ordem da estrangeiridade do não conhecido.

A investigação do pensamento de Buber, demarca neste trabalho um outro lugar para a relação educação e conhecimento, buscando na diferença, no

nomadismo e na estrangeiridade potências de vida para a compreensão da escola, desmistificando os dualismos, as ordens ditas naturais de hierarquização ou superioridade moral e técnica de alguns sobre os outros.

Considerando o acima referido, a **idéia de conhecimento neste trabalho, refere-se fundamentalmente a relação com os estados vividos em suas várias derivas na obra "Eu e Tu" de Buber**, em que configura-se o contraste com a noção de diálogo como complacência, cumplicidade onde muitas vezes as exigências e os compromissos com o conteúdo do ensino e da educação caem por terra.

A importância desta investigação emerge também de inúmeras referências ao pensamento do Buber pedagogo como: místico, ingênuo e basicamente pertencendo ao personalismo na filosofia. Esta pesquisa em resposta a estes reducionismos, vem também a partir daí, discutir a recepção de seu pensamento na educação, muitas vezes matizado pelos elementos referidos produzindo desdobramentos e descaminhos na prática de professores e alunos, que são o pretexto para o absenteísmo, o aliciamento, a sedução, com o objetivo de atingir um falso consenso, uma completude sem tensões em sala de aula, que os movimentos na genealogia de 'Eu e Tu' não revelam.

No título da dissertação estão os termos: Educação, Conhecimento, Diferença, Nomadismo e Estrangeiridade, portanto, trata de vários outros assuntos. Em termos formais, no entanto, não é difícil apresentá-la.

Na primeira parte são apresentadas as ressonâncias da cultura judaica no âmbito do conhecimento, dos textos e do mundo vivido na recorrência dos elementos da diferença, do nomadismo e da estrangeiridade como marcas ancestrais deste grupo. Neste primeiro momento para além de qualquer essencialismo étnico, indico as trajetórias da emergência do tema em minhas experiências, bem como suas conexões com uma investigação genealógica das derivas dos elementos referidos na obra 'Eu e Tu' de Martin Buber.

Na segunda parte, tendo como pano de fundo o tópico anterior, apresento algumas ferramentas metodológicas, instrumentos balizadores da investigação genealógica das derivas da diferença, nomadismo e estrangeiridade na obra fundamental de Buber. A concepção de genealogia adotada é a de Nietzsche, onde neste momento é apresentada detidamente sua "caixa de ferramentas," norteadora da investigação desenvolvida.

Na terceira parte instrumentalizado no método genealógico de Nietzsche apresento nos vários momentos de constituição da obra fundamental de Buber, ponto fulcral desta investigação, nos movimentos dos seus vários constructos teóricos (forças que demarcam a obra), as derivas que configuram nas mais diversas direções as conformações da diferença, do nomadismo e da estrangeiridade em "Eu e Tu".

Na quarta parte deste trabalho, a partir das constituições indicadas em "Eu e Tu", procuro situar a obra de Buber para além dos cânones do humanismo romântico, fundador de sua interpretação e recepção mais difundida na educação e na psicologia. Neste sentido remeto-me a uma das fontes

primordiais do pensamento de Buber, o hassidismo do séc. XVIII, um movimento que nasce nos guetos poloneses como uma dissidência do judaísmo, com sua concepção do sagrado, como elemento de contraste com o humanismo da tradição metafísica e também com as seduções do movimento romântico em suas várias configurações.

Considerando as reflexões de Buber sobre "Eu e Tu", 40 anos após a publicação da sua primeira edição, na forma de um pós-scriptum, desenvolvo ao final do quarto capítulo algumas reflexões sobre este texto onde são reperspectivados seus temas centrais e acentuados mais detidamente alguns constructos, onde noções como Deus, o Tu, os pré e supra-limiar de mutualidade, entre outras noções, são aproximadas dos movimentos verificados na investigação da obra. Em "Eu e Tu", em toda parte, nos seus construtos, distâncias, velocidades.

↪ Verifica-se claramente que a obra de Buber, não constitui um problema de conhecimento e sim, um fenômeno de apropriação alcançando uma significação que nada tem de estática e nunca será determinado definitivamente.

Ainda gostaria de referir que os desdobramentos do pensamento de "Eu e Tu", impedem reduzi-lo a mero objeto de "saber de gabinete", envolvendo nossa vida, nos seus diversos momentos e por ter encontrado funestas

recepções² - o humanismo romântico o confirma - esse pensamento importa num acerto de contas.

Para além disso, preferiria que esta dissertação não fosse tomada como um conjunto de verdades ou o seu oposto, pois não é nesse registro que ela pode ter algum sentido. Gostaria que fosse *digerida* e se possível produzisse um potencial de forças, espreado numa dimensão educacional, política, ética, estética, e quantos registros mais cada um conseguir inventar.

² Refiro-me às incorporações na prática pedagógica de uma certa noção de diálogo como dissolução de si, onde busca-se as 'formas autênticas' de existência por dentro de um projeto de restauração da unidade perdida.

1. DIFERENÇA, NOMADISMO E ESTRANGEIRIDADE: CONHECIMENTO E RESSONÂNCIAS NA CULTURA JUDAICA

“ Na terceira carteira da fila do meio sentavam-se dois rapazes que, até então, nem eu e, certamente, nem a maioria dos outros havia reparado; então todos os observavam. Dia a dia eles nos apresentavam, sem abandonar a carteira, brincadeiras de mímica, com habilidade hilariante, sem fazer nenhum ruído. Seus rostos permaneciam inalteradamente sérios. Depois de algum tempo, as brincadeiras assumiam um caráter sexual sempre mais inconveniente. Então, os rostos de ambos, de modo como eu imaginava, tinham a aparência de almas no tormento do inferno, sobre as quais alguns colegas sabiam contar em tom de quem é versado. Todos os movimentos eram horrivelmente forçados. Nós observávamos a ambos assombrados, enquanto o espetáculo durava. Pouco antes do fim da pausa os dois terminavam. Nas nossas conversas nunca foi mencionado o caso. Aproximadamente uma semana depois que as exposições tinham tomado esta feição fui chamado pelo diretor da escola. Ele me recebeu com a suave amabilidade que nós conhecíamos nele, e perguntou-me, imediatamente, o que eu sabia sobre a atividade dos dois. “Eu não sei nada!”, gritei. Ele falou novamente, tão suave quanto antes. “Nós te conhecemos”, procurou me persuadir. “Tu és um bom menino e tu vais nos ajudar”. “Ajudar? Ajudar a quem?” , quis eu - assim me parece - revidar, porém eu calei, encarei calado o diretor. Daquilo

que aconteceu, depois, quase nada ficou na memória, apenas, que me acometeu um forte choro, como nunca antes, e que fui levado embora quase inconsciente. Porém, em casa, algumas horas depois, eu tentei me lembrar do último olhar do diretor. Não foi um olhar brando que me atingira, mas um olhar assustado.

Por vários dias me retiveram em casa, e em seguida voltei à escola. O terceiro banco da fila do meio estava vazio e assim ficou até o fim do ano escolar.

Com esse choque de minha infância começou uma longa série de experiências que me ensinaram a compreender a relação problemática entre o princípio e a realidade e assim me revelaram a essência da verdadeira norma, que pede não a nossa obediência, mas a nós mesmos.³ ”

O outono chuvoso aos 12 anos, a convivência escolar entre os povos do Império Austro-Úngaro em um ambiente de razoável tolerância porém sem mútuo entendimento, onde os momentos de relação com a diferença e a recusa da norma confirmavam em todos a sensação de convidados forçados, objetos, que tinham de estar ali tolerados, deixaram profundas marcas na obra de Buber.

³ BUBER, M. *Encontro - Fragmentos Autobiográficos*. Ed. Vozes Petrópolis, 1991.

A partir dessas marcas biográficas, entre outras implicações, o pensamento de Buber vem como uma resposta às práticas escolares que naturalizam as formas de aprendizagem, invisibilizando-as por uma concepção de normalidade que é fixa e não histórica, falando portanto do normal e não necessariamente do saudável.

As refutações de Buber dirigem-se à aprendizagem escolar vista como um desenvolvimento que se dá em etapas fixas, como fatos que acontecem em uma determinada faixa de idade e a escola e seu funcionamento como uma instituição imutável. Tais concepções epistemológica e teórica implicam em uma prática de adaptação do indivíduo à normalidade do desenvolvimento, do aluno às expectativas da escola. O que acaba por construir uma ética e uma política da exclusão que perpetua a dificuldade da escola em trabalhar com a diferença.

O sentido profundo do normativo, *“que pede não somente a nossa obediência, mas a nós mesmos”*, na violência que permeia a relação entre os sujeitos escolares, no desreconhecimento/estranhamento entre professores e alunos, na desmotivação de aprender e ensinar contribuíram, entre outros elementos, à afirmação de Buber: *“Nós não queremos a revolução nós somos a revolução”*.

As provocações escolares da infância, os embates filosóficos e políticos do adulto produziram na filosofia dialógica de Buber a invenção constante de novas formas de pensamento, na ruptura com a normatização que vivenciou e refletiu.

Empreender esta investigação no pensamento Buberiano amante dos paradoxos é não esquecer, tendo como pano de fundo o trecho indicado em sua biografia, que o paradoxo constitui a subversão tanto do bom senso, como no caso dos dois meninos, como do senso comum de uma pedagogia adaptativa.

As problematizações apontadas ,portanto, não se restringem somente à esfera do pensar sobre o pensamento, propondo afecções a professores dos diferentes graus de ensino. O questionamento de certos princípios, levados a termo por Nietzsche e Buber repercutem nas salas-de-aula. A suspensão da idéia de que a razão e, principalmente, a razão científica ou somente as paixões e intuições resolveriam todos os problemas humanos e sociais, ecoa entre os muros escolares.

O questionamento das certezas nos movimentos investigados, afeta o cotidiano escolar, abalando algumas concepções epistemológicas que se generalizam produzindo regimes de verdade.

Assim nos seus vários movimentos, este trabalho sinaliza à desestabilização das pedagogias adaptativas indo para além do mal-estar, da diferença, do nomadismo e da estrangeiridade, criando condições de possibilidade para repensar e experimentar diferentes concepções de conhecimento, educação e aprendizagem.

As interrogações dirigidas ao pensamento de Martin Buber em ‘Eu e Tu’ a partir do procedimento genealógico de Nietzsche, e em um primeiro momento ao judaísmo e aos judeus, referem-se, entre outros aspectos que apontarei posteriormente, a algumas questões que desde há muito se inscrevem como inquietantes e centrais em minhas relações como professor e aluno ,com o *mundo vivido* e com o conhecimento nas suas diversas modalidades. Refiro-me aos **des-envolvimentos**⁴ diversos que tenho experienciado na relação com a *diferença* que desafia o sentido do igual e do idêntico; com o *outro* como aquele que vem de “fora” em seus múltiplos espaços de incomunicabilidade e com o próprio universo do *instável e incerto* em seus lugares de solidões e exílios/errantes .

Considerando também as experiências , diretamente em sala de aula, ou mesmo mediadas por livros produzindo seus desdobramentos em afetos e reflexões ,algumas vezes da ordem do intempestivo, remetendo-me, em certos momentos, à própria condição de *estrangeiridade* , incômoda, difícil e eventualmente rarefeita de interlocuções , porém potencializadora de novos territórios e devires. Experiências de conhecimento que chamei de *difíceis* , de desassossego, e que reconheci nas palavras de Rainer Maria Rilke (1994: 55) quando sugere :

“Sabemos pouca coisa , mas que temos que nos agarrar ao difícil é uma certeza que não nos abandonará. É bom estar

⁴ *Des-envolvimento* significa aqui exatamente o que a origem etimológica explicita, ou seja, *des-enredamento*, diferenciação; portanto, nada que tenha a ver com a idéia de evolução ou progresso, no sentido de uma direção pré-determinada.

só , porque a solidão é difícil , o fato de uma coisa ser difícil é um motivo a mais para que seja feita”.

A condição de mover-me acolhendo o difícil , que vivenciei não sem hesitações, remeteu-me a trajetórias, a deslocamentos, levando-me aos limites dos códigos gregários no que se passa próximo à margem , potencializando movimentos nômades que tem ressonâncias em Deleuze (1985: 66) quando nos lembra que :

“o nômade não é forçosamente alguém que se movimenta: existem viagens num mesmo lugar viagens em intensidades , e mesmo historicamente, os nômades não são aqueles que mudam à maneira dos imigrantes, ao contrário, são aqueles que não mudam, e põem-se a nomadizar para permanecer no mesmo lugar, escapando dos códigos.”

O experienciar, ainda que em alguns momentos , a difícil deriva de não compartilhar os mesmos códigos, uma certa refratariedade imposta pelo nomadismo , um exílio potencializador na relação com os *estados vividos* e com o conhecimento, experiência humana bastante familiar, pois aqui e ali debatemo-nos com ela, mas que ao mesmo tempo é excluída e secundarizada, por supor quase que invariavelmente a incômoda desinstalação, deixaram suas marcas.

Estas experiências humanas que relato e que não são exclusividade minha enquanto professor, de nenhuma minoria, ou grupo étnico, referem-se a elementos que permeiam, em alguns momentos, todas as relações interpessoais e inter-grupais, como a relação com a diferença, o sentimento de ser estrangeiro, a vivência da incerteza e da errância nômade.

A importância de pensar estas marcas é a de lançar luzes sobre estas questões, resgatar o que é estranho em nós mesmos, e o que é difícil de ser aceito por fugir aos códigos instituídos.

Entre os atravessamentos diversos na relação com a estrangeiridade, o nomadismo, a diferença, deu-se o meu encontro fundamental com o pensamento de Nietzsche e o ponto nodal de suas elucubrações, a sua concepção de genealogia, que mais do que uma tentativa de compreensão do humano, consiste numa atitude, ou ainda, numa forma de indagação diante das experiências.

Na perspectiva genealógica as vivências, que descrevi anteriormente, advém da interação de campos de força em disputa, onde cada um busca articulações que favoreçam a expansão e a intensificação de suas próprias forças. Estes campos de forças compreendem esses afetos e implicam interpretações de mundo, sendo forças interpretantes e codificantes (veiculando valores) . Quando um dos campos domina os outros, tende a impôr sua interpretação particular de mundo universalizando um código. As forças são todas de vida e os valores que veiculam representam sempre

formas de vida só podendo, pois, serem avaliados pelos critérios da própria vida; sua expansão e intensificação ou seu apequenamento e coarctação.

A partir destas questões tornou-se fundamental, em minhas interrogações, o caráter transpessoal dessas forças que remeteram-me para além dos mecanismos psicológicos inatos, adquiridos, ou mesmo da conjuntura de forças individual, para uma compreensão da constituição da realidade como um campo de disputas em que a relação com os códigos que erigem categorias como estranho e familiar, bom e mau, igual e diferente, dão-se sempre enquanto interpretações de mundo, singulares e situacionais.

Nos domínios do supra-individual, minhas experiências conduziram-me inicialmente, e explicitarei o porquê posteriormente, à condição judaica como um espaço privilegiado para pensar a dinâmica de forças que compreendem a diferença, o nomadismo, a estrangeiridade, tendo em conta que os judeus constituem-se a partir do dentro e do fora do grupo étnico, havendo uma caracterização do judeu (no mundo de fora) como o estranho, o estrangeiro, que com o mundo não judeu (mundo de fora do grupo) estabelece uma relação de interdependência e de alteridade/contrastividade, onde *“vivem dois mundos em tensão e essa tensão delimita o campo de possibilidades de vivência e elaboração de sua condição étnica. Confusão, ambigüidade, medo, dúvida, assim como, conscientização e reacendimento da chama atávica”* (Perez, 1991: 100) são elementos dessa contrastividade. Uma trajetória vivida na inquietude/quietude em que, a sacralização/dessacralização, a continuidade/ruptura marcam entre outros elementos a estrangeiridade ancestral dos judeus, sendo que mesmo antes da Diáspora: *“A aliança com Deus faz o*

povo judeu um povo eleito (particularmente desde Jacó e a saída do Egito) e, se ela constituiu o fundamento de uma nacionalidade sacra, nem por isso deixa de abrigar na sua própria essência, uma inscrição originária na condição de “estrangeiro”. Numerosas são as passagens da bíblia que afirmam a eleição do povo judeu excluindo os outros” (Kristeva, 1994 : 70).

O interessante é que o próprio termo *guer*, para “estrangeiro” em hebraico não deixa de causar problemas, pois ele significa literalmente “*aquele que veio morar - conosco - ou residente*” . Esta contrastividade, este “estranhamento”, movendo-se no homogêneo e no heterogêneo implica “*a construção da DIFERENÇA como valor fundante do ser judeu*” (Perez 1991 : 100), e sobre esta contrastividade afirma Lyotard,(1994:33/34):

“ Os judeus no ‘espírito’ do ocidente, ocupado a se fundar, aquilo que resiste a esse espírito; na sua vontade, a vontade de querer, o que barra a vontade; na sua realização, projeto e progresso, o que não cessa de reabrir a ferida do irrealizado. São o irremissível no seu movimento de remissão e entrega. São o não domesticável na obsessão de dominar, na compulsão do domínio senhorial, na paixão do império, recorrente desde a Grécia Helenística e a Roma Cristã , “os judeus” jamais em casa ali onde estão , inintegráveis, inconvertíveis, inexpulsáveis. E também sempre fora de casa, na sua tradição assim dita própria, pois ela comporta o êxodo como o seu começo, a excisão, a impropriedade e o respeito do esquecido . Forçados mais que guiados pela nuvem

de energia livre que desesperam de compreender ou mesmo ver , nuvem no deserto do Sinai. Não podem assimilar-se - dizia Hannah Arendt - (Young-Bruehl,117), a não ser assimilando também o anti-semitismo”.

