

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

MILENA SCABELLO SANTOS

**O INTER-HUMANO COMO FUNDAMENTO DA *COMMUNITAS COMMUNITATUM*
NA FILOSOFIA DIALÓGICA DE MARTIN BUBER**

VITÓRIA

2025

MILENA SCABELLO SANTOS

**O INTER-HUMANO COMO FUNDAMENTO DA *COMMUNITAS COMMUNITATUM*
NA FILOSOFIA DIALÓGICA DE MARTIN BUBER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira.

VITÓRIA

2025

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

S237i Santos, Milena Scabello, 1986-
O inter-humano como fundamento da *communitas
communitatum* na filosofia dialógica de Martin Buber / Milena
Scabello Santos. - 2025.
100 f.

Orientador: Marcelo Martins Barreira.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Diálogo. 2. Hassidismo. 3. Organização social. I. Barreira,
Marcelo Martins. II. Universidade Federal do Espírito Santo.
Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
Centro de Ciências Humanas e Naturais
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM FILOSOFIA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DO CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO – ATA Nº 134 – 18/12/2025

Ao décimo oitavo dia de dezembro de dois mil e vinte e cinco, às dezesseis horas, em sessão pública e remota, conforme Portaria Normativa nº 09 da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação/UFES de 04 de agosto de 2025, reuniu-se a Banca Examinadora de Defesa de Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Espírito Santo, composta pelos seguintes membros: o Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira – UFES (Orientador e Presidente da Sessão), a Profa. Dra. Maria Cristina Longo Dias – UFES (Examinadora Interna), e a Profa. Dra. Maria Betânia do Nascimento Santiago – UFPE (Examinadora Externa), a fim de avaliar o trabalho de Milena Scabello Santos, intitulado “O INTER-HUMANO COMO FUNDAMENTO DA COMMUNITASCOMMUNITATUM NA FILOSOFIA DIALÓGICA DE MARTIN BUBER”. Todos os membros participaram de forma remota. O presidente da sessão deu início aos trabalhos explicando os procedimentos que seriam adotados e solicitou à mestranda que fizesse uma explanação de seu trabalho. Findada a apresentação, o presidente passou a palavra aos examinadores, que procederam à arguição da mestranda. Ao final, a Comissão, em sessão reservada, deliberou pela **APROVAÇÃO** da referida dissertação nos termos do Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e o presidente da sessão alertou que a aprovada somente terá direito ao título de Mestre após entrega da versão final de sua dissertação. Encerrada a sessão, eu, Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira, Presidente da Comissão Examinadora, lavrei a presente ata que vai assinada digitalmente por mim e pelos demais componentes da Comissão.

Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira (UFES)
Orientador e Presidente da Sessão



Documento assinado digitalmente
MARCELO MARTINS BARREIRA
Data: 18/12/2025 18:12:06-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Maria Cristina Longo Dias (UFES)
Examinadora Interna

Profa. Dra. Maria Betânia do Nascimento Santiago (UFPE)
Examinadora Externa



Documento assinado digitalmente
MARIA BETANIA DO NASCIMENTO SANTIAGO
Data: 19/12/2025 11:03:40-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por MARIA CRISTINA LONGO CARDOSO DIAS - SIAPE 1914001 Departamento de Filosofia - DF/CCHN Em 19/12/2025 às 12:10

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link: <https://api-lepisma.prod.uk.s.ufes.br/arquivos-assinados/1261752?tipoArquivo=O>

Aos que permanecem abertos ao diálogo e à presença, mesmo quando o tempo parece ausente de escuta.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu orientador Marcelo, pela orientação ativa, escuta generosa e pelas palavras valiosas que contribuíram para que se tornasse possível a realização desta pesquisa. Sua presença e confiança foram fundamentais para o amadurecimento intelectual e humano que este trabalho representa.

Agradeço também às professoras Maria Betania e Maria Cristina, que compuseram a banca de qualificação e defesa, pelas leituras cuidadosas, críticas construtivas e sugestões que enriqueceram a reflexão aqui desenvolvida.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro que possibilitou a dedicação exclusiva à pesquisa e ao aprofundamento das questões filosóficas que a sustentam.

Aos meus amigos Nívea, Wesley e Ian, que acompanharam este processo, pela presença, pela escuta e pelas palavras de incentivo que tantas vezes reacenderam o ânimo.

Ao Artur, pela compreensão, apoio e carinho nos momentos mais desafiadores desta jornada.

Por fim, agradeço à vida — pelos encontros, pelas pausas e pelas travessias que me ensinaram que o pensar também é um modo de estar com o outro e de se abrir ao mistério que habita o *entre*.

Talvez a melancolia das palavras de louvor com que começa um dos grandes poemas hebraicos deste século também valha para Buber:

Aschre há-sorim welo jiqzoru

“Bendito seja aquele que semeia mas não colhe.”

(Scholem, 1994)

RESUMO

A presente dissertação explora a noção de *inter-humano* como princípio ético e ontológico fundamental na filosofia dialógica de Martin Buber, articulando essa categoria à proposta de uma *communitas communitatum*. Seguindo uma abordagem hermenêutica e de análise conceitual das obras *Eu e Tu*, *Sobre Comunidade*, *O Socialismo Utópico* e *Do Diálogo e do Dialógico*, o trabalho examina a influência do hassidismo no desenvolvimento do pensamento buberiano, demonstrando como esse movimento místico forneceu as bases espirituais e éticas para a elaboração buberiana da relação Eu-Tu e da crítica à sociedade moderna, tecnocrática e instrumentalizada. Os resultados mostram que o inter-humano constitui a base ontológica e ética sólida para a superação de formas de organização social centralizadoras, integrando espiritualidade, diálogo e crítica social em um cenário existencial de transformação. A distinção entre as relações Eu-Tu e Eu-Isso mostrou-se decisiva para compreender os obstáculos éticos da modernidade, apontando que a predominância de relações objetificadas conduz ao caminho da fragmentação e ao isolamento, enquanto a relação de valor Eu-Tu funda uma ética de responsabilidade e reconhecimento. A imagem simbólica da *communitas communitatum* é a síntese desses elementos, quando propõe um modelo social descentralizado e fundamentado no diálogo, na escuta e na responsabilidade inter-humana, cuja atualização foi ilustrada pelo estudo das ecovilas brasileiras. Desse modo, conclui-se que a filosofia dialógica de Martin Buber oferece uma alternativa existencial e ética para uma *re-humanização* das relações e para a reconstrução comunitária diante dos desafios da modernidade.

Palavras-chave: Filosofia dialógica; inter-humano; Martin Buber; comunidade; ética relacional; hassidismo.

ABSTRACT

This dissertation explores the notion of the inter-human as a fundamental ethical and ontological principle in Martin Buber's dialogical philosophy, linking this category to the proposal of a *communitas communitatum*. Following a hermeneutical approach and a conceptual analysis of the works *I and Thou*, *On Community*, *Utopian Socialism*, and *Between Man and Man*, the research examines the influence of Hasidism on the development of Buber's thought, demonstrating how this mystical movement provided the spiritual and ethical foundations for his conception of the I-Thou relation and for his critique of technocratic and instrumentalized modern society. The results show that the inter-human constitutes a solid ontological and ethical basis for overcoming centralized forms of social organization, integrating spirituality, dialogue, and social critique within an existential framework of transformation. The distinction between I-Thou and I-It relations proved decisive for understanding the ethical obstacles of modernity, revealing that the predominance of objectified relations leads to fragmentation and isolation, whereas the I-Thou relation grounds an ethics of responsibility and recognition. The symbolic image of the *communitas communitatum* synthesizes these elements by proposing a decentralized social model based on dialogue, listening, and inter-human responsibility, whose contemporary relevance was illustrated through the study of Brazilian ecovillages. Thus, it is concluded that Martin Buber's dialogical philosophy offers an existential and ethical alternative for the rehumanization of relationships and for the communal reconstruction in the face of modern challenges.

Keywords: Dialogical philosophy; inter-human; Martin Buber; Community; relational ethics; Hasidism.

SUMÁRIO

Introdução	11
1 A HERANÇA HASSÍDICA COMO FUNDAMENTO ESPIRITUAL E ÉTICO DA FILOSOFIA DE MARTIN BUBER	18
1.1 As origens e a história do hassidismo.....	19
1.1.1 O contexto social e religioso da época.....	21
1.1.2 A expansão e a consolidação do movimento.....	22
1.2 A incorporação do hassidismo por Martin Buber: entre espiritualidade e prática social.....	25
1.3 A leitura de Buber sobre o hassidismo à luz da perspectiva de Gershom Scholem.....	30
2 A ESTRUTURA FILOSÓFICA DA RELAÇÃO PARA A CONSTRUÇÃO DA COMMUNITAS COMMUNITATUM	34
2.1 O diálogo como ponto de partida.....	34
2.1.1 Os conceitos-chave da filosofia do diálogo de Buber: definição de Eu-Tu e Eu-Isso.....	37
2.1.2 A atitude dual do ser humano: o que significa uma postura Eu-Tu ou Eu-Isso.....	44
2.1.3 A “falsa alternativa” de se ser indivíduo numa sociedade.....	47
2.1.4 A diferença entre sentimentos subjetivos e o encontro relacional autêntico.....	52
2.1.5 A vontade divina e o encontro com o Eterno.....	53
2.2 Entre o sagrado e o inter-humano: presença, alteridade e relação.....	58
2.2.1 O <i>entre</i> como fundamento da <i>communitas communitatum</i>	61
3 DA UTOPIA À PRÁTICA: A COMMUNITAS COMMUNITATUM E SUA RELEVÂNCIA PARA A ORGANIZAÇÃO SOCIAL CONTEMPORÂNEA	65
3.1 A comunidade e a sociedade: distinções entre Estado e sistema comunitário.....	66
3.2 Gustav Landauer e a construção do pensamento comunitário.....	72
3.3 Por uma reorganização orgânica da vida comum: a indicação do caminho.....	78
3.4 As implicações práticas: da descentralização à construção de redes comunitárias éticas.....	82

3.5 Sobre a nova comunidade de comunidades: o local onde o Eu e o outro se transformam em um Nós.....	84
3.6 As ecovilas brasileiras como germes de uma <i>communitas communitatum</i> contemporânea..	88
CONCLUSÃO.....	93
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	98

INTRODUÇÃO

O ponto de partida para compreender o pensamento de Buber está na sua interlocução com o hassidismo¹, tradição que lhe ofereceu um modelo de espiritualidade vivida na relação. Mais do que um movimento histórico específico, o hassidismo representou para Buber a possibilidade de repensar a experiência religiosa como uma presença divina que se revela no encontro humano. Propôs uma forma de espiritualidade que rompe com a rigidez institucionalizada da religião, centrando-se na possibilidade de uma experiência direta e afetiva com o divino. Tal espiritualidade valoriza a presença de Deus no cotidiano, a dimensão comunitária da fé e o cumprimento dos preceitos como expressão de vínculo vivencial, e não apenas normativo. Essa orientação relacional contribuiu para a superação de uma religiosidade centrada exclusivamente no culto e na norma, integrando fé e existência concreta. Ao deslocar o foco do sagrado para o âmbito da reciprocidade interpessoal, o hassidismo forneceu a Buber não apenas imagens e temas, mas uma gramática teológica que fundamenta sua concepção do inter-humano. É nesse horizonte que a relação Eu-Tu ganha densidade ética e espiritual, constituindo-se como o lugar onde Deus pode ser nomeado. Assim, a herança hassídica na obra buberiana não se limita a uma influência histórica, mas configura o solo de onde brota sua crítica social e sua proposta de comunidade. Reconhecida essa base, cabe agora delimitar o problema investigativo que orienta a presente dissertação.

Martin Buber se destacou, no século XX, pela formulação da relação Eu-Tu, compreendendo-a como a base da existência humana. Sua principal contribuição filosófica foi o desenvolvimento de uma filosofia do diálogo, que enfatiza a importância da reciprocidade nas relações interpessoais. Ao discutir a plenitude do ser, ele argumenta que as relações de reciprocidade podem atingir um nível elevado de generosidade, e isso o levou a questionar se essa experiência seria viável em uma sociedade que não estivesse fundamentada na comunidade.

Sociedade e comunidade são conceitos distintos, segundo Buber. A sociedade, diferentemente da comunidade, é formada por diferentes grupos e instituições, sendo regulados por normas e convenções que organizam a vida coletiva, mas sem força para reunir aqueles que permanecem separados (BUBER, 2007, p. 197–198). Nesse sentido, Buber entende a sociedade

¹ O termo *hassidismo* também pode ser grafado como *chassidismo*, em razão das diferentes convenções de transliteração do hebraico (*hasidut*). Ambas as formas são corretas e amplamente utilizadas, variando conforme a tradição linguística adotada. Optamos aqui por *hassidismo* por questões de uniformidade textual e alinhamento com fontes de referências principais desta pesquisa.

como um agrupamento de indivíduos conectados apenas por interesses, funções e hábitos comuns, mas sem uma relação autêntica entre si. Federico Filauri observa que, para Buber, a sociedade “seria formada por meio de interações indiretas, das quais derivam papéis mais impessoais, valores formais ou artificiais e menor compartilhamento” (2024, p. 41, tradução nossa), caracterizando o que Buber chama de relação Eu-Isso. Como resultado, a sociedade pode desenvolver certa unidade, mas não tem força para impô-la ou garantir uma conexão entre os sujeitos (BUBER, 2007, p. 193).

Em contraste, a comunidade, na compreensão de Buber, é definida por relações pessoais, nas quais os indivíduos realmente se encontram de maneira imediata, ou seja, de forma plena, estabelecendo o que Buber chama de relação Eu-Tu. Segundo Filauri, a comunidade “seria composta por interações imediatas e pessoais, sobre as quais se baseiam os papéis, valores e crenças vividos de maneira orgânica e comunitária” (2024, p. 41, tradução nossa).

Embora não defenda a destruição da sociedade, mas sim sua *humanização*, Buber tece críticas contundentes a ela. Ele não especifica diretamente a que tipo de sociedade se refere, mencionando apenas a “sociedade moderna”. Buber concentra sua crítica, sobretudo, na sociedade tecnocrática e econômica que, por interesses e conveniências, dificulta conexões humanas autênticas. Para ele, esse modelo reduz os indivíduos a funções e papéis, tornando as relações superficiais e mecânicas.

Para Buber, o vínculo com o outro, portanto, não pode ser filtrado por categorias pré-estabelecidas, mas vivido em singularidade, como encontro direto e irrepetível. Esse princípio converge com o hassidismo, que privilegia a experiência pessoal do sagrado em detrimento da mera formulação teórica.

Ao desenvolver seu conceito de inter-humano, Buber apresenta uma compreensão profunda das relações humanas, enfatizando sua dimensão existencial. Para ele, as relações não se limitam a interações superficiais, mas envolvem um verdadeiro confronto entre os indivíduos, no qual cada um se coloca plenamente diante do outro. Esse encontro não se restringe a uma experiência psicológica trivial, mas constitui uma forma de coexistência autêntica, na qual os envolvidos se reconhecem mutuamente. Dessa relação surge uma

comunicação que vai além da linguagem verbal, configurando-se como uma comunicação existencial², na qual cada pessoa se afirma como ser no ato de reconhecer a existência do outro.

Segundo Buber, a dualidade nas relações humanas é uma característica inerente à existência. O ser humano necessita tanto estabelecer vínculos significativos quanto lidar com o mundo de maneira instrumental para suprir suas necessidades. Dessa forma, o ato de se relacionar assume uma natureza dual, refletindo a duplicidade do próprio mundo. Para expressar essa distinção fundamental, Buber formulou as palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso: enquanto a relação Eu-Tu representa o encontro autêntico e recíproco entre os seres, a relação Eu-Isso corresponde a um vínculo mediado pela utilidade, no qual o outro é percebido como objeto de uso ou meio para um fim.

Ao aplicar esses conceitos à sua reflexão social e política, Buber propõe um modelo de comunidade fundamentado na relação dialógica e na vivência do sagrado. Para ele, a essência dessa nova comunidade reside na experiência do encontro autêntico, no qual o outro é reconhecido como um Tu, em sua individualidade e singularidade. Nessa perspectiva, a comunidade não se estrutura a partir de hierarquias rígidas ou relações autoritárias, mas se constrói sobre princípios de respeito mútuo, solidariedade e justiça, possibilitando um espaço de convivência verdadeiramente humano.

A sociedade contemporânea se vê marcada por um profundo processo de fragmentação das relações humanas, consequência de estruturas econômicas e políticas que transformam o próximo em recurso útil. Essa lógica que transforma o outro num meio para se chegar a uma finalidade, que Buber associaria à relação Eu-Isso, baseia-se em formas de dominação e exclusão, comprometendo a experiência da alteridade e agravando crises sociais que se manifestam na indiferença, na violência e na mercantilização da vida. Trata-se daquilo que podemos chamar de lógica da instrumentalização, uma dinâmica relacional em que o outro é reduzido a objeto de uso, valorado apenas por sua função ou produtividade. Essa redução impede a percepção do outro como presença viva e singular, rompendo a possibilidade de um vínculo autêntico. Nesse cenário, a filosofia dialógica de Martin Buber se apresenta como uma via pertinente de reumanização, pois propõe que o sentido da existência nasce do encontro Eu-

² A “comunicação existencial” se refere à compreensão de uma experiência de comunicação não dialética direta e autêntica entre indivíduos, sem a necessidade de uma síntese resultante de contradições, como ocorre no pensamento dialético tradicional. Em vez de um processo de tese, antítese e síntese, típico da dialética hegeliana, a perspectiva buberiana enfatiza que o encontro imediato e vivo entre o Eu e o Tu não é mediado por estruturas racionais ou progressões conceituais.

Tu e da responsabilidade que dele decorre. É justamente a partir dessa urgência que se delinea o problema central desta pesquisa, voltada à reconstrução do inter-humano como fundamento de uma alternativa comunitária.

O desafio que se coloca é compreender de que modo a cosmovisão hassídica conforma o pensamento político-social de Buber. E, desde essa cosmovisão, mais especificamente, interessa averiguar como a categoria inter-humano pode sustentar a ideia de *communitas communitatum*³ enquanto alternativa aos modelos societários centralizados. Esta questão se articula à crítica buberiana tanto ao liberalismo burguês quanto às formas estatistas de socialismo, revelando a necessidade de uma via que preserve autonomia pessoal e solidariedade coletiva. A pesquisa, portanto, parte da hipótese de que o inter-humano, enraizado no hassidismo, fundamenta uma comunidade de comunidades (*communitas communitatum*) capaz de reconciliar singularidade e pertença.

Três interrogações guiam a análise: (i) de que maneira o hassidismo influencia a formação da filosofia dialógica de Buber e de sua crítica social? (ii) em que medida a distinção Eu-Tu/Eu-Isso ilumina os impasses éticos da modernidade? (iii) como a ideia de *communitas communitatum* pode ser traduzida em práticas comunitárias concretas no contexto atual? Essas questões se desdobram mutuamente, articulando referência histórica, exame conceitual e viabilidade prática. Respondê-las é condição para avaliar a pertinência contemporânea da proposta buberiana.

O objetivo geral consiste em demonstrar que o inter-humano, tal como delineado por Buber, constitui fundamento ontológico e ético para a *communitas communitatum*. Para tanto, são estabelecidos três objetivos específicos.