Esta condição de povo nômade em *casa*, nunca em *casa*, que caracteriza “no caso dos judeus, algo como o afeto inconsciente de que o ocidente não quer saber de modo algum” (Lyotard 1994: 37) nos lembra o anti-semitismo sutil observável nas múltiplas falas ao nosso redor quotidianamente que tipificam o judeu de um modo pejorativo referindo-se a expressões como: os judeus são todos ricos, judeus são avarentos, judeu tem nariz grande, ou ainda a fala em torno de uma conspiração judaica internacional para controle de bancos, meios de comunicação de massa, etc.(Há referência em Perez). Há visivelmente uma rejeição ao povo judeu, sendo na compreensão de Lyotard,(1994:35):

“O anti-semitismo ocidental não é uma xenofobia, é um dos meios para o aparelho de sua cultura ligar e representar, quando pode - defender-se - do terror originário, esquecê-lo ativamente. É a face defensiva de seus mecanismos de ataque, a saber: a ciência grega, o direito e a política dos romanos , a espiritualidade cristã, as luzes. Sua face voltada contra as “retaguardas” do saber, do ter, do querer e do esperar. A idade clássica os expulsa, mas eles voltam. A idade moderna os integra, mas persistem na sua diferença o séc.XX os extermina”.

A caracterização do judeu vivenciado e percebido como diferente, inintegrável, nômade, estrangeiro entre outras características, mas também observando esses elementos como fazendo parte dos comportamentos individuais e grupais, não sendo exclusividade dos judeus ou de qualquer grupo étnico, mas certamente um registro forte em sua cultura e na percepção dos não-judeus, demarcaram uma abordagem para além de qualquer essencialismo, mas com alguns indícios importantes para os desdobramentos desta investigação.

As considerações até aqui apontadas, embora apresentem indicações ainda gerais sobre o judaísmo e a condição judaica conduziram-me não a todos os membros da comunidade judaica, mas aos elementos da estrangeiridade, do nomadismo e da diferença na produção intelectual de um pensador judeu, direcionando portanto, o foco desta investigação, a um procedimento genealógico que deu-se tendo em vista seu objeto de estudo, mais específico, e algumas problematizações e questões norteadoras que serão trabalhadas a seguir.

Nesta dissertação temos como objeto de estudo a proveniência e a emergência de forças que produzem marcas como: a estrangeiridade, o nomadismo e a diferença na obra fundamental de Martin Buber: 'Eu e Tu' autor tido e visto como judeu, tendo em vista a relação com os estados vividos e com o conhecimento nas suas diversas modalidades.

As problematizações e reflexões que me proponho desenvolver têm o seu percurso matizado pelo procedimento genealógico na abordagem da diferença, da estrangeiridade e do nomadismo.

A proposta é de investigar estas marcas a partir do procedimento Genealógico Nietzscheano que procede de sua obra mais sistemática: A Genealogia da Moral, desenvolvida e problematizada por autores como Deleuze e Henry entre outros, em obras como “A Morte dos Deuses - Vida e Afetividade em Nietzsche”, “Nietzsche” e “Nietzsche e a Filosofia” somente para referir alguns.

Esse tema ganha profunda significação desde a época em que Nietzsche saiu da vala comum dos autores malditos, deixando de ser identificado como um grande precursor do anti-semitismo nazista e seus horrores e passou a ocupar um lugar importante nas reflexões de alguns filósofos franceses de vanguarda.

Tendo em conta as indagações em torno da condição judaica na obra de Buber , a partir dos atravessamentos da estrangeiridade, da diferença e do nomadismo procurar-se-á os seus desdobramentos para além do registro das representações, das identidades fixas que descrevem o universo das formas, dos nomes, dos códigos, que capturam as forças múltiplas e as traduzem por conceitos, homogeneizando o que é heterogêneo. **Ao contrário, o que se quer a partir da Genealogia Nietzscheana é apreender os campos de forças, indagando sobre a sua proveniência nos vários construtos teóricos,**

buscando os acontecimentos, os acidentes que levaram à produção destas configurações, inscrevendo valores e direções.

A abordagem genealógica também nos levará a questões sobre a emergência desses valores enquanto cristalizações, sobre o que seja o diferente, o não familiar, o estrangeiro. Se a nossa busca volta-se à emergência das forças que constituem os registros da diferença, da estrangeiridade e do nomadismo, também rastreará o espaço do confronto das forças e o momento em que elas instituem esses valores de forma singular, dando o modo como as forças se distribuem e se confrontam nesses acontecimentos.

Nesta perspectiva teórica temos que entender as adjetivações e ações em torno da diferença, da estrangeiridade e do nomadismo como decorrentes de uma certa interpretação da realidade, um determinado ponto de vista que se torna hegemônico e que é impregnado de elementos gerados pelo jogo e a disputa entre as palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso, forças ativas e forças reativas⁵. O que se pretende compreender com o trabalho genealógico não se inscreve em sua origem no dado puramente objetivo ou subjetivo, mas na compreensão da conjuntura de forças singular que produziu estas marcas na produção citada, pois aqui deparamo-nos com a afirmação de F. Nietzsche “...não há fatos, somente interpretações”, onde convém lembrar, são as forças que funcionam como agentes interpretantes, através de suas lutas e dominações quando codificam o real com sua marca.

⁵ Sobre este tema serão apresentados outros elementos no capítulo seguinte

Em sua dinâmica de forças, a diferença, o contraste, “a estrangeiridade”, parecem ser marcas de alguns trabalhos em escritores e pensadores judeus o que, na compreensão de Lyotard (1994:38):

“atestam que a miséria do espírito, a sua servidão ao que é irrealizado, incompleto lhe é constitutiva. Deles (judeus) emana somente essa angústia de que “não vai resolver” . Que o pensamento esconde uma falta que nem mesmo lhe faz falta”.

Embora o anti-semitismo possa ser pensado sob diferentes olhares, parece-me fundamental, tendo em vista nossas reflexões, compreendê-lo como um registro bastante antigo e ainda muito forte na tradição ocidental , e que está miscuido e enraizado em nossos valores e por conseguinte, em nosso léxico habitual, por exemplo no verbo *judiar* que faz uma referência direta, a maltratar, escarnear ou a própria expressão *judeu* , que é definida em nossos dicionários,entre outras acepções tais como: avarento, usurário e mau.

Para pensarmos a diferença não somente ligada à condição judaica mas na referência à própria idéia de exclusão que sugere o exemplo do verbo *judiar* ou a expresssão *judeu*, são fundamentais as reflexões de Eizirik (1995: 04) quando afirma:

“Partindo da exclusão, é possível ampliar a reflexão para a análise da “diferença” : quem é esse sujeito “estranho” a

*quem dirijo meu olhar? Como é essa escuta do “diferente”?
Qual o cuidado que dispenso a esse “outro”?*

A diferença aparece como categoria a ser analisada , mas também como problema a ser enfrentado , na concretude das relações sociais e institucionais. Entendida, a diferença , ora como alteridade ,ora como divisão...”

Quanto aos judeus, no dizer de Lyotard: “*são o NOMADISMO DO PENSAMENTO , não estão presos a suas raízes, mas são essencialmente transportáveis, como livros, dinheiro, jóias, e violinos*”. Esta condição , considerando também outros elementos, lhes impôs a inscrição de um Deus sem rosto, não materializado (como povo nômade, por muito tempo não havia a construção de templos), abstrato, e ao mesmo tempo uma familiaridade muito grande com a experiência de guiar-se através de livros como o Talmud que era considerado como uma “*pátria-portátil*” (Scliar, Moacir ,1992: Folha de São Paulo), um indicador ético nos mais diversos países em que estivessem. Ainda nesse sentido é fundamental o apego e devoção do povo judeu à palavra escrita, ao texto, e como se sabe, os escritos oferecem múltiplas interpretações, sendo importante na tradição religiosa judaica a hermenêutica, explorando a polissemia da palavra escrita, valorizando a intertextualidade e o comentário, na análise dos textos sagrados. Se é possível afirmar que a dança e a música são características marcantes em alguns grupos étnicos, inclusive os judeus, o desembaraço intelectual, certamente, é um dos atributos fundamentais do povo judeu produzindo um contingente bastante grande de pensadores, o que é corroborado por Freud (apud Erikson,1972:20)quando:

“Usou o termo ‘identidade’ de modo meramente fortuito e, de fato, numa acepção fundamentalmente étnica. E como seria de se esperar dele ,Freud, assinala inevitavelmente, alguns daqueles aspectos a que chamei sinistros e, no entanto, vitais - tanto mais vitais, de fato, ‘quanto menos podiam ser expressos em palavras’. Com efeito, ‘consciência de identidade íntima’ inclui para Freud, um sentimento de azedo orgulho pelo seu povo disperso e freqüentemente desprezado através de uma longa história de perseguição. E está radicada num dom particular (NESTE CASO, INTELECTUAL) que tinha surgido vitoriosamente a limitação hostil de oportunidades. Ao mesmo tempo Freud estabelece um contraste entre a identidade positiva de uma destemida LIBERDADE DE PENSAMENTO e uma característica negativa dos ‘ povos entre os quais nós, os judeus vivemos’, a saber os ‘PRECONCEITOS QUE RESTRINGEM NOS OUTROS O USO DO INTELLECTO’. Revela-se, pois, que a identidade de uma pessoa ou grupo pode ser relativa a outras pessoas ou grupos; e que o orgulho de conquistar uma forte identidade pode significar uma emancipação interior da identidade de um grupo mais dominante como o da ‘MAIORIA COMPACTA’. Um requintado triunfo é sugerido na afirmação de que o mesmo desenvolvimento histórico que restringiu a maioria no livre uso do seu intelecto, em decorrência de preconceitos tornou a MINORIA ISOLADA MAIS ROBUSTA EM QUESTÕES INTELECTUAIS”.

Em meio a essas inferências as palavras de Lyotard referem-se a Marx, Freud e Nietzsche como mestres da suspeita e do desassossego e da condição judaica como cometendo “o crime de reconciliar o ‘espírito’ com aquilo que não é conciliador”.(Lyotard, 1994: 103). Ainda que tenhamos imagens dos judeus tipificados como o estudante Talmúdico, o escritor intelectual, o empresário mundano , o sobrevivente do holocausto, a mãe judia, que não nos oferecem um quadro homogêneo porém, como afirma Vieira (1994:10) a figura do judeu da diáspora ainda predomina contemporaneamente:

“a figura do judeu exilado/errante, sempre perambulando entre dois mundos, pelo menos. A nosso ver essa imagem do judeu, por causa das errâncias num universo instável e incerto, também nos pode ensinar algo sobre o aspecto proteico da nossa condição moderna e pós-moderna. Lutador indômito, mas ao mesmo tempo ambivalente, marginalizado e às vezes, até silenciado, o judeu no seu exílio- seja esta condição concreta ou metafórica(...)”

E sobre o exílio, a condição da estrangeiridade e da diferença como elementos que não estão ligados unicamente ao fato de não possuir um território geograficamente definido , mas de um exílio como relação com o mundo vivido é que nos lembra Barylko (1995:13)quando interroga:

“ Qué es el judaísmo? En la modernidade es una inquietude , una zozobra , una ansiedad, un exilio.

*Es lo que siempre fue , reflejo del hombre, espejode la história.
Ahora ya tiene territorio, como todos los que pisan tierra firme,
y resulta ser que la tierra no es firme , que el exilio es universal
,que el ser esta em crisis ,a pesar de sus progressos hacia la
seguridad .*

Ahora que somos como todos , somos como nadie.

Ser en el exilio.

*Ya no el exilio de estar- fuera -de -la -tierra , sino el
de siempre simplemente fuera-de -sí y de cualquier punto de
apoyo. ”*

Após termos acenado nestas breves considerações às ressonâncias das questões da diferença, estrangeiridade e nomadismo e o tema do conhecimento na cultura judaica, passaremos tendo os elementos apontados como pano de fundo, ao foco central deste trabalho.

Convém ainda lembrar que as questões assinaladas sobre os judeus e o judaísmo, não se inscrevem em qualquer essencialismo étnico, sendo portanto, apoio e suporte ao trabalho de investigação da obra fundamental de Martin Buber, pensador este, que de muitas formas retoma a tradição judaica especialmente hassídica em sua produção teórica com importantes desdobramentos na filosofia, antropologia e educação.

O que se coloca a frente a partir de agora são os movimentos, as derivas dos registros da diferença, do nomadismo e da estrangeiridade e sua presença

na obra 'Eu e Tu' de Martin Buber. Fundamentalmente a busca se dirigia aos textos e livros considerando-os em sua gravidez de sentidos.

Na mesma direção foi possível perceber que as manifestações diante da diferença, da estrangeiridade e do nomadismo, na relação com o texto escrito e os estados vividos processam-se em uma região de pouca visibilidade, onde tanto a incorporação do conhecimento quanto a sua rejeição ocorrem de forma visceral, como nos lembra Nietzsche quando refere o corpo como *a grande razão* e manifestação do nosso mais alto sentimento, o que é corroborado por Scarlett Marton (1991:30) quando afirma:

"(...) o corpo assimila o que não lhe pertence, ao digerir novas experiências, o 'espírito' incorpora o que lhe é estranho. É essa direção que Nietzsche escreve: "efetivamente o 'espírito' ainda se assemelha ao máximo a um estômago" (Para Além do Bem e do Mal, 230). Conhecer é, pois, apropriar-se. Trata-se de uma atividade que se verifica em todos os seres vivos; mas ainda está presente nas células, tecidos e órgãos."

A partir daí, pressupondo as rumações do corpo nas aproximações com o conhecimento e na investigação das derivas das forças que produzem os registros da diferença, do nomadismo e da estrangeiridade na obra referida, dois movimentos importantes colocaram-se imediatamente: o primeiro com relação à diferença como lugar onde está a diversidade, alheia ao quadro de referências de que se observa ou interage habitualmente, no visível, e que até mesmo por isso, coloca-se como a dimensão do novo, da profusão de

singularidades nos dirigindo a territórios de novas emergências. É um segundo movimento que apresenta a diferença como aporia, remetendo-nos ao estranho, a estrangeiridade com a qual não guardamos nenhuma familiaridade, sendo muitas vezes alvo de rejeições, de sentimentos de gueto, refratariedade e exclusão.

Na investigação da obra 'Eu e Tu', buscando as derivas das forças nômades, tornou-se evidente e fundamental, ter em conta na relação com os textos, (mesmo considerando um universo intangível de nuances e movimentos sutis) um duplo movimento nômade.

Um primeiro movimento em que o nomadizar refere-se aos deslocamentos, movimentos de expansão da vida, onde estão postas novas incursões com relação ao conhecimento e o mundo, em aproximações saudáveis e constantes com a diferença e a estrangeiridade. Neste caso em se pensando a noção de Nietzsche de campo de forças, trazida da física, as forças predominantes no texto-campo são designadas ativas representando uma intensificação da vida.

Existe porém uma segunda conformação ou movimento nômade, aqui assinalada enquanto atitude em relação ao texto e ao conhecimento, em que as forças ativas dominam incondicionalmente o campo de forças produzindo um nomadismo somente desterritorializante, em que não temos mais a força do esquecimento, propugnado por Nietzsche, perdendo-se o ruminar das experiências com o conhecimento e a vida, mergulhando-se, muitas vezes, num registro análogo ao de uma corrida louca, de um *engolir inteiro*, em que pouco

ou muito pouco se sentem os sabores do *sabere*. Um nomadismo sem acolhimento ou lugares possíveis de relação.

Neste sentido a relação, com os textos tendo em vista os dois movimentos propostos, nos remete ao momento da forma, ou ainda de quando cessam as revisões e os movimentos menos sutis e se tem algo materializado, o texto concluído, o livro já lido, o ancoradouro provisório, o momento da interrupção, mas que nem por isso é forma derradeira, enquanto definição de sentido, pois o texto de Buber é sempre polissêmico e nos remete ao sempre novo da linguagem.

Assim, ainda que consideremos toda a diversidade que o texto comporta, convém em outra direção considerarmos a quantidade de imagens e informações que nos inunda como um turbilhão audiovisual a todo momento no mundo contemporâneo. Neste contexto o livro, o texto, uma obra como ‘Eu e Tu’ apresentam-se como resistência, momento não do segundo nomadismo de um puro fluxo desterritorializante, em que como afirma Baudrillard (1990:99) “*Já não temos a força do esquecimento, nossa amnésia é a das imagens*”, mas sim da necessária interrupção, ou como sugeriu Derrida, propugnando o que chamou uma “religião do livro” (em entrevista concedida a LA MAGA, Notícias de Cultura, Buenos Aires em 4 de setembro de 1996, p.8) afirmando:

“El libro es a la vez el dispositivo y el instante acabado del plazo que nos obliga a “interrumpir” el proceso de la computadora, a ponerle fin.(...)”

(...)“Por lo momento, el libro es el momento de esta detención, la instância de la **interrupcion.**”

(...)la palabra interruptor no tiene un significado negativo. **Se necesitan interruptores: es la condición de toda forma la formación misma de la forma.**”⁶

O até aqui exposto nos fala da forma e do informe, do que se movimenta e do que cessa, ainda que temporariamente, do texto e em nosso caso mais especificamente a obra ‘Eu e Tu’, como atravessada por esta agonística em que os interruptores aparecem, não somente no livro como lugar paradigmático, como nos lembra Derrida, mas por intermédio também, das latências rítmicas, propostas pelas ferramentas conceituais apresentadas em ‘Eu e Tu’ e que nos remetem as conformações, da diferença, nomadismo e estrangeiridade em Buber.

No Colóquio de Cerisy, Deleuze (1985:63-64) nos lembrava em seu artigo *Pensamento Nômade* referindo-se a Nietzsche com relação aos seus textos e aforismos a seguinte afirmativa:

Nietzsche o colocava muito claramente: se você quiser saber o que eu quero dizer, encontre a força que dá um sentido, se for preciso um novo sentido ao que eu digo. Conecte o texto a essa força. Desta maneira não há problema de interpretação de Nietzsche, há apenas problema de maquinação: maquinar o

texto de Nietzsche, procurar com qual força exterior atual ele faz passar alguma coisa ,uma corrente de energia.

Tendo como referência esta proposição, utilizando o procedimento genealógico de Nietzsche, no próximo tópico apresentarei algumas ferramentas conceituais norteadoras dos processos de conexão e maquinação dos textos na obra de Buber, oferecendo alguns princípios para uma investigação dos movimentos, da diferença, estrangeiridade e nomadismo procurando-os nos construtos teóricos, forças e tensões em que fazem passar, seus múltiplos espaços de coarctação e potenciação da vida.