Como primeiro objetivo específico, busca-se definir o que é hassidismo para, em seguida, explorar sua influência na construção de sua filosofia dialógica e em sua visão comunitária. Esta pesquisa analisará as conexões entre os princípios hassídicos — como a valorização do encontro, a ideia de presença e a transcendência da vida cotidiana — e a filosofia dialógica de Buber, demonstrando como essa tradição mística moldou sua concepção da existência relacional.

³ A expressão *communitas communitatum* aparece em Martin Buber apenas de maneira pontual, sobretudo em seus escritos políticos, não se configurando como um conceito técnico nem sistematizado em sua obra. Seu alcance reside menos numa definição formal e mais na força simbólica com que evoca um ideal de convivência comunitária pautado na relação Eu-Tu, na descentralização e na responsabilidade partilhada entre comunidades singulares.

Essa análise é relevante porque a relação entre o misticismo judaico e a filosofia social de Buber é um aspecto fundamental para compreender sua proposta de comunidade baseada no encontro genuíno e na relação Eu-Tu. Ao destacar essa influência, a pesquisa contribuirá para um entendimento mais aprofundado da fundamentação teórica de Buber, evidenciando como elementos espirituais e filosóficos se entrelaçam em sua concepção de vida comunitária e ética relacional.

O segundo objetivo específico visa detalhar a dualidade Eu-Tu e Eu-Isso na filosofia de Buber, aprofundando a compreensão da forma como o ser humano se relaciona com o mundo e com os outros, bem como as implicações éticas dessa distinção para a construção de uma comunidade autêntica. A relação Eu-Tu representa um encontro genuíno, no qual o outro é reconhecido em sua totalidade, enquanto a relação Eu-Isso se refere a um vínculo instrumental, no qual o outro é tratado como objeto. Essa diferença é central para a filosofia dialógica de Buber, pois a comunidade verdadeira só pode emergir quando os indivíduos se relacionam a partir da abertura e da presença mútua, características do Eu-Tu. Dessa forma, este objetivo se justifica ao estabelecer a base teórica que sustenta a noção de comunidade proposta, enfatizando que a autenticidade do vínculo interpessoal é condição para uma organização social que não se reduza à instrumentalização das relações, mas que favoreça um sentido mais profundo de pertencimento e responsabilidade mútua.

Por fim, o terceiro objetivo específico consiste em interpretar a imagem da *communitas communitatum* como uma formulação simbólica, derivada da filosofia dialógica de Buber, que pode oferecer uma alternativa às formas de alienação e instrumentalização das relações humanas na modernidade. Trata-se de compreender como essa imagem, ainda que não estruturada como um conceito sistemático por Buber, expressa um horizonte comunitário pautado na interconexão genuína entre indivíduos e grupos. Em um contexto marcado pela predominância de relações frias e baseadas no interesse, que muitas vezes reduzem os seres humanos a trocas objetificantes, a *communitas communitatum* é evocada como possibilidade de *reumanização* das relações. A justificativa para essa análise reside na necessidade de situar a filosofia buberiana diante dos desafios contemporâneos, explorando seu potencial para inspirar formas de convivência baseadas no reconhecimento, na escuta e na reciprocidade — fundamentos de comunidades mais autênticas e solidárias.

Esta pesquisa utiliza uma abordagem qualitativa, com orientação hermenêutica, voltada para uma análise textual de caráter crítico e interpretativo. O conjunto principal de obras inclui

Eu e Tu (1979), *Sobre Comunidade* (1987), *O Socialismo Utópico* (2007) e *Do Diálogo e do Dialógico* (2014). A leitura dessas fontes está integrada a uma revisão bibliográfica secundária já consolidada, permitindo relacionar a interpretação filosófica com o contexto histórico. Esse método assegura precisão na leitura dos textos e respeito às intenções do autor.

A formação do pensamento buberiano não se dá de modo isolado, apesar de Buber não ter explicitado de maneira clara as influências filosóficas que moldaram sua obra, o que gerou discussões entre estudiosos sobre sua metodologia e referências. Tanto Newton Aquiles Von Zuben quanto Gershom Scholem destacam esse aspecto em suas análises, embora com abordagens distintas. Zuben, na introdução do livro *Eu e Tu* de Buber (1979, p. XXIII), observa que, apesar da ausência de referências claras em seus textos, seria interessante situar o pensamento de Buber dentro do contexto histórico e filosófico no qual se desenvolveu, considerando as influências que ele recebeu e o ambiente intelectual de sua época. Por outro lado, Scholem adota uma postura mais crítica, argumentando que Buber, apesar de possuir um conhecimento da literatura hassídica, não adotava a postura de um erudito. Segundo Scholem, Buber frequentemente omitia material relevante, como o elemento mágico e o caráter social da sociedade hassídica, e selecionava citações que correspondiam à sua própria interpretação, não ao interesse por um estudo histórico rigoroso (1994, p. 12).

Esse comportamento de Buber reflete um aspecto característico de sua filosofia: um interesse pela dimensão espiritual e existencial, muitas vezes à custa da historicidade e do contexto acadêmico. Contudo, a crítica de Scholem e a observação de Zuben nos levam a questionar até que ponto a ausência de uma abordagem acadêmica por parte de Buber compromete a compreensão mais abrangente de sua filosofia, especialmente quando o inter-humano e a comunidade são discutidos.

Nesse sentido, a análise aqui proposta considera essas tensões, sem perder de vista que o eixo central da dissertação é a categoria do inter-humano como fundamento ético-político da *communitas communitatum*.

Cabe aqui destacar que, ao longo desta pesquisa, foram mantidas as grafias originais das citações extraídas de textos publicados antes da implementação do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no ano de 2016. Essa escolha visa preservar a fidelidade às fontes utilizadas, garantindo que os trechos citados reflitam com precisão as palavras dos autores. Dessa forma, eventuais divergências ortográficas em relação às normas atuais não devem ser interpretadas como erros ou inconsistências.

Embora o inter-humano seja frequentemente mencionado na literatura sobre Buber, sua função como eixo orientador da *communitas communitatum* ainda não recebe atenção proporcional à sua relevância. Grande parte dos intérpretes se concentra na polaridade Eu-Tu/Eu-Isso, deixando em segundo plano a dimensão política dessa ontologia relacional. Ao articular experiência mística, ética do diálogo e imaginação comunitária, o presente trabalho propõe uma aproximação que integra espiritualidade e proposta social, sem recorrer a soluções centradas no Estado. Com isso, pretende-se ampliar a compreensão do pensamento buberiano e oferecer contribuições para o debate sobre formas alternativas de organização social pautadas na reciprocidade.

Ainda que a expressão *communitas communitatum* carregue um certo peso conceitual, ela não constitui, em Buber, um conceito técnico nem sistematicamente desenvolvido. Seu uso tem caráter mais evocativo do que definidor. A formulação funciona como uma imagem que expressa o ideal de uma convivência comunitária descentralizada, baseada em relações inter-humanas verdadeiras e comprometidas com a escuta e a responsabilidade. Nesse sentido, trata-se de uma denominação simbólica que aponta para um horizonte ético e espiritual, mais do que para um modelo institucional bem definido. Para orientar o leitor, descreve-se brevemente, a seguir, a estrutura da dissertação.

A dissertação se organiza em três capítulos, além desta introdução e da conclusão. O Capítulo 1 examina o hassidismo como fundamento espiritual e ético da formação do pensamento buberiano, dialogando com a leitura de Gershom Scholem e explicitando a incorporação dessa tradição por Buber. O Capítulo 2 aprofunda sua filosofia dialógica, detalhando as palavras-princípio, sua visão do sagrado e a noção de inter-humano. Por fim, o Capítulo 3 transpõe essas bases para o campo sociopolítico, desenvolvendo a crítica de Buber ao Estado moderno e interpretando *communitas communitatum* como uma imagem simbólica de organização comunitária alternativa, fundada na reciprocidade e na descentralização.

Dando início ao percurso histórico-religioso necessário à presente análise, retomamos o hassidismo não apenas como um fenômeno espiritual de sua época, mas como uma matriz que forneceu categorias e experiências fundamentais para o modo como Buber articula a relação entre ética, transcendência e comunidade. A partir do modo como esse movimento concebe a presença divina no vínculo entre pessoas, torna-se possível compreender o caminho filosófico que conduz Buber à noção de inter-humano como núcleo de sua proposta dialógica. A análise dessas raízes também mostrará algumas tensões entre idealizações e críticas históricas que

cercam a leitura que ele faz do movimento, preparando o diálogo com a interpretação de Gershom Scholem. O Capítulo 1, assim, inicia o exame das principais influências que sustentam a filosofia do diálogo. Sigamos, portanto, às origens desse movimento que, mesmo nascido em um contexto específico, oferece luzes para a contínua busca humana por comunidade.

1 A HERANÇA HASSÍDICA COMO FUNDAMENTO ESPIRITUAL E ÉTICO NA FILOSOFIA DE MARTIN BUBER

O hassidismo constitui um movimento religioso judaico que emergiu como resposta às transformações espirituais e sociais vividas pelas comunidades da Europa Oriental. Com surgimento no século XVIII, sua ênfase recai sobre a piedade devocional, a experiência mística e a busca por uma relação íntima com o divino, elementos que se consolidaram sob a liderança carismática de Rabi Israel Baal Schem Tov, também conhecido como o Bescht. Falar da herança hassídica é essencial para compreender os fundamentos espirituais e éticos da filosofia de Martin Buber, que não se desenvolveu à margem da tradição religiosa, mas emergiu de dentro dela, em constante diálogo com sua experiência de fé e mística judaica.