2.PRINCÍPIOS PARA UMA INVESTIGAÇÃO GENEALÓGICA: DOS MOVIMENTOS E FERRAMENTAS

Odissea, Livro Vigésimo Terceiro

Ya la espada de hierro ha ejecutado
La debida labor de la venganza;
Ya los ásperos dardos y la lanza
La sangre del perverso han prodigado.
A despecho de un dios y de sus mares
A su reino y su reina ha vuelto Ulises,
A despecho de un dios y de los grises
Vientos y del estrépido de Ares.
Ya en el amor del compartido lecho
Duerme la clara reina sobre el pecho
De su rey pero, dónde está aquel hombre
Que en los dias y noches del destierro
Erraba por el mundo como un perro
Y decía que Nadie era su nombre?

Jorge Luis Borges El Otro, El Mismo

2.1 SOBRE MARTIN BUBER

Com o objetivo de abordarmos alguns princípios básicos de investigação, a partir da genealogia Nietzscheana, com vistas à pesquisa desenvolvida, torna-se imprescindível, antes, localizar alguns elementos biográficos de Martin Buber que trarão importantes contribuições, como pano de fundo, às derivas investigadas.

O autor nasceu em Viena, a 8 de fevereiro de 1878. Sua formação constou de extensos estudos de temas judaicos, bem como de assuntos científicos e de filosofia ocidental. Era ainda criança quando seus pais se separaram. Foi então viver com seus avós numa pequena aldeia na Galícia (antiga Polônia).

O elemento judaico afirmou-se visceralmente, considerando neste período sua infância e adolescência, que decorreram em Lemberg, centro cultural e religioso judaico de vastas ramificações pela Europa Oriental. Um outro aspecto importante foi o contato com seu avô Salomão Buber, notável estudioso e hebraísta.

Neste período, a relação com a natureza foi uma marca em sua vida e pensamento. A obra "Eu e Tu" também apresenta muitas passagens em que vamos ver a natureza valorizada. A propósito deste tema, ao cuidar de um cavalo, afirma Buber (1991:19,20) em seus *Fragmentos Autobiográficos*:

"Quando eu passava a mão sobre a poderosa crina, às vezes admiravelmente alisada, outras vezes também espantosamente selvagem, e sentia a vida palpitante sob a minha mão, era como se se aproximasse da minha própria pele o próprio elemento vital, algo que não era eu, que de modo algum me era familiar; evidentemente o outro, não meramente um outro, verdadeiramente o próprio outro, e que me deixava aproximar-me, que confiava em mim, que naturalmente, ficou muito íntimo. Mesmo quando eu não havia começado a despejar-lhe aveia na manjedoura, o cavalo levantava suavemente a volumosa cabeça, na qual se moviam, sobretudo as orelhas; então, ele aspirava silenciosamente, como um conspirador que dá a seus companheiros de conspiração um sinal que só deve ser percebido por estes, e eu compreendia".

Buber nos fala desta experiência para mostrar a possibilidade de relação, na diferença, com elementos da natureza, e não somente com seres humanos.

Na adolescência, especialmente no final, está em Viena, acompanhando o movimento de ocidentalização característico dos jovens judeus de sua geração, cheio de entusiasmo pelas realizações e pelo "novo pensamento" de seu tempo. Buber, ao ingressar na universidade de Viena, conforme suas próprias declarações, "afastou-se" da tradição judaica e entregou-se ao estudo da filosofia ocidental e mundial.

Na universidade caracterizou-se pela rebeldia contra a homogeneidade ritualística das ciências e pelo relativismo das disciplinas científico-sociais e humanísticas. Desde seu primeiro contato com o pensamento mundial, reforçado pela relação que manteve com os homens que processavam a renovação do pensamento alemão, buscava retirá-lo e salvaguardá-lo dos "ismos" e modismos, Buber captou as influências e interesses que teriam imensa contribuição em seu pensamento: H. Cohen, E. Husserl, Kant e Nietzsche.

Desde a adolescência, alguns livros foram fundamentais à constituição dos muitos movimentos de "Eu e Tu", sendo de grande importância, segundo Von Zuben (1977:12): *o livro "Assim Falou Zaratustra", produtor de arrebatamento em Buber. A visão Nietzscheana do tempo como eterno retorno impediu Buber de ter uma concepção diferente do tempo e da eternidade.*

A Viena que experimenta Buber é fortemente marcada pelo neo-romantismo e o lirismo ou o diálogo lírico, que estava aí presente em sua forma de criação e expressão, porém, ainda que compartilhando a atmosfera vienense, em sua intensa atividade cultural e social, Buber aparentemente se afasta de suas raízes judaicas hassídicas, que manifestam-se fortemente ao final de seus cursos universitários, como reação aos cânones de humanismo e romantismo ocidentais.

Os tempos eram de revoluções intelectuais, de novas idéias ousadas e os iconoclastas derrubavam, propositada e incondicionalmente, velhas imagens da filosofia. Considerando esses elementos, agregando-lhes suas críticas e um tom

especificamente seu, derivado de seus deslocamentos e da tensão de seu pensamento apegado ao judaísmo hassídico, Buber mais tarde revelaria, não apenas ser um filho de seu tempo, mas compenetrado e ciente das forças que o moldavam. Em 1901, entra na Universidade de Berlim, onde foi aluno de Simmel. Em Leipzig e Zurich, dedicou-se ao estudo da psiquiatria e da sociologia. Em 1904, recebeu, em Berlim, o título de doutor em filosofia.

Buber, como intelectual sempre foi um membro ativo na comunidade universitária, na apresentação de trabalhos em grupos de debates, ainda quando estudante, até suas intervenções no âmbito da política do movimento sionista mundial.

Nos anos de 1916 a 1924, Buber foi editor do jornal "O judeu". Em 1923 foi nomeado professor de História das Religiões e Ética na Universidade de Frankfurt. Em 1938, após ter sido destituído do cargo em 1933, pelos nazistas, aceita o convite da Universidade Hebraica de Jerusalém para trabalhar com filosofia social. Este período foi de intensa atividade acadêmica. Buber tinha então 60 anos. No prólogo de *A Genealogia da Moral*, Nietzsche (1991:26), diz de si mesmo:

"Verdade seja que, para elevar assim a leitura à dignidade de arte, é mister, antes de mais nada, possuir uma faculdade hoje muito esquecida (por isso há de passar muito tempo antes de meus escritos serem 'legíveis'), uma faculdade que exige qualidades bovinas, e não as de um homem de fim-de-século. Falo da faculdade de ruminar".

O mesmo podemos dizer da 'legibilidade' da obra de Buber, que exige ruminação, pois desde cedo está em ruptura com todas as práticas religiosas formais e em divergência com o judaísmo normativo. Se podemos pensá-lo como místico, será apenas no sentido hassídico, o que por si só nos leva a auscultar mais detidamente sua filosofia.

Buber morreu em 1965, na cidade de Jerusalém, precisamente em 13 de junho de 1965, deixando grande produção intelectual. Mesmo sendo considerado humanista, romântico ou existencialista religioso, Buber não se deixa definir por nenhuma corrente filosófica. Atravessado e matizado por essas escolas, não sucumbe a nenhuma delas; ele as ultrapassa em um pensamento original que ainda permanece em grande parte na obscuridade. Seus tempos jazem mais adiante.

2.2 DEMARCAÇÃO DO CAMPO METODOLÓGICO

A escolha do campo metodológico: a obra "Eu e Tu" de Buber justifica-se por ser justamente o momento da produção mais completa e profunda do pensamento do autor - o estágio maduro de sua filosofia dialógica. Esta obra publicada em 1923, amplia o núcleo de seus pensamentos para diversos campos das ciências humanas, embora a recepção de seu pensamento, tema que abordarei detidamente como uma das problematizações desta investigação, tenha ocorrido especialmente após a década de cinquenta.

Contemporaneamente, as ressonâncias desta obra, especialmente através do crivo do humanismo romântico, têm produzido arranjos e constituições nas áreas da história, ética, simbologia, mitologia, psicologia e educação, entre outras.

Um dos motivos principais deste recorte de investigação diz respeito ao efeito multiplicador deste livro, assim como dos descaminhos deste efeito, especialmente no campo psicológico e educacional, área em que mais diretamente se inscreve minha atuação profissional.

A investigação das derivas da diferença, do nomadismo e da estrangeiridade em "Eu e Tu", busca reperspectivar, à luz da genealogia Nietzscheana, o livro de Buber, que segundo Zuben (1977:42): "*(...)teve consequências diretas nas suas obras posteriores sobre antropologia*

filosófica, educação, política, sociologia, bem como nos seus estudos e exégeses da Bíblia e sobre o hassidismo ou o judaísmo".

"Eu e Tu" é apresentado em três partes, que Buber indica nos seguintes tópicos: 1. Palavra, 2. História, 3. Tu eterno.

A investigação principia pelo primeiro capítulo entrelaçando as três partes da obra na recorrência dos seus temas, não em uma análise técnica, tentando rever a falsidade ou a verificabilidade de um argumento, ou de uma afirmação, o que faria desta pesquisa uma destruição da obra, mas ao contrário, procura na disponibilidade para a escuta, ou mais ainda no auscultar o coração dos textos, buscar o que nos confronta, nos provoca, e nos arrebatava para o sentido do agonístico e do paradoxal.

Para tanto, neste momento passaremos em revista alguns constructos teóricos norteadores desta pesquisa a partir do paradigma da genealogia nietzscheana, , lançando mão da "Caixa de ferramentas" de Nietzsche para o campo metodológico, com o objetivo de investigar a proveniência e a emergência de forças que produzem marcas como: a estrangeiridade, o nomadismo e a diferença na obra 'Eu e Tu' de Martin Buber, tendo em vista a relação com os estados vividos e com o conhecimento nas suas diversas modalidades.

Assim, apresentarei alguns constructos que articulam de forma mais direta esta pesquisa em temas como: Vontade de Potência e Eterno Retorno.

Nestes princípios de investigação apresentar-se-ão os instrumentos, na busca das configurações na forma de construtos teóricos, instituídos como representações. Estas representações são produzidas a partir da interação de campos de forças, cada qual buscando articulações que favoreçam nas formas da diferença, do nomadismo e da estrangeiridade a expansão e a intensificação de suas forças no texto-campo da obra central de Buber.

Procurar-se-á mostrar, voltando em alguns momentos aos mesmos temas no decorrer da obra, reperspectivando aqueles espaços onde os fluxos foram codificados, territorializados, tornados representação, nas várias derivas da obra .

Em 'Eu e Tu' rastrear-se-ão seus processos de constituição enquanto uma proveniência e uma emergência dos seus construtos teóricos. Mas antes de passarmos a um exame mais detalhado destes temas, abordaremos algumas premissas básicas do paradigma genealógico que aparece como a articulação destes elementos.

Quando fala-se em paradigma genealógico ou no trabalho do genealogista em Nietzsche, há uma referência à investigação das origens. Mas ao perguntarmo-nos pela gênese cabe saber sobre o que entendemos por origens. A gênese de elementos estáveis, da diferença *em si*, enquanto substância, ou mesmo de indivíduos? Por certo que não, pois quando utilizamos o procedimento genealógico entendemos os eventos, as relações e os sujeitos nunca como indivíduos, mas como fundamentalmente **divíduos** como sugere Naffah Neto (1994:99):

“(...) Em nenhum momento se pretende estar trabalhando com um INDÍDUO, no sentido original da palavra (que etimologicamente significa indiviso, não-dividido). A concepção de homem (aqui) assumida é sempre múltipla e não-totalizável, a não ser no plano da REPRESENTAÇÃO EGÓICA, que conforme já assinalado, está ligada mais ao olhar-espelho da comunidade(...)”

Esta pressuposição do trabalho genealógico sempre ligado a uma noção de sujeitos e fenômenos que escapam à substância, à indivisão e supõe um trabalho para além das representações fixas, na busca das derivas da diferença da estrangeiridade e do nomadismo, assume um saudável paradoxo de que nos lembra Vattimo (1980: 12), quando afirma:

“(...) Libertar-se pela diferença e pela multiplicidade significa também assumir como paradoxalmente ‘constitutiva’ a desagregação da unidade (o sujeito é um INDÍDUO e assim permanece, desmentindo todo o sonho de conciliação), voltando a emergir igualmente a diferença(...)”

Este paradoxo nos remete ao ponto central desta investigação com relação à diferença, ao nomadismo e à estrangeiridade, tendo em vista uma concepção de sujeito - INDÍDUO - onde a diversidade emerge como constitutiva. A busca destas derivas na obra ‘Eu e Tu’ Buber dirige-se ao jogo de acasos que, segundo Nietzsche, é o princípio que rege o mundo. Com relação à investigação das origens, da gênese - a genealogia -, convém assinalar

ainda que se está falando a partir da idéia da “morte do indivíduo” (não indivíduo), de um homem sempre em processo, transformação ou como afirma Nietzsche (1981:31):

“O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem -- Uma corda sobre um abismo.

É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho , o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar.

*O que há de grande, no homem, é ser ponte , e não meta: o que pode amar-se no homem, é ser uma **transição** e um **ocaso**.*”

Trechos fundamentais do prólogo do “Assim falou Zaratustra” nos falam de ocaso e transição como o que pode amar-se no homem. É deste homem e destes fenômenos do devir, da transição, ou da sua negação, isto é, do que vira as costas ao múltiplo, à diferença que quer o genealogista buscar as constituições. Neste sentido **a genealogia não investigará uma marca substancial, um eu, mas sempre um processo, uma conjunção de forças, provisória, não sendo porém, de ordem estritamente humana, mas transpessoal e mudada, forças que nos atravessam, nos produzem, das quais somos produtores e que constituem os processos de vida e morte.** Assim o trabalho genealógico supõe como afirma Suffrin (1994 :115-6) que:

(...) “todo fenômeno ,qualquer que seja ,é constituído de uma relação hierárquica, mais ou menos complexa, de forças .Entre essas forças, algumas são ATIVAS, outras REATIVAS.

COMPREENDER um fenômeno será , pois, primeiramente, discernir quais são as forças ativas e quais as forças reativas; em seguida, e principalmente, distinguir que forças, ativas ou reativas, predominam sobre as outras .

*-Por outro lado, em toda relação de forças hierárquicas, isto é ,**em tudo**⁷, exprime-se uma vontade de potência que pode ser, seja VONTADE DE NEGAÇÃO , de destruição, de depreciação, seja VONTADE DE AFIRMAÇÃO, de construção, de apreciação.*

Para JULGAR O VALOR de um fenômeno, será necessário compreender como se explica a hierarquia que nele se encontra, isto é ,compreender por que razões nele dominam, de acordo com o caso, as forças ativas ou as forças reativas.

A compreensão de um fenômeno, na conjunção de forças particular que o produziu, no trabalho genealógico, refere-se sempre à busca das origens enquanto interpretações. Na investigação da obra fundamental de Buber, tendo em vista sua condição judaica, enquanto pensador e educador, buscar-se-á o **sentido das forças**. Para isso, enfocaremos seus principais construtos teóricos, suas influências e fontes de investigação. A partir desses elementos, **buscar-se-á a procedência e emergência de forças que constituem os registros da diferença, da estrangeiridade e do nomadismo em seu pensamento.**

⁷ meu grifo

Para tanto serão obedecidos os movimentos de *proveniência* e *emergência*, dois termos fundamentais no paradigma genealógico, sendo no dizer de Neto (1990: 43-44):

“(...)a proveniência dos valores é a pergunta sobre os acontecimentos que os produziram, acontecimentos determinados por contingências do Acaso.

(...) já a indagação sobre a emergência dos valores é a pergunta sobre o seu ponto de surgimento, o momento em que as forças entram em cena e se afrontam, ‘passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude’”

A proveniência e emergência das forças referidas anteriormente, dizem respeito aos dois *qualias* da vontade de potência assinalados por Suffrin da teorização de Nietzsche quais sejam: as forças reativas e as forças ativas, forças interpretantes do que seja o real e a vida e que coexistem em tensão constante no sentido da expansão e intensificação da vida ou da sua coarctação.

O trabalho genealógico nos convida, portanto, a interpretação, à avaliação e à cartografia das forças buscando a sua origem enquanto uma proveniência e uma emergência endereçando a pergunta pelo sentido das forças, tranvalorizando a interrogação pelo ser da metafísica tradicional, pois como afirma Suffrin (1994 : 67-8):

“Nietzsche funda todas as suas interpretações, transformando sistematicamente a pergunta do ser: ‘O que é ...?’ na pergunta

genealógica: 'Qual é a genealogia de...?', e esta última na pergunta do querer: 'O que quer...?' (p.67)

“Se Nietzsche transforma a pergunta do ser em pergunta do querer, transforma também a pergunta do querer em pergunta do valer: 'O que quer?' significa 'O que vale ?' ”.

Buscar o sentido , o valor, *o que quer na vontade*, e não o que a coisa ‘é’ enquanto fundamento, falando do infundado, do jogo de acasos, **do caos como “constituidor”**, são indicações fundamentais ao trabalho genealógico. O tema da genealogia, ponto fulcral do pensamento Nietzscheano, apresentado de forma mais sistemática em sua obra “Genealogia da Moral” nos remete a construtos teóricos fundamentais como vontade de potência, os fortes (os sujeitos potenciados, os nobres) e os fracos (escravos) porém para principiarmos, convém, como nos lembra Deleuze (1985:34), termos em conta três contra-sensos comuns em relação aos constructos de Nietzsche a saber:

“1º Sobre a vontade de poder (crer que a vontade de poder significa ‘desejo de dominar’ ou ‘querer o poder’; 2º sobre os fortes e os fracos (crer que os mais ‘ poderosos’ , num regime social, são, por isso , ‘fortes’; 3º sobre o eterno retorno(crer que se trata de uma velha ideia, retirada dos gregos, dos hindus, dos babilônios...; crer que se trata de um ciclo, ou de um retorno do mesmo, de um retorno ao mesmo);

Considerando as precauções apontadas por Deleuze, abordaremos o terceiro ponto mencionado, o eterno retorno. Este não se refere, também, a uma

tese mística, possuindo uma interface ética e ontológica de grande fôlego que se contrapõe a toda “violência” da tradição metafísica ligada a idéias unificadoras como: o ser e seus atributos , a causa primeira, e o Deus hebraico-cristão, somente para citar algumas. O excesso de defesas, a insegurança do pensamento metafísico é duramente abalado pela idéia do eterno retorno pois segundo Nietzsche (1971 : 169):

“Não houve primeiro um caos e depois gradativamente um movimento mais harmonioso e enfim um firme movimento circular de todas as forças: em vez disso, tudo é eterno, nada veio a ser: se houve um caos das forças, também o caos era eterno e retorna em cada anel.”

A idéia do retorno do caos em cada anel, o sentido da profusão da singularidade , da diferença apresenta-se como a questão central do eterno retorno. A partir desta perspectiva não há uma origem, proveniência a partir de um ponto estável, uno, mas ao contrário o necessário e ‘estável’, a identidade, como um dos momentos, um dos fragmentos, um dos anéis, do múltiplo sempre recorrente. Como em lances de dados sucessivos, temos a cada momento novas configurações no jogo do eterno retorno de que nos fala Deleuze (1988, p.30) quando aponta:

“Retornar é precisamente o ser do devir, o uno do múltiplo, a necessidade do acaso. Assim é preciso evitar fazer do eterno retorno um retorno do mesmo. Isso seria desconhecer a forma da transmutação e a mudança na relação fundamental. Porque o

mesmo não pré-existe ao diverso (salvo na categoria do niilismo). Não é o mesmo que volta, já que o voltar é a forma original do mesmo, que apenas se diz do diverso, do múltiplo, do devir. O mesmo não volta, é o voltar apenas que é o mesmo daquilo que devém.

Trata-se aí da essência do eterno retorno.”

Deste modo a dimensão processual, daquilo que nomadiza e difere é a marca do eterno retorno, enquanto retorno da vida nas suas possibilidades de interpretação na finitude, estando excluída qualquer experiência *trasmundana*,⁸ não ligada à terra, como nos lembra Naffah Neto (1994:116):

“O que retorna, em cada instante, na experiência humana, é o mesmo mundo, a mesma vida com todas as suas qualidades e defeitos, suas clarezas e escuridões, suas pujanças e fraquezas, suas virtudes e vícios, o mesmo mundo e a mesma vida na medida em que não existe e outro mundo nem outra vida: nem o mundo das idéias de Platão, nem a vida eterna dos cristãos, nem quaisquer outros, mas sempre o mesmo mundo e a mesma vida terrenos. Entretanto, o que caracteriza esse mundo e essa vida é só existir através das suas formas, das suas interpretações”⁹. Neste sentido, o mesmo mundo e a mesma vida sempre retornam como alteridade, como diferença, dado que o que os constitui é o

⁸ ver sobre este tema: “Dos Transmundanos” in NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zarathustra, Um Livro Para Todos e Para Ninguém*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981, p.47.

⁹ grifo meu

puro devir , as múltiplas formas que assumem, as inúmeras máscaras pelas quais adquirem existência material.”

Na mesma direção, o tema da vontade de potência está intimamente ligado às questões apontadas anteriormente, considerando como reafirma Nietzsche, que *a vontade de potência não é o que a vontade quer ,mas aquilo que quer na vontade*, nos remetendo ao caráter de força pulsional da vontade como poder dionisíaco. Vontade de potência ,portanto, como assinala Suffrin (1994:146), apresenta-se como:

“Orientação,intenção profunda de um sair,de uma potência;o que esse ser ou essa potência quer.

Superação de si, vontade de transcender, vontade de potência que quer mais potência.”

A vontade de potência, aparece, antes de mais nada, como uma coisa complexa que como unidade só tem o seu nome (Nietzsche apud Deleuze: (1985 :58).

Os construtos Nietzscheanos estão todos interligados pela linha do devir como escolha, articulando temas como o eterno retorno, a vontade de potência e o além-do-homem, pois como sugere Deleuze em sua obra “Diferença e Repetição” (1985 p.31):

“Nietzsche apresenta o eterno retorno como a expressão imediata da vontade de potência, de modo algum vontade de

potencia significa 'querer a potência', mas, ao contrário: seja o que se queira, elevar o que se quer a 'enésima' potência, isto é, extrair sua forma superior graças à operação seletiva do pensamento no eterno retorno, graças a singularidade da repetição no próprio eterno retorno. Forma superior de tudo o que é, eis a identidade imediata do eterno retorno e do super-homem".

Evidencia-se assim, na conjunção dos constructos fundamentais de Nietzsche, o lugar paradigmático dos temas da vontade de potência e eterno retorno na articulação com as demais configurações de sua obra. Mesmo correndo o risco de omitir elementos de sua teorização com outros importantes desdobramentos nesta investigação, opto por um recorte a partir dos temas apresentados, por considerá-los pontos nodais em termos do trabalho proposto.

3.GENEALOGIA E DERIVAS DA DIFERENÇA, DO NOMADISMO E DA ESTRANGEIRIDADE NA OBRA ‘EU E TU’.

*“GOLEM é uma palavra que aparece uma só vez na Bíblia no salmo 138:16. Significa aí ‘sem forma’. A literatura hebraica da Idade Média empregava-a para designar matéria sem forma. Buber explica que Golem é um pedaço de argila animado sem alma. Poderíamos traduzi-lo por autômato. Achamos interessante retomar a forma tardia da lenda como Jacob Grimm expôs em seu "Diário para Eremitas" de 1808: ‘Os judeus poloneses fabricam, depois de certas orações e dias de jejum, a forma de um homem em argila. Se eles pronunciam sobre ele o ‘Scheruhamphoras’ miraculoso (o nome de Deus) este homem deve tornar-se vivo. Embora não possa falar, ele pode, no entanto, compreender suficientemente o que se lhe diz ou ordena. Eles denominavam ‘Golem’ e o utilizavam como empregado para executar trabalhos domésticos. Ele não deve jamais sair de casa. Em sua frente está escrito **emeth** (verdade). Ele cresce cada dia a ponto de se tornar facilmente maior que todos que vivem em casa, mesmo que tenha sido fabricado bem pequenino. Os que vivem na casa, com medo deste Golem apagam então a primeira letra do nome para que ele se torne **meth** (está morto). E assim ele cai, se desmorona e se transforma novamente em argila. Um homem havia deixado, por descuido, crescer demasiadamente o*

seu 'Golem'. Tão grande estava que já não era mais possível alcançar a sua frente. Então, tomado pelo medo, ele ordenou a seu servo que lhe tirasse as botas, para que quando o Golem estivesse abaixado, pudesse atingir sua frente. Tendo conseguido, retirou a primeira letra, mas todo aquele peso de argila caiu sobre ele e o matou¹⁰ ”.

A história do golem, apresentada nesta pequena nota da segunda parte da obra "Eu e Tu", nos traz muitas perspectivas e olhares possíveis, desde a problematização dos gestos de vida e morte, criação e destruição, poder e saber, até os movimentos de estabilização e desestabilização, sem um porto definitivo, em que estar disponível aos *ocazos e transições* é condição de não sucumbir nos limites do "golem da casa", do já dado, do familiar.

Em uma outra versão¹¹ desta história, aparece pela primeira vez (num texto Cabalístico sobre o Golem) a famosa exclamação de Nietzsche, “Deus está morto”. Neste texto, um dos mais antigos sobre o Golem, somos remetidos à questão da diferença, do estranhamento, do que se desloca, versus a homogeneização e o anódico.

¹⁰ Cfr. Beate Rosenfeld, *Die Golemsage und ihre Verwertung ind der deutschen Literatur. Breslau 1834*. Citado por Scholem, G. G. - *La Kabbale* pág. 180, Apud ZUBEN, Newton Aquiles V. ‘Nota do tradutor segunda parte’ in: BUBER, Martin. *Eu e Tu*, Cortez e Moraes, São Paulo, 1977. p.162.

¹¹ Sobre esta versão do golem Vêr SCHOLEM, Gershom; *O Golem, Benjamim, Buber e outros justos: Judaica I*; São Paulo; Editora Perspectiva S/A, 1994.

Neste relato há referências ao profeta Jeremias que ocupava-se sozinho do “Livro da Criação” quando teria surgido uma voz divina dizendo: “arranja um companheiro”. Jeremias, obedecendo, escolheu seu filho Sira e, juntos, estudaram o livro por 3 anos. Em seguida, passaram a combinar o alfabeto segundo princípios cabalísticos de combinação, agrupamento e formação de palavras, resultando na criação de um homem, em cuja testa apareciam as letras YHWV Elohim Emet significando: “Deus, o senhor da verdade”. Mas este Golem recém-criado tinha uma faca na mão, com a qual apagou a letra alef da palavra emet (verdade); ali permaneceu a palavra met (morto). Então conta a história que Jeremias rasgou suas roupas (pela blasfêmia, “Deus está morto”, agora implícita na inscrição) e disse: “Por que você apagou o alef de emet ? O Golem respondeu: “Contar-lhe-ei uma parábola: um arquiteto construiu muitas casas, cidades e bairros, mas ninguém conseguia copiar-lhe a arte e competir com ele em conhecimento e mestria, até que dois homens o persuadiram a ensinar-lhes o segredo de sua arte. Quando tinham aprendido como fazer tudo da maneira certa, começaram a aborrecê-lo com palavras. Por fim, romperam com ele e estabeleceram-se por conta própria. Apenas faziam tudo mais barato: o que ele cobrava dez, faziam por um. Quando as pessoas perceberam isto, pararam de honrar o artista, fazendo os pedidos aos pupilos traidores. Assim, disse o Golem, Deus criou-o a sua imagem e forma, mas, agora que você criou um homem como Ele e as pessoas dirão: “Não há Deus no mundo além destes dois”. Então Jeremias disse: “Qual é a solução ?” e o Golem disse: *“Escrever o alfabeto de traz para frente, no chão, com a máxima concentração. Não medite, porém, no sentido da CONSTRUÇÃO, como fez antes mas no outro sentido.* Assim eles fizeram e o homem tornou-se pó e cinza diante de seus olhos.

Nesta versão do Golem, há indicações novamente à criação que se hipertrofia, fugindo ao controle do criador, como também, à morte da relação com o divino (daimon) e com sagrado, passando à esfera do indiferenciado, onde o domínio da criação técnica expropria da vida sua dignidade de arte sendo tudo "o mesmo", num ecletismo cético em que já que tudo vale nada tem valor.

O tema das derivas investigadas, em suas aproximações com a arte é resgatado pela fala do próprio Golem que propõe como solução, forjando o seu próprio fim, a não meditação no sentido da construção do aperfeiçoamento progressivo, mas concentração quase contemplativa (escrevendo o alfabeto de traz para frente) procurando o sentido oposto à construção, proclamando o re-visitado, o retorno ao simples, óbvio e cotidiano, ao ruminar Nietzscheano do retorno (eterno- retorno) do semelhante.

As seduções vão desde utilizar o golem como escravo, circunscrito à casa, como servidor técnico "cuidando" das verdades (EMETH) domesticadas, empedernidas e assim perecer, ou deixá-lo no informe da argila sem o zelo de ver como ele cresce, deixando-o na morte (meth), sem criá-lo, na passividade da ausência de ser.

Um terceiro caminho, porém, é o que nos apresenta Buber, em sua obra fundamental, pois nas derivas e movimentos da diferença, do nomadismo e da estrangeiridade investigadas observamos, nas constituições do texto, nos construtos teóricos, um golem que morre no tempo certo, porque vive no tempo

certo, em conformações que não se desagregam em movimentos incondicionais de total desterritorialização, nem sofrem engessamento na coarctação de suas formas. A seguir veremos como isso se configura.

A investigação genealógica das várias derivas da obra 'Eu e Tu' de Buber, torna-se imprescindível considerando a diferença como elemento que emerge no contraste com as concepções da metafísica tradicional sobre o 'Eu' e o 'Outro' no mundo, o nomadismo como o que se mostra em construtos teóricos que nos conduzem ao movimento, ao deslocamento, do informe à forma e ao informe novamente, numa constante profusão de singularidades na relação com o conhecimento e os estados vividos e a estrangeiridade que como nos lembra Buber se mostra em nossa relação cotidiana onde "*o mundo ordenado não é a ordem do mundo*", pois o que se torna figura, forma familiar, mundo ordenado nas várias derivas, não se coloca nunca como ancoradouro definitivo mas, como movimento constante e sazonal de latência e emergência de formas, que vai da estrangeiridade anterior, realidade corporal, à definição sempre provisória.

A obra 'Eu e Tu' apresenta-se não somente como a mais importante de Buber, como também aquela em que podemos encontrar de forma concentrada e madura, num estilo claro, o cerne de seu pensamento, ainda que seus comentadores, às vezes se ressintam de maiores explicações. Certas proposições de Buber, para o gosto de muitos, deveriam conter mais continuidade e extensão.

As questões que apontarei na genealogia dos construtos teóricos da obra serão indicadas considerando sua **ordem de apresentação, proximidade e constituição nas derivas e forças assinaladas.**

A obra emerge com a consideração de duas "palavras-princípio", o *Eu-Tu* e o *Eu-Isso*. A primeira palavra-princípio é a combinação *Eu-Tu*; a outra palavra-princípio é a combinação *Eu-Isso*, na qual Ele ou Ela podem substituir *Isso*. Portanto, **o Eu do homem é duplo**. O *Eu* da palavra-princípio *Eu-Tu* é diferente daquele da palavra-princípio *Eu-Isso*. O homem seria duplo, de acordo com sua atitude diante do mundo. A atitude seria dupla conforme a natureza das palavras-princípio por ele proferidas.

As duas palavras-princípio *Eu-Tu* e *Eu-Isso* não significam coisas, mas anunciam relações e são proferidas pelo ser. Se se fala *Tu*, diz-se com ele o *Eu* da combinação *Eu-Tu*. Se se profere o *Isso*, diz-se com ele o *Eu* da combinação *Eu-Isso*. A palavra-princípio *Eu-Tu* subentende a participação do ser total. A palavra-princípio *Eu-Isso* não encerra a idéia de participação integral.

Na obra 'Eu e Tu' não há 'Eu' tomado em si mesmo, mas apenas o 'Eu' da palavra-princípio *Eu-Tu* e o *Eu* da palavra-princípio *Eu-Isso*. Quando um homem diz *Eu*, refere-se ao Outro. O *Tu* a que se refere está presente quando diz *Eu*. Além disso, quando diz *Tu* ou *Isso*, está presente o *Eu* de uma das duas palavras-princípio. Pode ser observado aqui, na gênese das elucubrações de Buber, nos primeiros movimentos de sua obra o elemento da diferença, em que mesmo havendo o uso da expressão 'Eu' podendo nos sugerir a princípio a noção de uma identidade substantiva, existe o contraste, o deslocamento desta

idéia nos remetendo a uma sazonalidade rítmica que produz o 'Eu' nômade e processual na relação com o mundo.

O homem experimenta seu mundo. Explora a superfície das coisas, extrai conhecimentos. Experimenta e utiliza o que pertence às coisas, mas o mundo não se apresenta ao homem apenas por experiências, porque elas lhe mostram apenas um mundo composto de *Isso* e Ele e Ela e *Isso* novamente. O homem que somente experimenta não tem parte no mundo, pois é "nele" e não entre ele e o mundo que surgem as experiências. O mundo não tem parte na experiência. Permite ser experimentado, mas não tem interesse na matéria. Nada faz para a experiência e a experiência nada faz para ele.

Nas derivas de 'Eu e Tu', no diferir com o mundo, a palavra-princípio *Eu-Isso*, pertence à dimensão da experiência e da utilização.

Na obra, segundo Buber, a palavra-princípio *Eu-Tu* estabelece o mundo de relação. Este surgiria em três esferas: a primeira, seria a nossa vida com a natureza; a segunda, nossa vida com os homens e a terceira, nossa vida com as formas inteligíveis. M. Buber coloca a "experiência" em contraposição à "relação". Usa "experiência", no sentido do racionalismo metodológico e sistemático. A "relação" pertenceria ao nomadismo, à libertação dos esquemas, ao deslocamento, cuja meta é um encontro com perspectivas de mutualidades enriquecedoras. Outro detalhe importante para a compreensão das derivas referidas na obra 'Eu e Tu', é o que situa o modo de relação *Eu-Tu* possível não somente entre seres humanos. Pelo fato de a expressão ser constituída pelos pronomes pessoais eu e tu, pode dar a entender que se passe somente entre

peças, o que contraria a Buber. Da mesma forma o *Eu-Isso* não se realiza somente entre pessoas e objetos, mas engloba todo relacionamento, inclusive o pessoa-pessoa, realizado sob a égide da frieza intelectual e calculada.

No decorrer da obra, Buber dá o exemplo de uma árvore. Pode percebê-la como um quadro, sob a luz, com seu verdor, com a sua poesia, movimento. Pode analisar a respiração das folhas e como cresce; pode classificá-la, tomá-la como exemplar, enfim pode experimentá-la. Então, a árvore seria um objeto de estudo. Ocupa um lugar no espaço e no tempo. Mantém sua natureza e seu modo de ser. Pode acontecer, porém, que, deliberadamente ou por inspiração ao considerá-la, seja levado a entrar em relação com ela. Deixa então de ser um *Isso*. O poder que tem de singularidade e diferença o arrebatou. Não é preciso que se renuncie a um dos modos da contemplação e nada deve ser abstraído. Pelo contrário a imagem e movimento, a espécie e o exemplar estão ali, todos indissolivelmente unidos na relação. Seria uma relação globalizadora. A árvore deixaria de ser, somente uma impressão, um jogo de representações, ou somente um valor emotivo. Levantar-se-ia diante da pessoa uma realidade corporal. Esta passagem da dimensão representacional, em movimento nômade de dispersão e ruptura com as configurações bem definidas, universais, a uma afecção face-a-face, como sugere Buber, reinterpreta a diferença no campo de constituição de seus construtos teóricos. Existiria um relacionamento da pessoa com a árvore e nesse sentido a relação seria recíproca. Deste modo assinala Buber (1977;89):

"Diante de um homem que é meu Tu, eu lhe falo a palavra fundamental Eu-Tu. Ele já não é mais uma coisa entre as

coisas, nem se compõe de coisas. Este homem já não é Ele ou Ela limitado por outros Eles e Elas. Ele é o Tu e preenche o horizonte. Não é que nada exista fora dele, mas todas as coisas vivem em sua luz. Do homem a quem eu chamo Tu, não tenho conhecimento empírico, porque estou em relação com ele, no santuário da palavra-fundamental Eu-Tu. Ao me retirar do santuário, passo novamente a conhecê-lo pela experiência. A experiência é o distanciamento do Tu".