O termo *hasid* deriva da palavra hebraica *hesed*, que significa “amor benevolente” ou “graça” (FRIEDMAN, 1956, p. 16), refletindo a devoção intensa e a busca por uma conexão íntima com o divino. O movimento hassídico, também chamado de hassidismo beschtiano, emergiu em um contexto de crise social e religiosa no judaísmo da época, caracterizado pela rigidez do rabinismo tradicional e pelas perseguições sofridas pelas comunidades judaicas. Baal Schem Tov, nascido na Podólia por volta de 1700, se tornou conhecido como um líder carismático e taumaturgo (ETTINGER, 1971, p. 11), atraindo seguidores por sua capacidade de curar e por suas experiências místicas, como a visão do Messias, que reforçou a esperança messiânica entre seus seguidores.

A rápida expansão do hassidismo pode ser atribuída à sua capacidade de oferecer uma resposta espiritual às tensões e sofrimentos vividos pelos judeus da Europa Oriental. Em contraste com a religiosidade predominante da época, caracterizada por estruturas normativas rígidas e pelo privilégio do estudo como forma exclusiva de conexão com o sagrado, o hassidismo propôs uma espiritualidade centrada na emoção, na simplicidade e na experiência

imediate de Deus. Essa abordagem, aliada à figura carismática do *tzadik*⁴, permitiu que o movimento se difundisse rapidamente, especialmente entre as camadas mais humildes da população judaica.

Assim, o hassidismo não apenas revitalizou a espiritualidade judaica no século XVIII, mas também estabeleceu uma nova forma de vivência religiosa, centrada na experiência mística, na devoção pessoal e na figura do *tzadik*, que se tornou um mediador entre o divino e a comunidade. Sua origem e expansão refletem tanto as necessidades espirituais da época quanto a capacidade de adaptação do movimento aos desafios sociais e religiosos.

Compreender esse processo histórico não apenas nos oferece o pano de fundo espiritual de Buber, mas também revela como seu pensamento social-político será sustentado por uma visão ética da existência enraizada na religiosidade vivida.

Ao explorar as características centrais do hassidismo, como a ênfase na experiência mística e o papel do *tzadik*, é possível compreender como esse movimento não apenas transformou a espiritualidade judaica, mas também estabeleceu as bases para uma nova forma de comunidade religiosa.

1.1 As origens e a história do hassidismo

O hassidismo surgiu no século XVIII na Europa Oriental, tendo como fundador Rabi Israel ben Eliezer (1700–1760), mais conhecido como Baal Schem Tov, o “Mestre do Bom Nome”⁵. Nascido na Podólia, uma província localizada no sudeste polonês, o Besht⁶ logo se tornou uma figura carismática. Por pregar uma espiritualidade baseada na alegria, na devoção emocional e na conexão direta com Deus, em contraste com o rigor intelectual e legalista do judaísmo rabínico tradicional, foi exaltado com grande devoção por romper com o mero eruditismo que era característico do judaísmo na época. Sua mensagem atraiu seguidores que

⁴ O termo *tzadik* (singular de *tzadikim*), do hebraico, significa “justo” ou “reto” e se refere a uma figura central no hassidismo. O *tzadik* é visto como um líder espiritual carismático, provido de uma conexão especial com o divino, que atua como intermediário entre Deus e a comunidade. Ele não apenas orienta seus seguidores em questões religiosas e espirituais, mas também o consideram como um canal de bênçãos e graça divina. A devoção ao *tzadik* e a crença em seu papel mediador são elementos fundamentais da estrutura comunitária e religiosa do movimento hassídico.

⁵ Ou, também, “alguém com boa reputação”.

⁶ Abreviação de “Baal Schem Tov”.

buscavam uma relação íntima e mais acessível com o divino, especialmente entre as camadas mais humildes da população judaica.

Gershom Scholem⁷, em seu livro *Las Grandes Tendencias de la Mistica Judía* (1996), afirma que a figura do Baal Schem Tov — que combinou práticas cabalísticas, misticismo e uma abordagem popular do judaísmo —, é central para compreender o surgimento e a disseminação do movimento hassídico. O Bescht, descrito como um santo e místico, imprimiu sua personalidade ao movimento, atraindo muitos judeus russos e poloneses para o hassidismo. Sua influência foi tão marcante que, até meados do século XIX, grande parte dos judeus dessas regiões foi envolvida na dinâmica do movimento, embora ele nunca tenha se consolidado fora dos países eslavos e da Rússia. A consciência dos perigos do messianismo extremo, como visto no sabatianismo⁸, influenciou a abordagem do Baal Schem Tov e seus seguidores ao misticismo. Eles buscaram equilibrar a espiritualidade com uma prática religiosa mais acessível, evitando os excessos que haviam caracterizado movimentos messiânicos anteriores. Essa postura contribuiu para a estabilidade e a popularidade do hassidismo. Assim, o hassidismo, sob a liderança do Baal Schem, se consolidou como um movimento que unia misticismo e práticas religiosas cotidianas, criando uma forma de judaísmo que valorizava a experiência espiritual individual e a conexão comunitária. Sua influência é evidente tanto em sua vida quanto nos contos e lendas que surgiram após sua morte, os quais desempenharam um papel importante na socialização e na transmissão de valores religiosos. A figura do Baal Schem Tov e as bases que ele estabeleceu para o hassidismo são fundamentais para compreender não apenas as origens

⁷ Gershom Scholem (1897–1982) foi um historiador e filósofo judeu-alemão, radicado em Jerusalém, amplamente reconhecido como o fundador do estudo acadêmico moderno da Cabala e do misticismo judaico; foi o primeiro professor de misticismo judaico na Universidade Hebraica de Jerusalém e sua obra remodelou a compreensão dos movimentos místicos, messiânicos e hassídicos no judaísmo. Em relação a Martin Buber, Scholem pertenceu ao mesmo círculo intelectual judaico de língua alemã e manteve com ele uma relação de admiração crítica: valorizava o papel de Buber na redescoberta moderna do hassidismo, mas criticava severamente o caráter literário e existencial de suas releituras, acusando-o de idealizar o hassidismo ao custo de sua complexidade histórica, teológica e haláchica (diz respeito àquilo que pertence à *Halachá*, ou seja, ao conjunto de leis e normas religiosas do judaísmo).

⁸ De acordo com Rachel Elior em seu artigo *As Origens do Chassidismo* (2013), o sabatianismo foi um movimento messiânico judaico fundado por Sabbatai Zevi (1626–1676) no final do século XVII. Sabbatai Zevi, proclamado como o Messias por seus seguidores, difundiu a ideia de que uma nova era messiânica estava prestes a começar, e iria trazer redenção para o povo judeu na Ucrânia durante a revolta de Chmielnizki (1648–1649), quando muitos judeus, desesperados por esperança, aderiram às suas promessas. O sabatianismo era caracterizado por uma dualidade: externamente, seus seguidores mantinham práticas judaicas tradicionais, mas internamente, acreditavam em uma nova Torá messiânica e em ideias que questionavam a validade das leis religiosas tradicionais. Após a conversão forçada de Sabbatai Zevi ao islamismo em 1666, o movimento se fragmentou, mas continuou a influenciar certos círculos místico e messiânicos dentro do judaísmo, incluindo alguns grupos que mais tarde se tornariam parte do movimento hassídico.

do movimento, mas também como ele se desenvolveu e se difundiu, influenciando gerações posteriores.

1.1.1 O contexto social e religioso da época

A Europa Oriental do século XVIII, especialmente a Ucrânia e a comunidade polaco-lituana, foi marcada por um contexto social e religioso turbulento, caracterizado por violência, perseguição e instabilidade econômica. Como descreve Rachel Elijor, “a revolta ucraniana que devastou a comunidade judaica na segunda metade do século XVII” (2013, p. 19), criou um ambiente de caos e desespero. Esse cenário de adversidade foi o pano de fundo para o surgimento do hassidismo, que buscava oferecer respostas às crises enfrentadas pela comunidade judaica.

A revolta liderada por Bohdan Khmelnytsky (1648-1668) foi acompanhada por massacres de comunidades judaicas, incursões de tártaros muçulmanos e invasões turcas, que agravaram a devastação. Além disso, a “Grande Guerra do Norte” (1700-1721) e as guerras internas polonesas geraram um colapso econômico e uma desordem social generalizada. Essa instabilidade resultou em um cenário de profunda crise, tanto material quanto espiritual, para a comunidade judaica, que se viu diante de uma realidade de perseguições e incertezas.

Nesse contexto de caos, a comunidade judaica buscou respostas espirituais para lidar com a tragédia. O movimento sabatiano, liderado por Sabbatai Zevi, prometia uma era messiânica de redenção, mas foi rejeitado pela liderança rabínica tradicional, que o via como uma heresia. Paralelamente, a Igreja Católica, ameaçada pelo protestantismo, intensificou as perseguições antisemitas, incluindo a conversão forçada de judeus e a abdução de crianças judias. Esses fatores contribuíram para uma crise espiritual profunda, que exigia novas formas de interpretação e conexão com o divino.

Diante dessas adversidades, o hassidismo emergiu como uma resposta espiritual inovadora. Ele propôs uma visão mística que enfatizava a presença divina em todos os aspectos da vida e a possibilidade de conexão direta com Deus através da devoção e da contemplação. Essa abordagem contrastava com a liderança rabínica tradicional, que era vista como distante e elitista, oferecendo uma nova forma de engajamento espiritual que ressoava profundamente com as necessidades da comunidade judaica da época.

Assim, o hassidismo não apenas ofereceu uma nova perspectiva espiritual, mas também criou uma divisão na comunidade judaica entre os seguidores do movimento e os opositores tradicionais, os chamados *mitnagedim* (ELIOR, 2013, p. 19). Essa divisão refletia as tensões entre diferentes visões de como lidar com a crise espiritual e social da época, marcando o início de uma transformação significativa na vida religiosa e comunitária dos judeus na Europa Oriental.