Assim, quer dizer Buber, o *Eu-Tu* se faz num instante, num momento, não perdura. Depois de realizado, volta o conhecimento pela experiência, o *Isso*. Na relação não há decepção ou embuste. Nela está a Verdadeira Vida. No que Buber chama a verdadeira vida, está apontado o movimento da singularidade, em que na exclusividade do modo de relação *Eu-Tu*, está posto o 'estranhamento' com o mundo, uma ruptura espaço-tempo havendo um deslocamento, o nomadismo na direção do informe, da experiência da estrangeiridade.

Com relação à arte, Buber afirma que uma forma apresentada ao homem, pode ser fixada numa obra. A forma não é produto da alma e sim do exterior. Quando captada com a força de um ato essencial, realizada com a palavra-fundamental *Eu-Tu*, brota uma nova forma, irrupção da diferença que não pode ser conhecida pela experiência, nem descrita. Contemplada, sim, no face a face exclusivo de sua presença única. Segundo o critério da objetividade, esta forma

não tem existência. Estabelece-se, porém, a verdadeira relação de atuação mútua, recíproca.

Não se pode ter experiência do *Tu*, pois não pode ser experimentado. E pergunta Buber (1977:105):

"o que se pode então saber do Tu? Tudo ou nada. A seu respeito, nada se pode saber de parcial. É uma dádiva encontrar o Tu. Não é procurando que se acha. Dirigir a palavra-fundamental é o ato essencial. O Tu vem ao meu encontro. Mas sou eu quem entro em relação imediata com ele. Há dessa forma, no encontro, o que escolhe e o que é escolhido. É um encontro, ao mesmo tempo, ativo e passivo".

Neste movimento de constituição da obra percebe-se a não existência de determinação, a palavra fundamental dá-se no jogo de acasos, entre o tudo e nada, nas derivas nômades, na relação com o informe em que a ação do ser total suprime as ações parciais. A palavra-fundamental *Eu-Tu* só pode ser dita pela totalidade do ser. *"Realizo-me ao contato com o Tu; torno-me Eu, dizendo Tu.* (Buber 1977:145). Entre o *Eu* e o *Tu* não se interpõe nenhum jogo de conceitos, nenhum esquema, pura experiência de estrangeiridade sem nenhuma imagem prévia. A memória se transforma, quando passa num 'estranhamento', dos detalhes à totalidade. Entre o *Eu* e o *Tu* não há nem objetivos, nem antecipações. As aspirações se transformam quando se deslocam da imagem sonhada à imagem nova. Movimento nômade, de ruptura

onde todo meio é obstáculo. Quando todos os meios são abolidos, produz-se o encontro.

Quando uma relação direta se estabelece, todas as relações imediatas ficam sem valor. Da mesma maneira, é sem importância que o meu *Tu* se transforme de novo em *Isso* para novos Eus. A linha de demarcação entre o *Tu* e o *Isso* é movediça e flutuante. Esse movimento observa-se por todas as configurações da obra 'Eu e Tu', em que a latência cósmica, as mudanças rítmicas convidam, em diversos construtos teóricos, à experiência do diferir experienciando o mundo.

Não há passagem dos limites entre a experiência e a não experiência, do dado e o não dado; do mundo do ser e o mundo do valor. Atravessa todos os domínios que estão entre o *Tu* e o *Isso*, entre a presença e o objeto.

Nas derivas da obra, o presente, não o instante, como o ponto que designe apenas o tempo escoado, mas o instante verdadeiramente presente e pleno não existe, senão quando há presença, encontro, relação. A presença na experiência da diferença, nasce quando o *Tu* se torna presente. O *Eu* da palavra-princípio *Eu-Isso* é sempre passado, de forma alguma presente. Significa que, na medida em que o homem se satisfaz com coisas somente experimentadas, vive no passado, vive seu instante privado de presença, ou seja, da presença do *Eu-Tu*. Há objetos que são apenas fatos do passado, cristalizações que permecem no já dado, onde teríamos outros movimentos nas derivas da diferença, nomadismo e estrangeiridade. Seriam simples histórias e não vivências do presente através do *Eu-Tu*. Em diversos momentos na obra

'Eu e Tu' é recorrente o tema das singularidades serem vividas no presente, e os objetos no passado.

Refere-se Buber , em vários momentos e de diferentes formas em 'Eu e Tu', àqueles que se contentam em construir um sistema para si, um andaime de idéias, nos quais encontram refúgio e aparente paz, enganam-se , diz ele, pois os movimentos mais sutis persistem. Não poderão ver, por toda a parte, senão o nada. O trono das idéias não está acima de nossas cabeças. As idéias marcham no meio de nós e de nós se aproximam. Infeliz aquele que por temor ao desassossego, à diferença , ao que é estrangeiro, não dirige a palavra-fundamental; infeliz o que para falar, se protege na aparente estabilidade de um conceito ou de uma fórmula, como se fossem seu nome.

Em "Eu e Tu", o amor é uma tensão, é força. Não é um sentimento ligado a um *Eu*, sentimento que teria o *Tu* por conteúdo ou objeto. Ele existe nas diversas direções e movimentos nômades entre o *Eu* e o *Tu* . Quem não percebe esse aspecto, refere Buber, não conhece o amor, mesmo que atribua ao amor os sentimentos que experimenta. O amor é um agir no mundo. Para quem habita (ethos) no amor, os homens se libertam de tudo quanto os mistura à confusão universal; para além do bem e do mal, sábios e loucos, belos e feios, todos, um após o outro, tornam-se reais aos seus olhos, tornam-se Tus, quer dizer, seres livres, diferentes, singulares - cada vez a presença exclusiva. E afirma Buber (1977:122):

"Consiste nisso a igualdade dos que se amam; igualdade que não poderia residir em qualquer sentimento que fosse;

igualdade que vai do menor ao maior; do mais feliz e do mais seguro, daquele cuja vida inteira esta encerrada na de um ser único e amado, até aquele cuja vida está crucificada sobre a cruz do mundo, por ter podido e ousado esta coisa inaudita: amar os homens"

E reafirma Buber: "*Relação é reciprocidade. Meu Tu atua em mim como eu atuo nele; nossos alunos nos formam; nossas obras nos edificam*" (Buber:1977:133) - um processo de alterar e ser alterado.

Nessa passagem de "Eu e Tu" sobre o amor é possível perceber a estrangeiridade experienciada na desinstalação do afetar e ser afetado, que nos lança na mutualidade em que o diferir nos mostra o *Tu* em sua singularidade.

O amor , reafirma Buber, não é a única forma de relacionamento, mas, em uma relação verdadeira, sempre há alguma espécie de amor.

"Falas do amor como se fosse a única relação entre os homens, mas se há também o ódio, como tens o direito de escolhê-lo como único exemplo?" (Buber: 1977:137). A resposta é que se o amor não consegue enxergar a totalidade do ser, é porque ainda não se submeteu à noção fundamental da relação. O ódio, por sua natureza, permanece cego; não se pode odiar senão uma parte de um ser. Quem percebe um ser na totalidade, vê-se constrangido de repudiá-lo; não está mais no domínio do ódio, chegou ao limite humano da capacidade de dizer *Tu*. Se o homem não pode dizer mais ao seu parceiro a palavra-princípio, sente-se obrigado a renunciar a ele ou ao outro. O poder de

relação reconhece sua própria relatividade, limite que não pode ser abolido, a não ser com a própria relatividade. "*Mas quem experimenta imediatamente o ódio, está mais perto da relação do que o que não experimenta nem amor nem ódio*" (Buber 1977:114)

A respeito do que identifico na obra como modalidade nômade de dissolução do *Eu-Tu*, que não pode ser permanente, refere Buber como sendo a profunda melancolia do nosso destino. No mundo em que vivemos, o *Tu* se torna infalivelmente um *Isso*, passa a ser *Isso* novamente. Por mais exclusiva que tenha sido sua presença no relacionamento, desde que ele tenha esgotado sua ação ou que esta ação se tenha contaminado por mediações, torna-se um objeto entre objetos, porventura o objeto principal, mas não obstante um objeto, tendo passado da estrangeiridade à familiaridade dos fatos submetida às normas e leis.

Referindo-se ao deslocamento, o primordial lançar-se ao novo e estrangeiro do relacional, Buber(1977:57) parafraseia a expressão bíblica "no princípio é o verbo" dizendo "no começo é a relação". Desde o fenômeno de relação mais elementar, a palavra-princípio *Eu-Tu* é pronunciada de uma forma muito natural. Antes de toda a forma por assim dizer, sem mesmo ainda se construir enquanto representação como um *Eu*. A palavra-princípio *Eu-Isso* não se torna possível, a não ser uma vez adquirido este conhecimento. Para explicar este aspecto, usa exemplo de povos primitivos. O primeiro grupo *Eu-Tu* se decompõe, na verdade, em um *Eu* e um *Tu*, mas ele não nasceu desta união; *ele é anterior ao Eu*. O segundo, o *Eu-Isso*, nasceu da união do *Eu* com o *Isso*, e é posterior a constituição do *Eu*. Usa a expressão "no princípio era relação",

porque o *Eu-Tu* seria anterior à configuração de um *Eu*. Só existe o *Eu* na medida em que já se estabeleceu o *Eu-Tu*, que é pura força ,fluxo nômade e precede o 'EU'. Na segunda palavra-princípio, o *Eu-Isso* nasce da união do *Eu* com *Isso*. Portanto, a relação *Eu-Isso* é posterior ao *Eu*, quando o indivíduo já tem territorializado o seu *Eu*. O *Eu* estaria incluído no fenômeno primitivo da relação, por causa da exclusividade deste fenômeno. Como ele não pode ter em si, por essência, a não ser dois companheiros plenamente atuantes, o homem e seu encontro, e como o mundo se torna nele um constante diferir, o homem presente, desde então, alguma coisa desta emoção cósmica do *Eu* e da sua não unidade , antes mesmo de ter consciência de um *Eu*. Na palavra-princípio *Eu-Isso*, a experiência está centrada sobre o *Eu*. Este *Eu* não está ainda incluído. E tendo em conta estes elementos interroga Buber (1997:98):

"Crês, portanto, num paraíso colocado nas origens da humanidade? Esta origem poderia ter sido um inferno e certamente aquilo do qual posso me recordar, remontando ao curso da história foi repleto de furor, angústia, tormento e crueldade. Tudo isso não foi inteiramente irreal. As experiências de relação do homem primitivo não se reduzem, certamente, a uma espécie de branda complacência. Consistiram em violências sobre um ser, que se ofereceu à experiência, e não numa solicitude jocosa para com os números sem rosto. A partir desta violência há um caminho que leva a Deus. A partir desta solicitude, haveria outro caminho que leva para o nada."

Outro elemento importante na investigação das derivas propostas é de que realidade da palavra-princípio *Eu-Issso* nasce da preparação do seu meio. Quando a criança está no ventre materno não repousa somente no útero da mãe, mas possui uma ligação muito mais profunda e movediça, uma ligação cósmica. No seio materno, o homem é iniciado no *tudo*. Dele se esquece ao nascer, porém esta ligação persiste nele. Não que ele deseje voltar atrás mas o que subsiste ,lhe permite restabelecer um liame cósmico, com o informe e estrangeiro. Todo ser em formação repousa no seio da grande mãe do universo primitivo, ainda não diferenciado, informe. Essa ligação cósmica vai-se restabelecer em lampejos, quando ele atingir a relação *Eu-Tu* na vida. Diz Buber que quando a criança, com um vago olhar, procura um não sei que indefinido, e, quando com suas mãozinhas esboça agarrar não sei o que no ar, está se manifestando o instinto de relação cósmica, a procura de um *Tu*. Manifesta-se a procura de um companheiro vivo e ativo. A criança grita coisas ininteligíveis, porém esses gritos tornar-se-ão diálogo. Não é verdade que a criança começa por perceber o objeto com o qual se porá em relação. Pelo contrário, é o instinto de nomadizar , ‘saindo de casa’ que é primário. A princípio a criança brinca ou conversa, dialoga com qualquer coisa ou pessoa. Depois vai estabelecer relação, como forma preliminar e não verbal de dizer *Tu*. É um começo, uma força, o "a priori" da relação, o *Tu* inato. As relações efetivas são realizações do *Tu* inato no *Tu* que o encontra. Esse *Tu* é concebido como companheiro exclusivo a quem se pode, finalmente, dirigir a palavra-princípio. Tudo fundado no "a priori" do deslocar-se de sí.

Na obra ‘Eu e Tu’ é fundamental a noção de que o homem torna-se *Eu* ao contato com o *Tu*. Há a possibilidade da relação *Eu-Tu*, somente

diferenciando-se empalidecer, sem chegar a um *Eu-Issso*. Muitas vezes, porém, torna-se *Eu-Issso*. Volta a expectativa de um novo fenômeno de relação. O homem que assume o *Eu-Issso*, coloca-se como observador diante das coisas, ao invés de se confrontar com elas, no intercâmbio vivo dos fluidos mútuos. Nesse intercâmbio, percebe-se nas constituições da obra, a palavra fundamental *Eu-Tu* como força, fluido, que nos remete ao movediço, informe, rico em diversidade e diferença na mutualidade. No *Eu-Issso*, outra deriva a ser considerada, é a distância, o isolamento solitário, ausente de singularidade, e de exclusividade cósmica.

Nas elaborações de 'Eu e Tu' de Buber o ponto de ancoragem provisório do relacional ,o *Tu*, se manifesta no espaço, porém o faz no face a face exclusivo, onde todo o resto é pano de fundo. Manifesta-se no instante que não é elo de corrente fixa e articulada. Instante do diferir vivido como relâmpago, dimensão puramente intensiva. Configura-se aqui um elemento forte em 'Eu e Tu' que refere-se ao jogo de intensidades, sem um único caminho determinado, mas com muitas possibilidades nômades de constituição de si na alteridade.

Manifesta-se, ao mesmo tempo, produzindo e recebendo ação, não envolvido em cadeias de causalidades. Pela reciprocidade de ação, é origem e fim do processo. E prossegue Buber (1977:79):

"Eis uma das verdades fundamentais do mundo humano: somente o Isso pode ser colocado em uma ordem. Ao deixarem de ser nosso Tu para se transformarem em nosso

Isso, as coisas se tornam coordenáveis; o Tu não conhece sistema algum de coordenadas"“.

"O mundo ordenado" não é a ordem do mundo; o mundo é duplo para o homem, porque sua atitude é dupla, o que nos dirige em Buber, para além de qualquer teleologia, às diversas ordenações e sentidos do mundo, sendo estes somente arranjos possíveis não havendo portanto, uma ordem substancialmente dada. O tema do mundo ordenado não ser a ordem do mundo, nos remete ao múltiplo e estrangeiro em cada diferente perspectiva relacional. O mundo do *Isso* é coerente no espaço e no tempo demarcando uma deriva. O mundo do *Tu* não é coerente nem no espaço, nem no tempo, sendo somente movimento nômade. O *Tu*, uma vez transcorrido o processo de relação, torna-se necessariamente um *Isso*. Cada *Isso*, ao entrar no processo de relação, pode tornar-se um *Tu*. São privilégios fundamentais do mundo do *Isso*. Permitem ao homem perceber que o mundo do *Isso* é o mundo em que vivemos no cotidiano comum e anódico. Pode oferecer toda sorte de atrações e estimulantes de atividades e de conhecimentos.

É possível apreender no desenrolar desta crônica alternante, os momentos *Tu* na emergência da diferença em singulares episódios líricos e dramáticos.

Um canto sedutor ameaça-nos arrastar para extremos. Esses momentos, apesar de abalarem a solidez de uma coerência experimentada, são indispensáveis. Porém, é necessário, depois de tais momentos, voltar, territorializar. **Não se pode viver unicamente na diferença; ela nos**

devoraria. Pode-se, no entanto, viver unicamente no "passado" e mais ainda, é nele que se organiza a própria existência. Basta consagrar todos os instantes em experimentar o "passado" e eles não se consumirão na diferença. Neste sentido nos lembra Buber (1977:92) *Se queres que te diga com toda a sinceridade da verdade, o homem não pode viver sem o Isso; mas quem vive somente com o Isso, não é homem"*

É fundamental nas derivas da obra que algo que se apresente diante de um *Eu*, pode ser um *Tu* ou um *Isso*, conforme a atitude do *Eu*. Uma atitude não é qualquer coisa exterior ao *Eu*, mas constitutiva dele, de tal modo que o *Eu* da palavra-princípio *Eu-Tu* é todo ser, enquanto que o *Eu* da palavra-princípio *Eu-Isso* é somente o ser parcial do homem. *"A palavra-princípio Eu-Tu só pode ser falada com todo o ser. "A palavra-princípio Eu-Isso jamais pode ser falada como todo o ser"* (Buber1977:138).

Conforme nos lembra Zuben (1969:103), Buber inicia sua obra por uma espécie de reflexão da linguagem. Haveria aí uma influência religiosa da cabala, pois pela palavra Deus criou o mundo. Buber refletiria sobre a linguagem, enquanto esta é parte do ser: linguagem oral como expressão de liberdade. As palavras-princípio são expressões de atitudes dirigidas ao que de mim difere, o outro ser. E nos lembra Buber (1977:134): *"Todo aquele que pronuncia uma palavra-princípio penetra nesta palavra e aí toma posição"*. *"Quando um homem diz Eu, quer dizer "um ou outro": Tu ou Isso.* E Continua Zuben (1969:186) *"O Eu da palavra-princípio Eu-Tu, difere do Eu da palavra-princípio Eu-Isso. Não há Eu em si, nem Tu ou Isso em si. Só podem ser pronunciados numa e noutra palavra-princípio"*. A linguagem aparece como

realização de uma atitude que significa o princípio do ser do homem. Pela palavra estabelece o princípio, que muda se se fala uma ou outra das palavras-princípio. A **palavra-princípio *Eu-Tu* significa entrar em relação — princípio dialógico.** Pronunciar a palavra-princípio *Eu-Isso* significa manter-se no mundo da separação, da distância, da experiência e da utilização — princípio monológico. Em um comentário fundamental Zuben (1969:254) afirma:

*"As duas palavras-princípio que fundamentam o ser humano a monológica e a dialógica, não coexistem na sua dualidade respectiva, mas até na atualidade da palavra-princípio *Eu-Isso* o *Tu* fica presente de um modo latente. A vida dialógica completa-se logo como um ritmo de atualidade e de latência das duas palavras-princípio. Observamos, contudo, como acabamos de ver, que neste ritmo só a palavra-princípio *Eu-Isso* pode ter uma atualidade muito durável, já que *Eu-Tu*, depois de um curto espaço de atividade, deve necessariamente tornar-se latente de novo".*

Não existem duas espécies de homem, mas dois pólos nele. Representam o duplo *Eu*, no qual cada um vive. A relação com o mundo se faz pela atualização de uma das duas atitudes. Não seria propriamente um dilema interior, mas uma latência rítmica, na medida em que domina uma ou outra palavra-princípio. Evidencia-se aqui que, em “*Eu-Tu*” Buber não está trabalhando com noções como: interioridade e exterioridade de um ‘indivíduo’ ou de um mero dualismo pois, como foi sugerido anteriormente o *Tu*



fica presente de modo latente na atualidade da palavra-princípio *Eu-Issó*, evidenciando um campo de disputa com diferentes tensões e forças.

Buber usa "diálogo" dando termos absolutos a essa expressão, o que difere de outros filósofos. Diga-se que Buber não está incluído em nenhuma escola filosófica específica. Apesar de alguns o chamarem impropriamente de existencialista ou humanista e em que pesem as influências de Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche, limita-se estritamente à sua própria filosofia do *Eu-Tu*, um pensador e um pensamento atípicos onde o hassidismo representa a contribuição mais importante.

Em "Eu e Tu", outro movimento importante tendo em vista esta investigação é o da **configuração do ser do homem como uma atitude**, o ser como significado do que é finalmente. O ser no sentido de existir, existir de "ex-istente" (ek-sistente). O "ex", da palavra existente, significando aberto para o outro. E aberto no sentido de comportamento, de "com-portar", doar um significado. Teríamos duas derivas e movimentos: do *Eu-Issó*, do ser separado, a desunião, a divisão. A segunda, o *Eu-Tu*, o mundo da relação, da ligação. O homem só se realiza nomadizando, "saindo de si". O mundo do *Issó* seria o reino dos verbos transitivos. Nele o sujeito é o centro da atitude, e encerra a predominância da vida. No mundo do *Tu* predomina o encanto do diferir, da relação fugaz e instantânea, acontecida por uma graça, graça no sentido de algo intempestivo, acontecido inexplicavelmente. O homem está entre essas derivas (*Eu-Issó - Eu-Tu*).

Considerando a morte como o único momento que define homem, no próprio sentido do termo definir, 'dar fim', aos vários deslocamentos nômades da existência. A perspectiva sempre presente é a do *Eu-Tu*. O *Eu-Tu* como momento de estrangeiridade inebriante de realização e comunicação, como a coisa boa de expansão, para a qual vale a pena viver.

O demarcador da relação *Eu-Tu* é exatamente o *entre* que existe entre o *Eu* e o *Tu-mundo*. No *entre* produz-se o clima necessário para que as partes possam integrar-se ou não — clima educacional, , clima da relação.

Na obra de Buber a palavra-princípio *Eu-Tu* surge em três possibilidades: *Eu-Tu*, encontro com seres da natureza; *Eu-Tu*, encontro dialógico entre pessoas; *Eu-Tu*, que seria, por exemplo, o *Eu-Tu* da inspiração do artista. Em todas permanece a necessidade de reciprocidade; da diferença no sentido do imediato — globalidade e dispersão nômade na busca de interlocução.

No momento final da obra, Buber trata da relação do homem com Deus em seu capítulo do *Tu Eterno*, onde nos remete à seguinte afirmação (1977:152):

"Se as linhas das relações forem prolongadas, encontrar-se-ão no Tu eterno". "... Cada Tu particular abre uma perspectiva para o Tu eterno; mediante cada Tu particular, a palavra primordial se dirige ao Tu eterno."

A noção de *Tu* eterno da terceira parte da obra 'Eu e Tu' remonta às idéias do hassidismo polonês do século XVII, muito retomadas por Buber. O Deus apontado diferencia-se muito do Deus hebraico-cristão das concepções tradicionais de ambas as religiões numa experiência horizontal de sacralidade no mundo relacional.¹² A perspectiva de Deus acena para o não circunscrito, aproximando-se de um *Eu-Tu* que não se transforma em 'forma' de *Eu-Isso*, fala de uma pura torrente, fluxo do informe.

Através do próprio homem, do *Tu*, é que se alcança a Deus. **O homem necessita crescer, não como um golem, para poder almejar o encontro supremo, mas flexibilizando seus modos de relação com o mundo.** Como no hassidismo, Buber(1977:143) rejeita a renúncia total do *Eu*, como postulam alguns místicos. Afirma:

"... O Eu é indispensável em todas as relações. Também nesta, a mais elevada, pois a relação só é possível entre o Eu e Tu. Empresa néscia e desesperada a do homem que se separa do caminho de sua própria vida para buscar a Deus".

¹² Buber em vários momentos em seus *Fragments Autobiográficos*, como em entrevista à rádio BBC de Londres, em 1961, confessa não professar nenhuma religião, no sentido intitucional do termo e afirma: "*Devo confessar que não gosto muito de religião e fico muito contente que esta palavra não se encontra na Bíblia*". Transcrito por R. G. Smith em sua obra *Martin Buber*, p 33 apud ZUBEN, N. A. V. 'Introdução e Notas'. in: BUBER, M. *Eu e Tu*. São paulo: Editora Moraes, 1977, p 65. Para uma abordagem mais abrangente da concepção de Deus nesse autor vê BUBER, M. *Eclipse de Deus*. Nueva Vision, Buenos Aires, 1970.

Nos muitos momentos da obra, percebe-se a diversidade, a dispersão nômade, pois quando nos dirigimos a cada *Tu*, estamos, consciente ou inconscientemente, na direção que estivermos indo, nos dirigindo ao *Tu* eterno.

É interessante considerar que, se Buber nunca nos fala em 'Eu e Tu' de um 'Eu' substancial, também não propõe a destruição da experiência do 'Eu'. Refere suas transformações, deslocamentos e constituições. Ainda que não haja um fundo essencial para o 'Eu', sendo este uma representação, uma construção, não deixa de ser um ancoradouro importante à experiência do diferir, nos processos de expansão da vida.

É possível inferir da obra "Eu e Tu", o *Tu* eterno como puro movimento nômade, sempre estrangeiro, a dimensão intangível da vida, o único *Tu* que nunca se transforma em *Isso*.

Após o capítulo do *Tu* eterno, o autor vai publicar, muitos anos mais tarde, um pós-escriptum, esclarecendo uma série de questões que lhe foram remetidas por inúmeras pessoas, em debates, seminários e artigos, a partir do impacto de "Eu e Tu". Neste escrito muitos pontos da obra são reperspectivados e outras derivas apontadas¹³.

No trabalho genealógico procurou-se sinalizar, nos elementos investigados em "Eu e Tu", a sua instrumentação de mudança, as dimensões representativas, o que pode e/ou que deve, o que se transmuta, transmutando

¹³ Este tema será trabalhado mais detidamente no capítulo 5: "Pós-Scriptum ao Pós-Scriptum de "Eu e Tu"".

valores, indicando as modalidades de apequenamento e expansão da vida na sazonalidade rítmica de seus constructos teóricos.

Nos percursos da obra investigamos suas problemáticas fundamentais a partir do procedimento genealógico de F. Nietzsche, na deriva dos sentidos da diferença, nomadismo e estrangeiridade, enquanto cuidado, ou não, pela vida.

Os movimentos da obra nas suas conformações, nos seus muitos lugares de constituição, nas suas gêneses, nos dizem sempre de derivas, flexibilizações, deslocamentos, falando ora de refratariedade, ora de permeabilidade, ora do informe, ora da forma.

O que é recorrente, porém, nas incursões em seus constructos teóricos, nos lembra Buber, são as seduções, dos extremos do misticismo, e do êxtase, que apesar de não se inscreverem nos elementos da diferença, nomadismo e estrangeiridade que aponte em sua obra, dizem de sua recepção nas ciências humanas, como a antropologia, e em especial na psicologia e na educação.

No próximo capítulo, apoiado nos temas apresentados na genealogia e derivas de "Eu e Tu", trazendo-as como referência, à teorização do ponto seguinte, adentraremos à problematização da recepção das idéias de "Eu e Tu" nas teorias pedagógicas e psicológicas de matiz humanista romântico, onde o pensamento dialógico de Buber escapa aos labirintos do século XIX.

4. MARTIN BUBER E O HASSIDISMO: PARA ALÉM DO HUMANISMO ROMÂNTICO NA PSICOLOGIA E NA EDUCAÇÃO

“Contam os homens dignos de fé (porém Alá sabe mais) que nos primeiros dias houve um rei das ilhas da Babilônia que reuniu seus arquitetos e magos e ordenou a construção de um labirinto tão perfeito e sutil que os varões mais prudentes não se aventuravam a entrar nele, e os que nele entravam se perdiam. Essa obra era um escândalo, pois a confusão e a maravilha são atitudes próprias de Deus e não dos homens. Com o correr do tempo ,chegou à corte um rei dos árabes,e o rei da Babilônia (para zombar da simplicidade de seu hóspede) fez com que penetrasse no labirinto, onde vagueou humilhado e confuso até o fim da tarde. Implorou então o socorro divino e encontrou a saída. Seus lábios não pronunciaram nenhuma queixa, mas disse ao rei da Babilônia que tinha na Arábia um labirinto melhor e, se Deus quisesse, lho daria a conhecer algum dia. Depois regressou à Arábia, juntou seus capitães e alcaides e arrasou os reinos da Babilônia com tão venturoso acerto que derrubou seus castelos, dizimou sua gente e fez prisioneiro o próprio rei. Amarrou-o sobre um camelo veloz e levou-o para o deserto. Cavalgaram três dias, e lhe disse: “Oh, rei do tempo e

substância e símbolo do século,¹⁴ *na Babilônia me quiseste perder num labirinto de bronze com muitas escadas, portas e muros; agora o poderoso achou por bem que eu te mostre o meu, onde não há escadas a subir, nem portas a forçar, nem cansativas galerias a percorrer, nem muros que te impeçam os passos". Em seguida, desatou-lhe as ligaduras e o abandonou no meio do deserto, onde morreu de fome e de sede. A glória esteja com aquele que não morre*¹⁵ .”

O conto apresentado acima, nos remete ao *cuidado*, à polissêmia do ‘contador de histórias’ e ao universo das metáforas de J.L.Borges sobre os processos de criação e destruição, vida e morte. O texto principia com um expressão significativa, *nos primeiros dias houve um rei*, nos dirigindo nas primeiras frases do conto ao momento da gênese e às constituições iniciais do homem, em suas aventuras com a razão e a astúcia. Na construção de um labirinto *perfeito e sutil.. um labirinto de bronze com muitas escadas, portas e muros...* observamos as construções humanas (labirintos de nossos estravios e escravidões que muitas vezes escapam ao controle do criador) e o pensamento, saindo de seu elemento, chegando ao fim, fim do pensamento, em sua valorização como *techne*¹⁶, força escravizada e aprisionante.

¹⁴ - meu grifo.

¹⁵ .’ Os dois reis e os dois labirintos’ in: BORGES, J. L. *Aleph* : Porto Alegre, Editora Globo, 1972 p.107 e108).

¹⁶ Sobre o tema do *fim do pensamento* e o *mundo da ‘techne’* Ver HEIDEGGER, M. *Carta Sobre o Humanismo*: Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

O segundo labirinto se ‘constitui’ a partir de características que pouco se relacionam com as considerações referidas anteriormente ao labirinto Babilônio, acenando a outra conjunção das forças, sendo um dos pontos centrais de minhas reflexões sobre Martin Buber e o humanismo romântico. As palavras do rei árabe, após os três dias de cavalgada no deserto com o rei Babilônio aprisionado: *“Oh, rei do tempo e substância e símbolo do século”*; nos falam do tempo domesticado, ordenado, curvado e aprisionado a idéias unificadoras como uma *arché*, ou mesmo, a idéias morais de representações fixas, da moral do rebanho, símbolo do século. Porém, um viés fundamental ligado ao segundo labirinto, e que torna-se central nesta investigação diz respeito à experiência do labirinto sem paredes *“onde não há escadas a subir, nem portas a forçar, nem cansativas galerias a percorrer, nem muros que te impeçam os passos”*. Pois se estamos falando por um lado do símbolo da substância, das forças escravizadas e aprisionantes no primeiro labirinto; também estamos referindo o outro extremo, qual seja, o sem limite, a desterritorialização incondicional das forças, onde se morre de sede e fome, marginalizado do *devoir* criador. Refiro-me à experiência absoluta da diferença, do nomadismo e da estrangeiridade totais.

No deserto, nada se sustenta, faltam signos, não encontramos espaços - paradoxalmente - na construção de um território de vida capaz de acolher as experiências de conhecimento.

O conto dos dois reis e dos dois labirintos nos fala de dois movimentos distintos, porém duas formas de submergir, de ainda estar preso e perecer. A referência ao conto de Borges neste capítulo nos remete ao projeto de

restauração do romantismo do séc. XIX, ainda muito potente enquanto força de constituição do campo educacional e psicológico.

O que se pretende neste capítulo é localizar o pensamento de Buber, como uma filosofia dos séculos XIX e XX, em que pesem, por isso, matizes românticos em sua obra, situando-a porém, para além deste movimento. Para tanto há que se ter em vista a recepção da filosofia dialógica de Buber na educação e os desdobramentos teóricos desta recepção, bem como na acolhida psicológica nas chamadas psicologias humanistas existenciais como a gestaltterapia, o psicodrama, o humanismo de Rogers, entre outras.

A partir do que foi assinalado no capítulo anterior, é possível identificar nas derivas apontadas, não um pensamento romântico mas, e isso pretendemos indicar, recebido e formatado na educação e na psicologia, como pertencendo aos registros do movimento romântico, separando-o assim de sua potência.

O humanismo romântico, movimento instaurador, entre outras forças constituidoras, de teorias e tecnologias na psicologia e no campo educacional, sucumbe nos labirintos de Borges, pois ao criticar a moral e as formas hipócritas de existência que nos aprisionam, com paredes e muros tangíveis, procura libertar-se do labirinto Babilônico, lançando-se contra o filisteísmo moral em um projeto restaurador.¹⁷

¹⁷ Acerca do romantismo e algumas implicações epistemológicas nas ciências humanas, ver BAKHTIN M. *Questões de Literatura e Estética. A Teoria do Romance*. São Paulo, Hucitec, UNB, 1987.

O grande projeto do movimento romântico do séc. XIX, com fortes ressonâncias, até à primeira metade do séc. XX, e ainda hoje em algumas práticas pedagógicas e psicológicas, nos fala da restauração de formas orgânicas de vida social, restauração de valores ditos "autênticos" de modos de relação entre os homens, e entre eles e o mundo físico, que trariam "de volta" a integridade, a espontaneidade e a fecundidade da vida coletiva e individual. Nesse sentido uma vasta produção teórica que tem dado sustentação às práticas pedagógicas e psicológicas, de cunho humanista, compartilham uma idéia de "in-dividualidade", melhor dizendo, de caráter, personalidade, não mais orientados pela normatização do primeiro labirinto Borgiano, mas pela capacidade de autopropulsionar-se, autodesenvolver-se, de criar, e, na própria criação, transcender-se e integrar-se à coletividade e a unidade perdida das tradições.

Com o movimento romântico, passa-se na psicologia e na educação para novos horizontes de prática e visibilidade, de uma noção de liberdade negativa - a liberdade exercida no terreno da não-interferência, para uma versão da modernidade, de uma liberdade positiva - como "autocriação" e "autonomia" - processos estes que implicam tanto na transformação dos sujeitos "naquilo que eles de fato são", como na constante perda de seus "eus", unidades identitárias convencionadas pela moral: o "ser o que verdadeiramente se é", em contraposição ao primeiro labirinto, das escadas, muros, papéis e máscaras socialmente dadas.

A defesa fundamental do humanismo romântico, pensado nos seus desdobramentos na psicologia e na educação, é a dos estados alterados de consciência, como nas psicologias de integração pessoal e transpessoal somente para citar algumas, e nos "espetáculos de não-diretividade", de carisma e arrebatamento na dimensão educacional, bem como na defesa romântica das paixões, de impulsos, das experiências de êxtases. Na apologia do segundo labirinto de Borges, o labirinto árabe, está a crença na absoluta liberdade de criação e transfiguração, evidenciando-se a valorização dos desdobramentos da personalidade em experiências e movimentos de diferença, nomadismo e estrangeiridade incondicionais. Há também a dissolução dos limites; o desprezo para com as representações racionais e para com o que seja da dimensão "egóica" chamada "egoista" (ou simplesmente do Eu). O sedutor (como nos lembra Buber em "Eu e Tu") cultivo da imersão nos processos vitais da natureza e a procura de participação nas vivências ancestrais e míticas fazem parte do querer "restaurar" o humanismo romântico na educação e na psicologia.