O hassidismo buscou popularizar os ensinamentos da Cabalá, que até então eram exclusivos de uma elite de estudiosos, adaptando-os para que pudessem ser compreendidos e vividos por pessoas comuns. Nesse sentido, o movimento se destacou por reinterpretar conceitos cabalísticos de maneira a torná-los aplicáveis à vida cotidiana, abrindo o campo do misticismo judaico às massas. Como observa Scholem, “o hassidismo, em termos gerais, representa uma tentativa de tornar acessível às massas o mundo da Cabalá por meio de uma certa transformação ou reinterpretação, e nisso teve um sucesso extraordinário durante algum tempo” (1996, p. 266, tradução nossa). Essa democratização do conhecimento místico constituiu um dos pilares fundamentais para a rápida expansão do hassidismo.

Sendo assim, o movimento hassídico não pode ser visto apenas como um fenômeno religioso, mas como um movimento que forneceu a Buber elementos decisivos para pensar uma nova forma de vida comunitária, fundamentada na abertura ao outro e na presença do divino em cada relação.

1.1.2 A expansão e consolidação do movimento

A expansão e consolidação do hassidismo ocorreram rapidamente, especialmente sob a liderança de Rabi Dov-Ber de Mezritch, sucessor do Baal Schem Tov, conhecido como o Grande *Maggid*⁹. O movimento se difundiu por extensas áreas, incluindo Polônia, Ucrânia, Lituânia e Galícia, transformando profundamente a vida dos judeus dessa localidade. Emergindo como uma reação ao rabinismo tradicional, o hassidismo propôs uma espiritualidade mais acessível e vivencial. Maurice Friedman observa que, ao “reagir contra a tendência do Rabinismo tradicional em direção ao legalismo rigoroso e ao intelectualismo árido, o Baal

⁹ O grande pregador.

Schem e seus seguidores exaltavam a simplicidade e a devoção acima do mero estudo” (1956, p. 17, tradução nossa). Essa orientação espiritual mais sensível e emocional encontrou ressonância entre comunidades marcadas por perseguições e privações. Com isso, o hassidismo não apenas apresentou uma nova forma de religiosidade, mas também revitalizou a vida comunitária judaica, atraindo muitos seguidores. Entre os fatores que explicam sua rápida difusão, destaca-se o carisma dos líderes hassídicos, os *tzadikim*.

Um dos pilares do sucesso do hassidismo foi a figura do *tzadik*, o líder espiritual do movimento, reconhecido como um santo místico, alguém dotado de uma conexão íntima com Deus e capaz de orientar seus seguidores em sua jornada espiritual. Na descrição de Scholem em *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941), esses líderes formavam uma “galáxia de santos-místicos”, cada qual com forte individualidade e carisma próprio. Essa presença marcante é enfatizada também por Friedman, para quem “a força do hassidismo residia no *tzadik*, e a incrível expansão do movimento nos primeiros cinquenta anos de sua existência é uma homenagem ao verdadeiro carisma espiritual de seus líderes [...]” (1956, p. 19, tradução nossa). A personalidade carismática dos *tzadikim* foi essencial para atrair e fidelizar os adeptos, pois esses líderes ofereciam não apenas direção religiosa, mas também um senso de proximidade com o divino, algo profundamente desejado por muitos judeus em meio às dificuldades do período. Dessa forma, o *tzadik* assumia não só o papel de guia espiritual, mas também de símbolo de esperança para sua comunidade. Além do carisma de seus líderes, o hassidismo também se destacou por valorizar a vida comunitária e a alegria como expressões autênticas da fé.

Com o movimento veio uma mensagem de esperança e redenção que contrastava com o clima de turbulência e perseguição enfrentado pelos judeus no século XVIII. O hassidismo enfatizava que a presença de Deus poderia ser experimentada no “aqui e agora”, e não apenas em um futuro messiânico distante. Essa ideia de redenção imediata e alegria na vida cotidiana foi reconfortante para muitas comunidades judaicas. Como afirma Friedman:

O hassidismo preservou o fervor messiânico do povo, mas direcionou esse fervor do futuro para o amor a Deus e ao homem no momento presente. Ele ensinou que o momento presente é em si mesmo o momento de redenção que leva à consumação final. (1956, p. 19, tradução nossa)

Ao direcionar o fervor messiânico para o presente, o hassidismo ofereceu uma forma de espiritualidade que era ao mesmo tempo acessível e transformadora, permitindo que os judeus encontrassem significado e consolo em meio às dificuldades. Dessa forma, o movimento não apenas fortaleceu a fé individual, mas também reforçou os laços comunitários, criando um senso de união e propósito coletivo. No entanto, a rápida expansão e consolidação também trouxeram desafios que, com o tempo, impactaram sua natureza.

Segundo Friedman (1956), nos primeiros cinquenta anos de sua existência, o hassidismo se espalhou de forma significativa, graças ao carisma espiritual de seus líderes e à vida comunitária vibrante que promoviam. No entanto, essa mesma dependência dos *tzadikim* acabou se tornando uma “fraqueza”. Com o tempo, a figura do *tzadik* começou a se degenerar em alguns casos, com líderes que buscavam poder e luxo, em vez de orientação espiritual. A ascensão das dinastias hereditárias de *tzadikim* e a exploração da crença do povo levaram a uma certa degeneração do movimento, com o fervor religioso sendo substituído por superstição e obscurantismo em algumas comunidades. Friedman observa que

Infelizmente, a força do movimento hassídico também era sua fraqueza. A dependência dos *hassidim* em relação ao *tzadik* deixou o caminho aberto para a busca de poder, o que acabou tendendo a produzir uma degeneração do *tzadik* como um tipo espiritual e a consequente degeneração do movimento. (1956, p. 19, tradução nossa)

Apesar dos desafios enfrentados ao longo de sua história, o hassidismo deixou um legado duradouro no judaísmo. Sua ênfase na *devoção pessoal*, na *alegria na adoração* e na *importância da comunidade* continuou a ressoar entre os judeus, mesmo após o movimento ter passado por transformações e dificuldades. A expansão e consolidação do movimento foram impulsionadas por uma combinação de carisma espiritual, acessibilidade e uma mensagem de esperança.

Assim, essa análise das origens e da história do hassidismo nos permite compreender melhor como o movimento se desenvolveu e como suas ideias podem ser relacionadas ao conceito de inter-humano na perspectiva dialógica de Buber. Essa perspectiva espiritual que valoriza o encontro e a responsabilidade se torna, em Buber, a base de uma concepção política relacional, na qual a ética do inter-humano emerge como princípio estruturante para uma nova forma de comunidade.

1.2 A incorporação do hassidismo por Buber: entre espiritualidade e prática social

Falar da incorporação do hassidismo na obra de Buber é, em última análise, falar dos alicerces espirituais que sustentam sua proposta política. A ética do encontro, que fundamenta sua concepção de inter-humano, é herdeira direta da espiritualidade relacional que ele encontrou no hassidismo.

Martin Buber teve contato com o hassidismo desde a infância, influenciado, em parte, por seu avô. Esse movimento, que Zuben descreve como possuidor de uma “grande riqueza mística e espiritual” (1979, p. XXXII), propõe uma vivência religiosa baseada na santificação da existência terrena e na busca de uma relação íntima com o divino. Para os *hassidim*¹⁰, qualquer ato de criação, realização, interação ou relacionamento, independentemente de sua natureza, tem o potencial de se tornar sagrado, uma vez que a presença de Deus permeia todas as esferas da vida. Essa visão encontrou profunda ressonância no pensamento de Buber, que identificou no hassidismo um modelo autêntico de espiritualidade relacional. Em sua filosofia dialógica, a experiência do sagrado não se dá por meio de uma transcendência isolada, mas no próprio encontro com o outro, princípio fundamental para sua concepção do inter-humano e da ideia da *communitas communitatum*.

A experiência de Buber com o hassidismo não apenas moldou seu pensamento filosófico, mas também influenciou sua maneira de escrever e interpretar a realidade. No hassidismo em sua interpretação¹¹, a união com Deus santifica todas as ações humanas, incluindo as relações interpessoais, proporcionando um caráter sagrado. Essa perspectiva sugere que o divino faz *morada* em todas as coisas, sejam elas animadas ou inanimadas, e se manifesta em cada ação do mundo. No entanto, essa presença divina não deve ser compreendida de forma panteísta — onde tudo seria parte de Deus —, mas sim panenteísta¹², conforme a doutrina hassídica, que “significa e afirma a realidade do mundo como mundo-em-Deus”

¹⁰ *Hassidim* — plural da palavra hebraica *hassid*, como eram chamados os seguidores do movimento hassídico. Significa “piedoso” ou “devoto”.

¹¹ A expressão “sua interpretação” se refere à leitura que Buber faz do hassidismo, conforme apontado por Gershom Scholem. Este autor critica Buber por selecionar e reinterpretar elementos da tradição hassídica, enfatizando seu caráter espiritual e existencial, em detrimento de uma abordagem histórica e crítica, *O Golem, Benjamin, Buber e outros justos: Judaica I*, 1994, p. 12–13.

¹² O panenteísmo é uma visão filosófica e teológica que concebe Deus como simultaneamente imanente e transcendente, ou seja, presente em todas as coisas, mas também além delas. Diferentemente do panteísmo, que identifica Deus com o universo, o panenteísmo sustenta que o universo existe em Deus, sem, no entanto, esgotar sua totalidade.

(ZUBEN, 1979, p. XXXVI). Essa visão ressoa profundamente no pensamento buberiano, pois reforça sua concepção de que a relação autêntica não se restringe ao humano, mas se estende à totalidade do ser, revelando a sacralidade presente no encontro com o outro e no dinamismo da existência.

A *morada* nesse contexto significa que tudo o que existe carrega em si a possibilidade de uma relação com o divino, pois não há uma separação essencial entre a vida no mundo e a vida santificada. Viver em união com Deus implica que não há distinção entre o mundano e o sagrado, fazendo da existência um sacramento, onde cada relação pode conduzir ao encontro com o Tu-eterno, isto é, Deus. Dessa forma, a busca por Deus não se dá como um movimento externo, mas como um reconhecimento de sua presença imanente em todas as coisas, e para além delas. Buber expressa essa ideia ao afirmar que, na relação com Deus, exclusividade e inclusividade se fundem:

Na relação com Deus, a exclusividade absoluta e a inclusividade absoluta se identificam. Aquele que entra na relação absoluta não se preocupa com nada mais isolado, nem com coisas ou entes, nem com a terra ou com o céu, pois tudo está incluído na relação. Entrar na relação pura não significa prescindir de tudo, mas sim ver tudo no Tu; não é renunciar ao mundo mas sim proporcionar-lhes fundamentação [...] não compreender nada fora de Deus mas apreender tudo nele, isso é a relação perfeita. (BUBER, 1979, p. 91–92)

Essa perspectiva ressoa diretamente com a concepção buberiana da experiência religiosa, na qual a sacralidade não se encontra afastada da realidade cotidiana, mas se manifesta no próprio ato do encontro e na autenticidade das relações.

Dado que toda relação humana pode potencialmente levar a uma conexão com Deus, e que a experiência no mundo é inerentemente santificada, Buber elimina qualquer possibilidade de uma cisão entre o terreno e o divino. Essa visão é decisiva para compreender por que, em Buber, religião e política não são esferas separadas, mas dimensões interdependentes de uma mesma experiência ética da existência.

Assim, Buber convida a romper com a ilusão dessa separação entre o sagrado e o profano, enfatizando que a presença do sagrado se manifesta no próprio encontro humano. Nesse sentido,

[...] não é necessário o despojar-se do mundo sensível como um mundo de aparência [...] Só deve ser quebrado o encanto da separação [...] Nada do que algum dia foi inventado e imaginado em matéria de prescrições, de preparação, de prática ou meditação, tem algo a ver com o fato originariamente simples do encontro. (BUBER, 1979, p. 89–90).

Essa perspectiva, fundamental no pensamento buberiano, encontra sua expressão maior no hassidismo, segundo a interpretação de Buber, por ser uma tradição que valoriza a imanência do divino e a santidade das relações interpessoais. Assim, ao resgatar essa herança espiritual, Buber não apenas reafirma o papel da comunhão entre os indivíduos, mas a coloca como fundamento ético e existencial de sua filosofia.

Toda relação e ação possuem o potencial de serem sagradas, uma vez que o divino se faz presente em todas as interações humanas. No entanto, para que essa sacralidade se manifeste plenamente, é necessário que a pessoa *veja*, ou seja, que reconheça e perceba a presença do sagrado no momento do encontro. Nesse sentido, determinadas formas de relação criam um espaço propício para essa revelação, pois estruturam a experiência do encontro de maneira a favorecer a percepção do divino. Assim, a qualidade da relação não apenas possibilita, mas intensifica a experiência do sagrado, reforçando o papel essencial da disposição humana para o reconhecimento dessa presença.

A influência do hassidismo no pensamento buberiano sugere que a religião se manifesta essencialmente como uma ética, orientando a forma como o indivíduo se relaciona com o mundo e com o outro. Ao afirmar que “o mundo não é um jogo divino; ele é um destino divino” (BUBER, 1979, p. 96), Buber enfatiza a santificação da vida mundana como expressão da vontade de Deus, deslocando o foco da espiritualidade para a esfera concreta das relações. É justamente essa sacralização da vida ordinária que permitirá a Buber pensar uma política do cotidiano, onde a prática social é inseparável de uma espiritualidade encarnada nas relações.

Nesse contexto, quando um indivíduo se engaja em uma relação pura, ou seja, uma relação Eu-Tu eterno, ocorre o fenômeno da “Revelação”. Esse evento transforma a pessoa ao lhe conferir uma certeza interior sobre o que deve ser feito, uma convicção que não remete a um futuro transcendente, mas se traduz em ação no mundo presente. Como Buber destaca, “não se trata do sentido de uma ‘outra vida’, mas de nossa vida, não de um ‘além’, mas deste nosso mundo, e ele quer que nós o coloquemos à prova, nesta vida, neste mundo” (1979, p. 127). Essa perspectiva reforça a centralidade da experiência vivida e da responsabilidade ética como

expressão autêntica da espiritualidade buberiana, apontando para a inseparabilidade entre fé e prática.

Esse *sentido* não conduz à busca por Deus como um objetivo distante, mas é vivenciado na ação concreta no mundo. É nas relações inter-humanas¹³ e no agir cotidiano que se encontra a possibilidade de conexão com o divino, culminando em uma relação com Deus. Dessa forma, o chamado divino não se manifesta como um conhecimento abstrato, mas como um impulso à ação, transformando aquele que o recebe. Buber explica:

A revelação, no entanto, não é derramada sobre o mundo através de seu destinatário, como se o fosse através de um funil; ela chega a ele, ela o toma em sua totalidade, em todo o seu modo de ser e se amalgama a ele. Também o homem, que é a “boca”, é exatamente a boca e não um porta-voz, não é um instrumento, mas um órgão que soa segundo suas próprias leis e soar é transformar. (1979, p. 135)

Ser a “boca” de Deus, segundo Buber, não significa ocupar uma função meramente instrumental ou repetir de forma passiva uma mensagem exterior. Trata-se, antes, de acolher a palavra divina de modo integral e único, se tornando o lugar onde ela se encarna e adquire forma no mundo. A boca, enquanto metáfora, expressa a capacidade humana de ressoar a palavra segundo suas próprias leis, em consonância com sua singularidade e contexto. Isso implica que a revelação não se dá de maneira automática ou indiferenciada, mas envolve o ser humano por inteiro — corpo, espírito, decisão e ação. Nesse sentido, a responsabilidade assume uma dimensão essencial: ela não é imposta de fora, como um dever prescrito, mas emerge da própria relação com o Tu eterno. É na escuta atenta e na resposta livre ao chamado que a palavra se realiza. Responder, portanto, não é apenas agir, mas assumir o compromisso ético de fazer do instante presente um espaço de fidelidade à relação vivida. Assim, a boca e a responsabilidade se entrelaçam como expressões do vínculo entre o humano e o divino, revelando que toda ação, quando originada na relação autêntica, pode se tornar uma manifestação da presença sagrada no mundo.

Disso podemos compreender que a revelação, tal como concebida por Buber, não atravessa o ser humano como por “um funil”, de maneira mecânica e impessoal. Ao contrário, ela o envolve de forma integral, alcançando sua interioridade e moldando sua existência em profundidade. O ser humano, ao se tornar a boca de Deus, não atua como mero transmissor

¹³ Termo derivado da expressão “inter-humano”.

passivo da palavra divina; ele é chamado a acolher essa palavra como própria, incorporando-a em seus gestos, escolhas e ações no mundo. Ser essa boca implica, portanto, uma responsabilidade intransferível, que se realiza na concretude de cada situação vivida, na escuta atenta e na resposta fiel ao que lhe é demandado. Buber expressa essa ideia ao afirmar que “com a minha escolha, decisão e ação — fazer ou não-fazer, intervir ou preservar — eu respondo à palavra, ainda que insuficientemente, mas com legitimidade; eu respondo pela minha hora” (2014, p. 114). Assim, a revelação não se dá fora da existência, mas justamente nela, exigindo uma resposta singular e comprometida em cada instante vivido.

Nesse sentido, toda ação humana se torna um espaço de resposta à palavra que se dirige ao sujeito, e é justamente essa resposta que confere sentido à sua existência. O chamado divino, portanto, não é um comando externo, mas um apelo que exige do ser humano presença, escuta e engajamento concreto com a realidade. A responsabilidade, nesse horizonte, deve ser compreendida como uma resposta ao chamado do Tu eterno. Não se trata de um dever imposto externamente ou de uma regra moral universal, mas de uma exigência que nasce da própria relação com Deus, tal como ela se revela na experiência do encontro. Quando o ser humano se vê diante dessa presença absoluta, é convocado a responder de maneira singular, com escuta, presença e fidelidade. Essa resposta não é abstrata ou futura, mas concreta e situada: ela se realiza na ação, na escolha e no comprometimento com o instante vivido. Ao dizer “eu respondo pela minha hora” (BUBER, 2014, p. 114), Buber expressa que essa escuta e essa resposta, quando assumidas com autenticidade, transformam a existência em espaço de manifestação do divino. Assim, a responsabilidade não é apenas consequência da relação com Deus, mas o próprio modo de viver essa relação no mundo.

Para Buber, essa responsabilidade implica prestar contas àquele que convoca à ação. Responder a esse chamado não é apenas um dever moral, mas a própria expressão da fidelidade à relação de fé. A fé autêntica ocorre quando a presença e a percepção do outro transcendem as palavras em seu sentido lógico — isto é, quando a relação com o outro e com o divino não se limita à linguagem racional nem ao uso conceitual das palavras, mas se realiza como experiência viva, marcada pela presença e pelo encontro verdadeiro. Nesse instante, se estabelece a verdadeira relação com o divino, em que o ser humano é chamado a realizar o propósito sagrado no mundo — isto é, ser a “boca”.