As propostas de restauração mencionadas, quando levadas ao pé da letra, nunca foram na prática cotidiana senão coisas para "raros"¹⁸, embora, no mais das vezes, para além das poucas e grandes personalidades criativas, trouxesse somente consequências funestas. Os problemas advém pela passagem abrupta num único movimento do primeiro labirinto do conto de Borges, onde nos debatemos a esmo, aprisionados na acomodação, na mediocridade, e nas

¹⁸ Sobre o personalismo despótico próprio às produções do ideário romântico em seus sucessos e malogros ver BAUDELAIRE, C. *Richard Wagner e 'Tannhauser' em Paris*. São Paulo, Edusp, 1990.

pequenas ambições, visíveis no campo pedagógico e psicológico, ao segundo labirinto do deserto, das miragens, da infecundidade, dos castelos de areia que não se sustentam, sem forças para ir mais além, nem condições de suportar o terreno da humana convivência.

Tendo em vista este movimento de ruptura produtor de extremismos e extremados problemas, indo do primeiro labirinto a um salto suicida ao segundo labirinto do humanismo romântico do séc. XIX, que foi balizador entre outras forças, da recepção do pensamento de Buber no campo educacional e psicológico, é que pretendo localizar a seguir, as derivas da diferença, estrangeiridade e nomadismo de "Eu e Tu" a partir de outro registro, o hassidismo polonês e ucraniano do séc.XVIII.

O pensamento de Buber para além da sua recepção na educação e na psicologia, do meio do nosso século para cá, possui em suas derivas, uma potência que supera os dois labirintos-armadilha propostos, e como pode ser observado no capítulo anterior, escapa aos cânones do humanismo romântico que conforme Figueiredo (1994:150), caracterizam-se por:

"(...) valores da espontaneidade impulsiva, com identidades debilmente delimitadas, porque atravessadas pelas forças da natureza, da coletividade e da história, que se fazem ouvir de "dentro" e não são impostas pelos hábitos e pelas conveniências civilizadas. A potência desta força promove uma restauração do contato do homem com as origens pré-pessoais, pré-rationais e pré-civilizadas do "Eu", como os elementos de animalidade da

infância, etc.. Esta restauração propulsiona, idealmente, uma espécie de autodesenvolvimento, que se faz às custas dos limites e da unidade identitária e que é marcado por crises, experiências de desagregação, adoecimento e morte."

As questões apontadas nos falam das terríveis seduções do humanismo romântico, às quais não sucumbiu o pensamento relacional de "Eu e Tu", porém não raro nas psicológicas e pedagógicas podemos visualizar algumas práticas de permissividade e busca de liberdade abstratamente em sala de aula, que apresentam-se como tributárias do pensamento dialógico. Estas práticas são fortemente matizadas pelo humanismo romântico, tendendo a apresentar elementos próximos da diferença, do nomadismo e da estrangeiridade apontados no pensamento Buberiano, que nada mais são do que marcas e movimentos possíveis em sua obra fundamental, como sendo formas incondicionais de desterritorialização sem "interruptores".

O romantismo na psicologia e na educação pode ser visualizado, cotidianamente, numa certa nostalgia da unidade perdida em que cada um é diferente, mas sente saudade do tempo em que todos viviam fraternalmente e espera pelo retorno deste tempo. Como no imaginário da crise nas diversas esferas da vida, inclusive educacional e psicológica, tem-se a sensação marcadamente romântica, por ser o humanismo romântico uma força de constituição viva no mundo contemporâneo, que "antes" era melhor e que hoje as coisas não estão bem, pela perda de algo "uno", indivisível e "bom". Enquanto isso não vem, os grandes e intensos sentimentos são a "saída de emergência", no sentido de reunir os homens para algo melhor.

Sobre estas questões e tensões nos fala Nietzsche no parágrafo 370 da *Gaia Ciência* (p.200) em resposta a questão: *O que é o romantismo?* afirmando que :

“(...)existe dois tipos de sofrendores, aqueles que sofrem da superabundância de vida, que desejam uma arte dionisíaca e também uma visão trágica da vida interior e exterior e a seguir aqueles que sofrem de um apauperamento vital, que exigem à arte e à filosofia, a calma, o silêncio, mar sem ondas, ou então a embriaguez, o frenesi, a loucura. À dupla necessidade destes responde todo o romantismo(...).

Ainda no parágrafo 370 da *Gaia Ciência* (p.201) referindo as máscaras do romantismo, em suas atrativas seduções como o convite ao novo, à mudança, à ruptura, nos lembra Nietzsche das conformações destas idéias de destruição em sua concepção e no cânone do humanismo romântico afirmando:

(...)O desejo de destruição, de mudança, de futuro pode ser expressão de uma força superabundante, prenhe de futuro (meu termo para isso, como se sabe, é a palavra ‘dionisíaco’) mas também pode ser o ódio do necessitado, mal aquinhado que destrói, que é forçado a destruir, porque o estado de coisas existente, todo estado de coisas, todo ser, o revolta e irrita (...)”

Para além do quadro de referências do humanismo romântico, o pensamento de Buber, em sua obra fundamental "Eu e Tu", nos fala também dos labirintos de Jorge Luis Borges, na referência aos construtos teóricos *Eu-Tu e Eu-isso*, palavras-princípio, que por serem assim definidas, afastam-se dos essencialismos ou experiências de desagregação incondicionais, pois ambos os labirintos - o babilônico e o árabe - referem-se a experiências humanas fundamentais, que Buber apreendeu através de múltiplas influências que o remeteram, para além da modernidade ocidental, influências que vão desde Mestre Eckart, W. Dilthey, sendo fortemente marcado pela idéia do eterno retorno do "Assim falou Zaratustra" de F. Nietzsche, o qual traduziu uma parte significativa para o polonês.

É importante ressaltar porém que nenhuma influência foi mais fecunda, no que tange à ruptura com os cânones do humanismo romântico, em sua obra, do que o hassidismo polonês e ucraniano do séc. XVIII, um movimento que nasce nos guetos poloneses. Esta dissidência do judaísmo, que apresentava uma concepção de Deus, como já mencionada no capítulo anterior, que substitui a relação vertical por uma horizontal com Deus, como **o sagrado instaurado no relacional**.

E fácil compreender que em meio ao nomadismo religioso, em que não bastavam os rabinos e sinagogas, no interminável êxodo do povo judeu, muitos grupos e dissidências surgissem. Entre eles o hassidismo, fortemente marcado pela cabala, porém de uma forma mais experiencial que teórica, com muitas interpretações práticas.

O hassidismo possui múltiplas facetas, porém seria importante, pensando-o para além do humanismo romântico no contexto do judaísmo pós-bíblico, considerá-lo como encontro de três correntes (M. Friedman Apud Von Zuben; 1977: 25 e 26): *"A lei judáica apresentada na Halakah talmúdica; a lenda judáica expressa na Haggadah; e a tradição mística judáica ou Kabbalah."*

A partir do hassidismo temos uma nova zona de limite em que o universo divino contacta com o mundo. O movimento quebra a tradição do culto judaico¹⁹. O 'Tzadik' substitui o rabinismo tradicional, na figura de um homem simples que dizia mais de sua proximidade com 'Deus' em suas relações com o mundo do que em qualquer doutrina. Neste grupo, o contato inter-humano era mais importante que os textos sagrados. O valor maior era dado à vida da relação mais que possuir uma grande educação. O lugar das práticas hassídicas era qualquer lugar, exaltando a simplicidade acima da intelectualidade, pois como afirma (M.Buber,1977:27 apud Von Zuben):*"o hassidismo eliminou efetivamente o muro que dividia o sagrado do profano, ensinando a executar toda ação profana como santificada"*.

Porém como nos lembra M. Buber, o hassidismo nos traz *as centelhas divinas de deus no mundo*, sem resvalar para o panteísmo que aniquila ou

¹⁹ Sobre a ruptura produzida pelo movimento hassídico e suas ressonâncias na cultura ocidental ver BUBER, M. 'O Hassidismo e o Homen do Ocidente' in: *Aspectos do hassidismo* Ed.B'Nai B'Rith, São Paulo, 1971.

debilita, justamente a face romântica dos movimentos místicos em geral, que nos falam da diluição total da noção de "Eu".

O que Buber visualiza no movimento hassídico é um contraste, uma diferença com relação às forças do humanismo romântico, pois não há desagregação, a dimensão do sagrado, como espaço diferencial das relações aproxima-se do que Buber referindo-se às centelhas divinas do "Deus" hassídico, chamou de *pananteísmo*, Deus no outro, no Tu, na alteridade. Nessa recuperação do sagrado no mundo, haveria uma rejeição de qualquer dissolução ascética de si.

Com um Deus imanente, na afirmação de uma vontade, alegre, gaia, do mundo, havia um cultivo constante da alegria, em um "amor fati" do destino. O que chamavam de humildade no hassidismo não significava uma negação de si mesmo. As canções e danças, a música eram consideradas aproximações de Deus em detrimento da oração tradicional.

O iniciador do hassidismo, Israel Ben Eliezer, também conhecido por Baal Shem Tov²⁰, mesmo não deixando escritos acabou realizando uma revolução "social religiosa", influenciando intelectuais contemporâneos, sendo sua vida e obra trazidas pela memória dos que com ele conviveram.

²⁰ Elementos importantes e demarcadores do movimento hassidico, podem ser encontrados, no belo ensaio histórico-biográfico de GUINSBURG, J. *O Baal Shem Tov*. Ed. B'Nai B'Rith, São Paulo, 1971.

A partir de seu precursor, o hassidismo enfatiza o aspecto de auto-conhecimento que como nos lembra G. Scholen (1995:91) vem em detrimento do viés teosófico da mística.

As idéias hassídicas, modeladoras do pensamento de M. Buber saíram da Polônia, Lituânia, Ucrânia, para atingir toda Europa Oriental até a Palestina, com uma ênfase no sagrado cotidiano, abandonando aquele 'religioso', ou o místico das experiências da espontaneidade incondicional, pura desterritorialização sem continente, sendo que Buber (1991:43) vai afirmar embebido deste espírito hassídico, em seus *Fragmentos Autobiográficos*:

"(...) eu abandonei aquele "religioso" que não é nada mais que exceção, retirada, saída, êxtase; ou ele me abandonou. Eu não possuo nada além do cotidiano, do qual eu nunca sou retirado. O mistério não se abre mais, ele se subtraiu ou fixou domicílio aqui, onde tudo acontece como aconteceu. Eu não conheço mais nenhum além daquela e de cada hora mortal, de exigência e de responsabilidade. Longe de estar à altura dela, eu sei, porém, que sou solicitado pela exigência e posso responder à responsabilidade, e sei quem fala e quem exige resposta. Muito mais não sei. Se isto é religião, então ela é simplesmente tudo, o simples todo vivido na sua possibilidade do diálogo.

A aqui também há espaço para as mais altas formas."

No comentário de Buber sobre o seu deslocamento do êxtase espontâneísta, próprio ao humanismo romântico, percebemos o movimento

hassídico em muita proximidade com seu pensamento. A perspectiva do hassidismo antecipa o universo da obra "Eu e Tu". Vários autores indicam o hassidismo como uma reação aos tempos vazios de significado, opondo-o às doutrinações e ao racionalismo instrumental.

O hassidismo em sua tentativa de inscrição do sagrado aqui, reafirma o elemento do *cuidado* ativo no mundo já referido por Heráclito de Éfeso (fragmento 119), relatado por Aristóteles e rerepresentado por Martin Heidegger, um dos primeiros a propôr a desconstrução do humanismo da metafísica tradicional em várias de suas obras.

Na obra *Carta Sobre o Humanismo*. Heidegger (1967:86,87), nos relata que Heráclito teria dito algumas palavras a um grupo de *estranhos*, que desejavam visitá-lo. Esses visitantes ao aproximarem-se, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Então detiveram-se surpresos sobretudo porque Heráclito ainda os encorajou - a eles que hesitavam - fazendo-os entrar com as palavras: "*pois também aqui deuses estão presentes*", segundo Heidegger essa história fala por si mesma. Ainda assim, ressaltaremos alguns momentos.

O modo como o grupo de visitantes desconhecidos fica frustrado e desconcertado na curiosidade que os levara ao pensador, pois acreditam ter de encontrá-lo em circunstâncias que ao contrário do modo de viver cotidiano, fossem excepcionais, e por isso mesmo, emocionantes. Trazem a expectativa de descobrir coisas que, ao menos por um certo tempo, sirvam de assunto para uma conversa animada. Tem a esperança de surpreender, talvez o pensador justamente no momento em que, mergulhado em grandes reflexões, ele pensa.

Desejam "viver" esta situação, mas não de certo para serem atingidos pelo pensamento, mas sim, apenas, para poderem dizer que já viram e ouviram um pensador.

Ao contrário, os visitantes curiosos encontram Heráclito junto ao forno. Um lugar banal e muito comum. Todavia, é nele que se faz o pão. Mas Heráclito, não está ocupado em assar o pão, ele se está aquecendo, com o que ele demonstra, num lugar banal, toda a indigência de sua vida. E assinala oportunamente Heidegger, a visão de um pensador com frio oferece muito pouca coisa de interessante. Os curiosos perdem logo a vontade de entrar. Para que? Pois esse fato corriqueiro e nada excitante de alguém estar com frio e aquecer-se a um forno, qualquer um pode presenciar, quando quiser em casa. Para isso não é preciso visitar um pensador. Os visitantes se apressam em retirar-se. Heráclito lê em seus rostos a frustração. Sabe que, como em toda massa, a simples ausência de uma sensação esperada é suficiente para fazer voltar os que chegam. Por isso infunde-lhes coragem, convidando-os a entrar com as palavras: *'Também aqui os deuses estão presentes'*.

As palavras de Heráclito em perfeita sintonia com as práticas hassídicas²¹, põe em outra luz a morada e comportamento do pensador, embora não se saiba se os visitantes o entenderam. A frase de Heráclito foi por muito tempo mal compreendida, nos diz Heidegger, *'Ethos Anthropon daimon'*:

²¹ Para um estudo mais detido dos elementos do ideário hassídico em sua relação com o pensamento grego, ver ETTINGER, S. 'O movimento Hassídico - Realidades e Ideais'. in: *Aspectos do Hassidismo*. Ed. B'Nai B'Rith, São Paulo, 1971.

"a morada (ordinária) constitui para o homem a dimensão onde se essencializa o Deus (o extra-ordinário). Inscrevendo a dimensão do Daimon; "também aqui" ,no forno, no lugar banal, "também aqui", portanto, no âmbito, no *Ethos* (morada), do ordinário está presente a dimensão do sagrado.

Como no movimento hassídico do séc XVIII, às palavras de Heráclito de Éfeso no séc V a.c., chamam o *Daimon*, o Deus, compartilhando a noção de que o homem mora, enquanto homem na proximidade do Deus.

Nesse sentido a natureza e o corpo são valorizados nas orações, entendidos amplamente na música e danças hassídicas, que entrelaçaram-se com grande intimidade no pensamento de Buber, o que é indicado por N. Aquiles Von Zuben (1977:40) quando afirma:

"A intimidade de Buber com o hassidismo repousa sobre uma inefável relação de simpatia. Ela produziu um vínculo de autopatia, isto é, se Buber dilapidou as "histórias" (hassídicas) auxiliando-as a se manifestarem mais claramente, do mesmo modo a mensagem do hassidismo fecundou o pensamento de Buber. Talvez se pudesse falar de remodelagem mútua. O hassidismo foi seu farol convidativo, decisivo e provocador(...)"

De fato, mais de cinquenta anos de atividade que podemos chamar neo-hassídicas não tiveram forte ressonância somente no mundo judaico, a maioria dos teóricos, quando fala do hassidismo, provavelmente pensa em termos dos

conceitos que se tornaram familiares graças a M. Buber, porém os abusos proliferaram, sempre procurando definir, “dar fim” ao seu pensamento, circunscrevendo-o nos limites do existencialismo religioso que o autor renegou ostensivamente em seus escritos.

Sabendo-se diferentemente do existencialismo religioso e do humanismo romântico, estes profundamente libertários, expressivistas e grandemente domesticadores, o pensamento de “Eu e Tu” padece de suas incorporações em concepções de mundo e correntes de pensamento divergentes e até antagônicas sob vários aspectos nas ciências humanas.

A recepção da filosofia dialógica de M. Buber, proveniente de “Eu e Tu”, nas várias pedagogias e psicologias de matiz humanista romântico repercutiram em uma vasta produção teórica que aproximou pensamentos muitas vezes incompatíveis, acoplando muitas vezes, a obra fundamental de Buber em um ‘sapato demasiado apertado,’ o que foi produtor de alguns reducionismos e simplificações. O movimento hassídico, fonte primeira de constituição da filosofia de Buber demarca um outro campo de disputa, em que embora atravessado pelas forças da mística não submerge, nem sucumbe em suas seduições.

4.1 POST-SRIPTUM AO 'POS-SCRIPTUM DE EU e TU'.

Ao principiar a escrita desta dissertação, não havia previsto o presente capítulo. Com o correr do trabalho porém, tornou-se imprescindível referir o post-scriptum de Buber realizado há 40 anos da publicação da primeira edição de "Eu e Tu" em alemão.

As questões apontadas vem esclarecer algumas noções fundamentais da obra, entre elas a sua compreensão de Deus enquanto heterogênese, que se aproxima da definição Spinoziana de Deus, reapropriada por Deleuze e Guattari em suas elucubrações. Buber(1977:154) assim a apresenta:

"(...)Embora o conceito de "personalidade" seja, sem dúvida, incapaz de definir a essência de Deus, é possível e necessário, no entanto, dizer que ele é também uma pessoa. Se eu quisesse traduzir o que se deve entender com isso, excepcionalmente em uma linguagem filosófica, a de Spinoza, por exemplo, deveria dizer que, aos inúmeros atributos de Deus, não só dois como entende Spinoza, mas três nos são para nós, homens, conhecidos: "a espiritualidade, da qual tem origem o que chamamos espírito; a naturalidade que consiste no que chamamos natureza e, em terceiro lugar, o atributo da personalidade".

Este terceiro atributo, dirá ele, trará a marca da diferença, que nos singulariza para além dos dois outros atributos referidos por Spinoza, que na compreensão de Buber, compõem de forma geral todos os homens.