A verdadeira responsabilidade, segundo Buber, se manifesta quando se responde sinceramente ao chamado da palavra, que não é dita, mas ouvida. Essa compreensão de

responsabilidade revela o núcleo político da experiência religiosa em Buber: trata-se de uma convocação ao agir ético no mundo, onde a fé não se isola da vida pública, mas a atravessa. Essa formulação expressa a espiritualidade vivida que atravessa o pensamento buberiano. A palavra que *não é dita, mas ouvida* não se refere a uma orientação religiosa ou a uma regra previamente estabelecida, mas a um chamado silencioso que surge da própria relação com o Tu eterno. Trata-se de um apelo que não se impõe como uma ordem externa, mas que aparece na escuta atenta, no vínculo, na disponibilidade para acolher o outro com presença e verdade. Nessa escuta, a pessoa não recebe uma instrução pronta, mas é convocada a interpretar e a responder com autenticidade, de acordo com a situação concreta em que se encontra. Por isso, a responsabilidade não se reduz ao cumprimento de normas, mas consiste em traduzir, com inteireza de ser, a palavra recebida em ação vivida. Nesse movimento, ética e espiritualidade se unem, pois é no modo como se responde — com liberdade, fidelidade e compromisso — que a relação com o divino se realiza no mundo.

1.3 A leitura de Buber sobre o hassidismo à luz da perspectiva de Gershom Scholem

Antes da interpretação de Martin Buber, o hassidismo permanecia praticamente ausente do campo acadêmico da religião, apesar de seu impacto expressivo no judaísmo da Europa Oriental. Para os judeus ocidentais influenciados pelo Iluminismo, esse movimento era frequentemente percebido como uma manifestação obscurantista, ligada a tradições consideradas ultrapassadas e incompatíveis com os ideais modernos. Scholem observa que, “antes de Buber haver se incumbido de apresentar e interpretar o hassidismo aos leitores ocidentais, este movimento era praticamente desconhecido do estudo científico da religião [...]” (1994, p. 9), e essa invisibilidade no âmbito acadêmico refletia não apenas um desconhecimento, mas também um viés que relegava o hassidismo a um plano secundário. Ao trazer o movimento ao debate intelectual, Buber buscou resgatar sua riqueza espiritual e social, dando-lhe nova visibilidade na reflexão religiosa moderna. Essa revalorização representa uma mudança significativa na forma como o hassidismo passou a ser interpretado e estudado.

Nesse contexto, torna-se relevante introduzir a perspectiva de Gershom Scholem, que atua como um interlocutor crítico não apenas da interpretação de Buber sobre o hassidismo, mas também da forma como essa leitura foi recebida no campo acadêmico. Sua análise oferece

pontos importantes para compreender tanto as contribuições quanto os limites da abordagem buberiana. Embora reconheça o papel de Buber na divulgação do hassidismo, Scholem destaca que essa divulgação se deu por meio de uma leitura idealizada, que privilegiou aspectos espirituais em detrimento de uma análise histórica mais rigorosa. Essa crítica amplia a compreensão sobre o impacto da obra de Buber, ao mostrar que sua contribuição foi, ao mesmo tempo, fundamental e limitada.

Como antecipado, a perspectiva adotada por Scholem expressa um embate metodológico fundamental: ao passo que Buber privilegia a dimensão existencial e espiritual do hassidismo, Scholem insiste na importância de uma leitura histórica rigorosa e contextualizada. Esse contraste revela não apenas uma diferença de foco, mas também propósitos intelectuais. Para ele, Buber não adotava os critérios de uma análise acadêmica convencional, uma vez que não escreve “[...] como um erudito que fornece referências exatas para sustentar suas afirmações. Ele combina fatos e citações, adequando-os à sua finalidade, que consiste em apresentar o hassidismo como um fenômeno espiritual e não histórico” (SCHOLEM, 1994, p. 12). A tensão entre essas abordagens revela não apenas uma divergência metodológica, mas também diferentes compreensões sobre o papel da tradição religiosa na experiência contemporânea.

Essa divergência não se limitava à metodologia, mas expressava concepções distintas sobre o papel da tradição na identidade judaica. Além disso, esse contraste se estendia ao sionismo: Buber defendia um sionismo cultural e espiritual, voltado para a renovação ética da comunidade judaica, enquanto Scholem adotava uma visão mais pragmática, preocupada com a reconstrução histórica da identidade judaica (SCHOLEM, 1994, p. 135).

Scholem critica a apresentação do hassidismo feita por Buber, argumentando que ela era idealizada e distante da realidade histórica. Para ele, Buber omite aspectos fundamentais, como o contexto social e político do movimento, além de minimizar elementos como a influência da Cabalá e o caráter mágico presente na tradição hassídica. Como aponta Scholem (1994, p. 14), na última fase de sua obra, Buber já não enfatizava a identidade essencial entre Cabalá e hassidismo, se afastando de sua abordagem inicial e introduzindo uma visão seletiva da tradição. Essa escolha, segundo Scholem, reduzia o hassidismo a um ideal filosófico e subjetivo, desconectado de sua historicidade no sentido da tradição judaica documentada e vivida coletivamente. No entanto, essa crítica levanta um ponto a ser considerado: ao valorizar a dimensão espiritual do hassidismo, Buber pode estar propondo uma outra forma de

historicidade — não centrada apenas na memória interna da comunidade judaica, mas voltada às relações inter-humanas que atravessam fronteiras culturais e religiosas.

Ainda que Scholem permanecesse um crítico severo da abordagem de Buber, o diálogo entre os dois foi intelectualmente produtivo, fomentando debates fundamentais sobre o misticismo e a modernidade judaica. Como ele resume, os méritos da apresentação de Buber “são, de fato, muito grandes” (SCHOLEM, 1994, p. 34), e sua influência sobre a compreensão moderna do hassidismo é inegável. No entanto, Scholem argumenta que “a mensagem espiritual que ele registrou nestas obras está muito presa a presunções que não têm raízes nos textos, mas derivam da própria filosofia do anarquismo religioso e do existencialismo” (SCHOLEM, 1994, p. 34). Assim, a disputa entre os dois também contribuiu para ampliar o horizonte dos estudos sobre a espiritualidade judaica.

Para Scholem, a escolha seletiva que Buber fez dos textos hassídicos comprometia a compreensão do fenômeno, reduzindo-o a um ideal filosófico e espiritual, sem a devida consideração de seus aspectos sociais e históricos. Ele enfatiza que “Buber é um anarquista religioso e seu ensinamento é um anarquismo religioso” (SCHOLEM, 1994, p. 31–32), e que essa perspectiva se distancia da tradição judaica, que sempre manteve um compromisso concreto com a lei e a prática religiosa. Essa crítica se fundamenta no receio de que, ao privilegiar uma espiritualidade desligada da estrutura normativa e histórica do judaísmo, Buber estivesse esvaziando os elementos que garantem a continuidade identitária e a coesão comunitária do povo judeu. Para Scholem, essa dissociação entre espiritualidade e tradição enfraquece a herança judaica, tornando-a vulnerável a leituras subjetivas que, embora universalistas, perdem o vínculo com sua base textual, ritual e histórica.

Essa divergência remete a uma diferença fundamental entre os dois autores quanto ao sentido da história e da tradição. Scholem defende uma abordagem historiográfica voltada para a reconstrução fiel da trajetória da comunidade judaica, com base de fontes, práticas e estruturas sociais próprias. Já Buber, ao destacar a dimensão espiritual do hassidismo, propõe uma concepção mais ampla de historicidade, centrada na possibilidade de relação ética e presença do divino no *entre* — mesmo nas interações com pessoas não judias. Nesse sentido, embora Scholem valorize o âmbito social e histórico da tradição, sua leitura permanece ancorada em um horizonte comunitário particular, enquanto Buber busca uma abertura para um horizonte inter-humano mais universal.

A crítica de Scholem revela, assim, um dilema central nos estudos do judaísmo: até que ponto a tradição pode ser reinterpretada sem perder suas bases históricas? Essa questão ganha contornos mais complexos ao se considerar que o ideal espiritual proposto por Buber não nega o valor social e histórico, mas os desloca de sua posição de preservação interna da identidade judaica para um compromisso ético mais amplo. Fundamentalmente, o embate entre os dois pensadores explicita diferentes compreensões sobre o papel da espiritualidade, da história e da alteridade na renovação do sentido da tradição.

A análise das divergências entre Scholem e Buber revela uma tensão rica entre duas formas de se relacionar com a tradição: uma voltada para a sua reconstrução rigorosa dentro dos marcos da historicidade interna judaica, e outra comprometida com a atualização ética e espiritual da memória religiosa em chave inter-humana. Essa tensão ultrapassa a questão metodológica e convida a refletir sobre o destino da tradição em contextos marcados pela pluralidade e pelo deslocamento de referências identitárias. O que está em jogo, nesse embate, é a possibilidade — ou o risco — de que uma tradição seja reinterpretada não apenas para conservar sua memória, mas para transformá-la em horizonte de abertura ao outro. Nesse sentido, embora a crítica de Scholem aponte com precisão os perigos de uma espiritualização em excesso e desligada do concreto, sua posição parece se restringir aos limites de uma identidade autocentrada. Em contrapartida, a leitura buberiana, mesmo que *idealizante* — no sentido de projetar sobre a tradição um horizonte espiritual e ético que transcende determinações históricas, buscando nela um ideal de relação e de aperfeiçoamento humano —, ousa recolocar a espiritualidade como força ativa de transformação das relações humanas, estendendo o alcance da tradição para além de si mesma. Essa divergência, longe de necessitar de uma escolha exclusiva, pode ser lida como expressão de uma tensão constitutiva entre memória e renovação, fidelidade e reinvenção, que desafia qualquer ponto de vista que pretenda esgotar o sentido do sagrado na história.