A grande ruptura que aproxima a noção de Deus em Spinoza e Buber, é a do abandono da perspectiva metafísica, o que é referido na terceira parte de "Eu e Tu" e reafirmado no pós-scriptum, em que não existem dualismos, que tentam ver uma dupla ordem de seres, a imanência versus a transcendência. Buber assim como Nietzsche, sabe que não se deprecia um universo para exaltar um outro, inventando um universo magnífico para melhor depreciar o primeiro, sabe que antes de tudo o dualismo Deus e o homem, assim como todos os dualismos querem denegrir, rebaixar, reduzir a nada.

Ao comentar a concepção do Tu eterno em Buber, desenvolvida com alguns acréscimos e esclarecimentos no pós-scriptum afirma Zuben (1977:63):

"A principal implicação da concepção Buberiana do Tu eterno é que não nos interessa saber nada sobre Deus (...).

E mais, não é Deus em si que interessa ao homem, mas é a relação entre ele e Deus que é profundamente significativa. Buber tenta exprimir a unidade que ele vê entre Deus, o homem e o mundo".

Um outro ponto grandemente desenvolvido no pós-scriptum diz respeito ao que o autor chama pré e supra limiares de mutualidade do modo de relação EU-TU, em que são questionados nossos hábitos de pensamento, que nos

levam a percepções da ordem do familiar e homogêneo, desprezando as formas sutis de troca e reciprocidade com o mundo que estão para além dos limites do "humano", como forças no mundo, na hora de lavar a louça, ir ao banheiro, com as pedras e animais nas horas mais anódicas. Neste sentido, falando das forças que nos atravessam produzindo novas composições refere Buber (1977:148): *"(...) lembro-me da estranha confissão de Nietzsche abordando o fenômeno da 'inspiração', aconselhando que se receba sem perguntar quem oferece. Certo, não se perguntará, mas nem por isso não se deixa de agradecer"*.

O que é tratado primordialmente no post-scriptum é a multipluralidade dos modos de relação EU-TU, que não aparece, somente como momento de ruptura das coordenadas de espaço e tempo, mas como em diferentes limiares e possibilidade na relação com o mundo.

No decorrer deste escrito são apresentados exemplos concretos, em especial com um terapeuta e um paciente e antes com o professor e aluno em que podemos observar no foco da prática as discussões desenvolvidas em "Eu e Tu".

São especialmente significativos no post-scriptum, para maiores esclarecimentos, e em muitos momentos no decorrer da obra "Eu e Tu," os substantivos e neologismos criados por Buber lançando-se contra os muros da linguagem, procurando referir o intangível, o estrangeiro na linguagem escrita. Considerando o acima referido, Buber (1977:145) instrumentaliza sua terminologia nos elementos e derivas referidas no capítulo anterior dizendo da separação:

"(...) entre aquilo que, de um lado, no que se refere ao espírito, já se manifestou no mundo e tornou-se perceptível aos nossos sentidos e, de outro lado, aquilo que ainda não se incorporou no mundo, mas que no entanto está pronto a se encarnar tornando-se presença para nós".

No último escrito de Buber em acréscimo à obra *Eu e Tu*, é retomada de forma cabal a inseparabilidade entre o mundo e o homem, através de intensas trocas, pois, não é em um pretenso "além" do mundo, como seria a ética dos "transmundanos" referida por F. Nietzsche, mas no amor à terra que o homem pode encontrar o sagrado, o 'Daimon'.

Um outro tema sinalizador nas notas do texto, é a compreensão da bíblia como mito de origem do homem e incessante proclamação das constituições e gênese da humanidade. Como a verdadeira história do mundo, aqui novamente podemos verificar o movimento de contraste, deslocamento e "estranhamento" com as concepções da religiosidade institucional.

Ainda sobre o tema referido no pos-scriptum com relação a temática bíblica, é interessante considerar que M. Buber e Franz Rosenweig realizaram uma empreitada bastante original, onde se revela o seu cuidado e respeito com o elemento diferencial dos textos e a sua diversidade de sentidos, traduziram a bíblia do hebraico para o alemão, procurando semelhantemente a tradução contemporânea do poeta Haroldo de Campos, do hebraico para o português, dos escritos do eclesiastes e do gênese, procurando revelar-lhes o sentido anterior ao messianismo hebraico e ao cristianismo.

No que tange a manter-se alheio a qualquer ímpeto do êxtase e desagregação, com identidades debilmente delimitadas, Buber (1977:149), permanece enfático, 40 anos após a publicação de sua obra principal afirmando:

"A estrutura clara e sólida da relação EU-TU, familiar a todo aquele que possui coragem para aí se engajar, não é de natureza mística. Para compreendê-la, devemos, às vezes, nos desligar de nossos hábitos de pensamentos, sem, no entanto, renunciar às normas originais que determinaram o modo próprio de o homem pensar aquilo que é atual".

EPÍLOGO

Meia-Noite

Edu Lobo - Chico Buarque

*Se a noite não tem fundo
O mar perde o valor
Opaco é o fim do mundo
Pra qualquer navegador
Que perde o oriente
E entra em espirais
E topa pela frente
Um contingente
Que ele já deixou pra trás
Os soluços dobram tão iguais
Seus rivais, seus irmãos
Seu navio carregado de ideais
Que foram escorrendo feito grãos
As estrelas que não voltam nunca mais
E um oceano pra lavar as mãos.*

À guisa de conclusão, é importante voltar às minhas inquietações como aluno e professor, na relação com o conhecimento e a educação, desencadeadoras desta pesquisa. É interessante considerar, após esta

investigação, como possíveis respostas a esses desassossegos, que a busca do conhecimento na sala de aula e fora dela aparece, na verdade, como um caminho descontínuo que nos conduz ao nosso céu interior, mas isto, como aponta Nietzsche, passa sempre pela voluptuosidade do nosso próprio inferno, pois são muitos os “riscos”, as “meias-noites da alma”, os “golpes frustrados”, mas que afirmam e *re-afirmam*, sobretudo, o *Tu* e a vida.

Rastrear, partindo dos impasses da prática pedagógica, os elementos da diferença, da estrangeiridade e do nomadismo em M. Buber, foi incursionar por onde a educação, em diálogo com o conhecimento, descobre o grande problema dos erros e das ilusões que constantemente nos habitam e que se colocam como verdades no horizonte epistemológico das histórias humanas.

Em termos da relação professor-aluno, é importante considerar, a partir dos elementos apontados, que o diálogo e as aporias do diálogo abrem o espaço novo das respostas que não foram preparadas. A elaboração do saber, para além do puro conhecimento da pedagogia “bancária”, da segurança que nossas verdades prontas nos oferecem, não se faz sem a diferença e sem as nomadizações.

Buber dirá: “*Ninguém ouve senão para responder*”, mas convém ressaltar, tanto na escola como na vida em geral, que toda a segurança do que é respondido é sempre precária, provisória e histórica.

* Procurando considerar em termos retrospectivos, o apresentado nesta dissertação, não seria uma inferência exagerada afirmar, a partir dos

movimentos investigados, que o pensamento da obra "Eu e Tu" não representa um conteúdo objetivo, pois para Buber não é possível obter um conhecimento que resolva definitivamente os problemas mais significativos da existência, concordando com a máxima de Nietzsche de que **a ferida da existência não tem cura.**

O conteúdo de seu pensamento, na obra, é transmitido numa linguagem imediata, nos conduzindo à diferença, ao que se desloca nomadizando e a dimensão da estrangeiridade, nos modos de relação com o mundo.

• A partir desta abordagem a educação e o conhecimento são apreendidos em suas várias perspectivas: transmissão de informações, encontro de diferenças, nomadismos do desejo, mergulho num plano micropolítico onde as forças-formas se engendram por conexões, buscando sem cessar a produção de outros territórios.

• A educação e os processos de conhecimento a partir das elucubrações de Nietzsche e Buber apresentam-se como uma relação de luta, uma expressão da pluralidade das forças que não buscam nenhuma verdade a priori.

Está indicado neste trabalho em seus vários movimentos a aposta em uma pedagogia da processualidade, em maquinações que escapam das binarizações imobilizantes e das oposições das formas bem definidas, enfatizando o que de fato importa: o modo como as transformações se operam.

Assim foi possível verificar no decorrer da investigação a existência de indícios, pistas, interlocuções, campos de disputa, mas não objetividades. Parece ser próprio ao estilo do autor, um movimento que consiste em sinalizar a certas derivas, dentro de sua filosofia dialógica, com situações que podem produzir afecções e evocar um reconhecimento no leitor que já experienciou, mas não reconheceu, certos movimentos sutis da vida.

Nas derivas de "Eu e Tu" há um chamado ao homem sossegado, instalado, àquele que tem uma vida, que se desenrola nos trilhos fixos e somente aparentemente estáveis do conhecimento objetivo, apresentando uma diversidade de lugares, sentidos, outros territórios existenciais, mais perigosos, de fato, mas também, de infinitas irrupções de singularidade.

No pensamento do autor, o sofrimento de nossa época se inscreve na homogeneização incondicional que mata o desigual. Um outro dado importante que permeia "Eu e Tu", é o desinteresse de Buber em perguntar se esta ou aquela visão de mundo é válida, mas antes interrogar-se na hora mais silenciosa de sua noite, se isso é uma necessidade e caminha para um cuidado com a vida, ou não.

Na obra, a verdade não é uma questão de encontrar soluções racionais a problemas, mas sim, de procurar compreender antes de tudo o ser que somos para nós.

No decorrer do livro, Buber nos fala de perigos e riscos nos movimentos que indica, pois não há garantias de itinerários na intensificação da experiência

de ruptura, e no modo como nos afeta. Embora os absolutos, os labirintos espalhados pelo mundo, na forma de muitas teorias e concepções de pensamento promovam, em alguns casos, em sentidos aparentemente opostos, o fanatismo como a encarnação da verdade ou a atitude de ceticismo.

O pensamento na obra 'Eu e Tu' olhando para seu golem de frente, para além de propor absolutos nos seus múltiplos labirintos, contenta-se em indicar possibilidades.

Talvez o maior valor do pensamento de M.Buber consista no fato de ele encarnar o verdadeiro espírito pedagógico do procurar *em si e nos outros*.

A obra "Eu e Tu" pode parecer até vazia para quem procura nela algo de válido para todos os tempos, mas torna-se fonte de realização para quem se dispõe a participar dos seus movimentos. Suas latências e ritmos despertam em nós as potências que animam o nosso íntimo mais recôndito, numa perspectiva do ocidente em declínio onde ruem, um a um, os lugares cujos alicerces já não podem sustar a mola das formas convencionais, sem movimento, que se multiplicam com todos os flagelos e misérias que conhecemos.

Por certo as propostas de Buber para a educação não são novas. O novo pode brotar do velho. Se uma educação da diferença, do nomadismo e da estrangeiridade for possível é porque hoje, no quadro atual, no seio de sua crise, os elementos de uma nova pedagogia estão se gestando e emergindo.

O desafio que propõe este trabalho é que sejamos inquietos, estrangeiros, olhando tanto para o passado quanto para o futuro, tentando visualizar o novo, o singular, perspectivando o velho, seja ele qual for e ainda que possua muitas máscaras. Nesse sentido o pensamento dialógico de Buber, como movimento de ruptura, ressurgido de sucessos e fracassos de experiências práticas, ainda apresenta-se como um paradigma válido para fundar as relações entre conhecimento e educação.

Desde que seja concebido como aporia e afirmação da vida!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, W. *O Romance Inglês*. Lisboa, Ullissea, s/d.
- ANDREOLA, B. A. 'O Processo do Conhecimento em Paulo Freire'. *Revista Educação e Realidade*, 18 (1):32-42, Porto Alegre, jan/jun.1993.
- ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo - Anti-semitismo Imperialismo e Totalitarismo*, São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- BAKHTIN, M. *Questões de Literatura e Estética. A teoria do Romance*. São Paulo, Hucitec/Unb, 1987.
- BARYLKO, J. *JUDIO El Ser en Crisis*, Buenos Aires, Editorial Planeta, Argentina S.A.I.C Col.Temas de Hoy. Ensayo, 1995.
- BAUDRILLARD, J. *A transferência do mal*, Campinas, Papirus, 1990.
- BODELAIRE, C. *Richard Wagner e 'Tannhauser' em Paris*. São Paulo, Imaginário/ Edusp, 1990.
- BORGES, J. L. 'Os Dois Reis e Os Dois Labirintos'. in: *O Aleph*, Porto Alegre: Editora Globo, 1972.
- BORGES, J.L. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé Editores, V.I,II,III, 1994.
- BUBER, M. *Eu e Tu*, Cortez e Moraes, São Paulo, 1977.

BUBER,M. *Yo e Tu*, Ed. Nueva Vision,Buenos Aires, 1969.

BUBER,M. *Histórias do Rabi*.Ed. Perspectiva , São Paulo, 1967. .

BUBER,M. *Encontro - Fragmentos Autobiográficos*. Ed.Vozes Petrópolis, 1991.

BUBER,M. 'O Hassidismo e o Homen do Ocidente 'in: *Aspectos do hassidismo* Ed.B'Nai B'Rith, São Paulo, 1971.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal,1988.

DELEUZE,G. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto-Portugal: RÉS-Editora Lda,s/d

DELEUZE, G. *Nietzsche*. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1985.

DELEUZE, G. 'Pensamento Nômade' In: MARTON, S. (org.) *Nietzsche Hoje -Colóquio de Cerisy*,São Paulo, Brasiliense, 1985.

DERRIDA, J. 'Jacques Derrida Analiza el futuro del libro'. in: Entrevista concedida a *LA MAGA*,Notícias de Cultura, Buenos Aires, 4 de setiembre de 1996.

ENCICLOPÉDIA JUDAICA, Ed. Tradição, Rio de Janeiro,1971.

ERIKSON, E. *juventude identidade e crise*,Rio de Janeiro, Zahar 1972.

ETTINGER, S. 'O movimento Hassidico - Realidades e Ideais'. in: *Aspectos do Hassidismo*. Ed.B'Nai B'Rith, São Paulo, 1971.

EIZIRIK, M. F. *A Aventura da Diferença ou Por Que a Diferença Incomoda Tanto? Algumas Implicações Pedagógicas*. Trabalho apresentado no seminário: "Refletir o Especial", org. pela SMED/PMPA, em 26/10/1995.

EIZIRIK, M. F. 'As Relações entre Saber e Poder nas Diversas Dimensões da Escola'. in: *Paixão de Aprender*, Porto Alegre, v.1, n.1, Dezembro de 1991.

EIZIRIK, M. F. *Escola Invisível - Jogos de Poder /Saber/ Verdade*. Porto Alegre, Editora da Universidade/ UFRGS, 1995.

FIGUEIREDO, L. C. M. *A Invenção do Psicológico: Quatro Séculos de Subjetivação*. 2.ed. São Paulo, Escuta, 1994.

FINK, E. *A Filosofia de Nietzsche*, Lisboa, Ed. Presença, 1988.

FREIRE, P. e SHOR, Ira. *Medo e Ousadia: O cotidiano do Professor*, 2ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

FREIRE, P. *Pedagogia da Esperança. Um reencontro a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1992.

GUINSBURG, J. *O Baal Shem Tov*. Ed.B'Nai B'Rith, São Paulo, 1971.

HENRY, M. *A Morte dos Deuses - Vida e Afetividade em Nietzsche*. Rio

de Janeiro: Jorge Zahar Editor,1985.

HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1967.

HERCENBERG, B. D. *O Exílio e o Poder de Israel e do Mundo - Ensaio Sobre a Crise dos Limites da Representação e do Poder*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

KRISTEVA, J. *Estrangeiros para nós mesmos*, Rio de Janeiro Rocco,1994.

LYOTARD, J. F. *Heidegger e os Judeus*, Petrópolis, Vozes 1994.

MARTON, S. 'Nietzsche: Consciência e Inconsciente' In: KNOLBLOCK.F.(org.)*O Inconsciente - Várias Leituras*. São Paulo: ed.Escuta,1991.

MARTON, S. *Nietzsche - A Transvalorização dos Valores* - São Paulo, Ed.Moderna, 1993.

MEYRINK, G. *O Golem*. Lisboa, Ed. Vega,s/d.

NIETZSCHE, F.W. *Assi Habló Zaratustra*. Madrid, Alianza Editorial, trad. introduccion e notas: Andrés Sanches Pascual. 1996.

NIETZSCHE, F.W. *Assim Falou Zaratustra - Um Livro Para Todos e Para Ninguém*.Rio de Janeiro:Civilização Brasileira,1981.

- NIETZSCHE, F. *Os Pensadores*. vol.2, São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- NIETZSCHE, F.W. *A Genealogia da Moral*. São Paulo: ed. Moraes, 1991.
- NIETZSCHE, F.W. *A Gaia Ciência*. Rio de Janeiro, Ediouro, s/d.
- NAFFAH NETO, A. 'Psicoterapia Genealógica: A vida Como valor Maior' - in: *Cadernos de Subjetividade* - Aula proferida no concurso para Professor Titular na PUC-SP, em 27/4/1994.
- PEREZ, L. 'Identidade judaica como sistema de representações' in *VERITAS*, Porto Alegre, 36 (134): 91-106 março, 1991.
- PINSK, M. *Lubavich - Alegria do Retorno*, Shalon, São Paulo, dez, 1974.
- RILKE, R. M. *Cartas a Um Jovem Poeta- A Canção de Morte do Porta Estandarte Critovão Rilke*, São Paulo: Ed.Globo, 1994.
- SCLIAR, M. 'Talmud é uma "pátria-portátil"' in *Folha de São Paulo*, 27 de set de 1992.
- SUFFRIN, H. P. *O "Zaratustra" de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- SHOLEM, G. *O Golem, Benjamin, Buber e outros Justos*. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1994.

VATTIMO, G. *As Aventuras da Diferença - O Que Significa Pensar Depois de Heidegger e Nietzsche*. Lisboa. Edições70. 1980.

VIEIRA, H. N.(org.) *Construindo a Imagem do Judeu*, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1994.

VON ZUBEN, N.A. 'La relation chez Martin Buber'. Tese de doutoramento em Filosofia. Institut Supérieur de Philosophie, Université Catholique de Louvan, 1969.