A análise da herança hassídica demonstra como a espiritualidade e a ética contidas nesse movimento forneceram a Martin Buber não somente um horizonte de vivência religiosa, como também uma base para pensar a relação entre fé, responsabilidade e comunidade. O diálogo com Scholem evidenciou, por sua vez, os limites e os alcances de sua leitura, assinalada tanto pela valorização da dimensão espiritual quanto pela tensão com a pertinência historiográfica. Esse caminho permite reconhecer que Buber elaborou uma concepção de religiosidade centrada no encontro, na escuta e na sacralização das relações, por meio do qual se delineia toda a sua proposta filosófica e política, e isso se deu ao recuperar o hassidismo. A partir desse centro

espiritual, torna-se possível entender de modo mais claro como a sua filosofia se desenvolve em diálogo com outros autores que também refletiram sobre a construção da comunidade e a singularidade do indivíduo. Essa elaboração abre o caminho para se examinar, no próximo capítulo, como a estrutura dialógica das palavras-princípio, a saber, Eu-Tu e Eu-Isso, fundamenta sua ontologia relacional e ampara a originalidade de sua proposta filosófica.

2 A ESTRUTURA FILOSÓFICA DA RELAÇÃO PARA A CONSTRUÇÃO DA *COMMUNITAS COMMUNITATUM*

A filosofia de Buber se estrutura a partir de uma ontologia relacional que encontra nas palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso as bases para uma compreensão da existência humana. Mais do que estruturas conceituais ou formas de comunicação, essas expressões revelam modos distintos de “ser-no-mundo”, indicando, respectivamente, a presença autêntica no encontro e a objetificação instrumental da realidade. Nesse sentido, a relação Eu-Tu se apresenta como o fundamento originário da constituição do ser humano, pois, na perspectiva de Buber, é somente no vínculo com o outro, reconhecido em sua singularidade, que o Eu se realiza como pessoa. Em contrapartida, a atitude Eu-Isso corresponde à vivência fragmentada e funcional da existência, onde o outro é reduzido a objeto de experiência, conhecimento ou uso. Ao distinguir essas formas de relação, Buber elabora uma ética da reciprocidade que emerge da própria estrutura ontológica do ser humano, concebido como presença voltada ao diálogo, à corresponsabilidade e à construção de vínculos vivos. Tal concepção é resultado de uma interação filosófica ampla, que conecta distintas tradições de pensamento religioso, existencial e político, e que atribui à sua proposta um caráter singularmente unificador. A relação inter-humana, na perspectiva buberiana, não se reduz a uma dimensão social ou afetiva, mas constitui o próprio lugar da revelação do sentido, onde a liberdade, o destino e a vontade se entrelaçam na resposta ao chamado do outro.

2.1 O diálogo como ponto de partida

A noção de responsabilidade, na perspectiva dialógica de Martin Buber, ultrapassa o âmbito exato da moral para alcançar uma dimensão mais profunda, baseada na reciprocidade. Alguns intérpretes, como Vitor Chaves de Souza, sugerem que essa passagem corresponderia a uma “ética da reciprocidade” (2011, p. 7)¹⁴. No entanto, essa formulação pode induzir a uma leitura imprecisa, ao atribuir à reciprocidade um conteúdo normativo que não se sustenta nos próprios termos da filosofia buberiana. Mais do que uma prescrição ética, trata-se de uma realidade ontológica que emerge no encontro Eu-Tu. Como define Zuben (1979, p. XLIII), essa reciprocidade é uma “ação totalizadora”, pois ela não apenas estrutura, mas atualiza continuamente a relação entre o Eu e o Tu. A reciprocidade se dá no espaço do *entre*, onde os sujeitos se colocam em presença real e se reconhecem mutuamente como coparticipantes de uma relação que os constitui. É nesse instante que acontece a “invocação” e a “resposta”, se instaurando uma simetria relacional: amar e ser amado, compreender e ser compreendido, cuidar e ser cuidado, valorizar e ser valorizado.

Nesse movimento, cada pessoa reconhece sua própria existência a partir do reconhecimento da existência do outro, percebendo-o não como uma projeção de si, mas como alguém que partilha da mesma condição humana — com necessidades, dificuldades, anseios e medos semelhantes. Trata-se de uma abertura à alteridade que não dissolve o outro no Eu, mas o acolhe em sua singularidade, revelando a dimensão ética do *entre*. A reciprocidade, nesse sentido, não se reduz a um espelhamento, mas constitui uma forma de presença mútua na qual cada sujeito se torna plenamente si mesmo ao se relacionar com o outro em atitude de escuta, cuidado e valorização. Assim, a relação Eu-Tu instaura um espaço comum de reconhecimento, no qual o ser humano se descobre como ser de relação e, ao mesmo tempo, como presença responsável diante da presença do outro.

Buber descreve esse movimento relacional como uma alternância dinâmica entre encontros e afastamentos, por meio da qual a consciência do Eu se desenvolve em contato contínuo com a alteridade. Nesse processo, a identidade pessoal não se forma isoladamente, mas se constitui no vai e vem da relação. Ele afirma que “o face-a-face aparece e se desvanesce, os eventos de relação se condensam e se dissimulam e é nesta alternância que a consciência do

¹⁴ Embora reconheça o caráter ontológico da relação Eu-Tu, Vitor Chaves de Souza propõe que a responsabilidade descrita por Buber daria origem a uma “ética da reciprocidade”. Mas, em seu artigo, essa expressão é usada sem uma separação nítida entre os planos ontológicos, ético e religioso, o que pode levar à interpretação de que a relação Eu-Tu impõe um imperativo moral ou normativo. Neste trabalho, adota-se a leitura segundo a qual a reciprocidade descrita por Buber não é uma ética no sentido tradicional, mas um modo originário de presença entre sujeitos, por meio do qual se pode pensar desdobramentos ético-políticos, sem reduzir a ontologia da relação a uma moral prescritiva.

parceiro, que permanece o mesmo, que a consciência do Eu se esclarece e aumenta cada vez mais” (BUBER, 1979, p. 32).

Como supracitado, o diálogo autêntico descrito por Buber é aquele em que o ser humano reconhece o outro em sua alteridade, percebendo-o como um semelhante sem dissolvê-lo em si mesmo. Tal reconhecimento só se realiza plenamente no momento do encontro, quando o Eu e o Tu se vinculam em uma relação de presença e reciprocidade. Nesse instante, o indivíduo rompe com a experiência de isolamento e deixa de ser apenas um ente singular ou um membro anônimo de uma coletividade, passando a participar da construção de uma verdadeira comunidade. Trata-se de um movimento em direção ao inter-humano, onde a singularidade de cada pessoa é preservada, mas integrada em uma comunhão que dá origem à comunidade.

A questão central desenvolvida é a compreensão do ser humano como um ser de relação, cuja existência se realiza na abertura ao diálogo com o outro. Com base nessa perspectiva, Buber elabora sua filosofia do encontro, segundo a qual a relação dialógica não se reduz a uma simples troca de informações ou à transmissão de conteúdos, mas configura uma experiência existencial em que a palavra pronunciada ultrapassa seu significado racional e se torna expressão da presença viva do outro. Scholem, ao buscar captar a densidade desse acontecimento, afirma que “o momento do encontro não é a ‘vivência’ que surge na alma receptiva e se realiza perfeitamente: algo aí acontece no homem. Às vezes é como um sopro, outras, como se fora uma luta; pouco importa: acontece” (1994, p. 158). Essa formulação evidencia que o encontro, para Buber, não é uma construção interiorizada, mas um evento que irrompe na relação e transforma os sujeitos implicados, revelando o caráter originário e transformador da experiência dialógica.

No diálogo autêntico, duas ou mais pessoas participam de uma convivência na qual o outro se revela não como um objeto a ser conhecido ou apropriado, mas como presença que só pode ser acessada no instante da relação. Buber ressalta que o outro não deve ser reduzido a suas propriedades físicas, espaciais ou temporais; o que se conhece do outro surge como uma atualização singular que ocorre no ato da presença e se dissolve quando a relação se desfaz. Ainda assim, essa atualização permanece como possibilidade de novo aparecimento, sem jamais se fixar ou se esgotar. É uma forma de participação sem apropriação, em que o Eu se oferece à relação por ela mesma, instaurando a experiência da pessoa-para-pessoa. Quando, porém, esse vínculo é instrumentalizado e o diálogo se converte em meio para alcançar um fim, emerge a atitude “egotista”. Mas para Buber essa condição não é absoluta: “Homem algum é

puramente pessoa, e nenhum é puramente egótico; nenhum é inteiramente atual e nenhum totalmente carente de atualidade. Cada um vive no seio de um duplo Eu” (1979, p. 76). Essa observação evidencia que a existência humana se realiza na tensão entre duas atitudes fundamentais, o que permite aprofundar a distinção central em sua filosofia entre os modos de relação: o encontro dialógico do Eu com o Tu e a relação objetificante do Eu com o Isso.

2.1.1 Os conceitos-chave da filosofia do diálogo de Buber: definição de Eu-Tu e Eu-Isso

A relação com o Tu é condição essencial para a tomada de decisão autêntica, pois apenas na presença do outro é possível se apresentar verdadeiramente diante da “Face” e experimentar a liberdade. Como afirma Buber, “aquele que toma uma decisão é livre pois se apresenta diante da Face” (1979, p. 60). No *mundo do Isso*, prevalecem a determinação, a medida e o dogma¹⁵, configurando um ambiente em que tudo é conhecido e delimitado, impossibilitando a espontaneidade do encontro. Em outras palavras: o mundo do Isso representa uma esfera da existência que se caracteriza pela objetificação, onde tudo é categorizado, medido e reduzido a um conjunto de regras fixas. Nesse ambiente, as relações não são autênticas e espontâneas, mas reguladas por normas preestabelecidas, o que impede o verdadeiro encontro entre indivíduos. Ao invés de um diálogo genuíno, há uma instrumentalização do outro, tratado como um objeto de uso ou análise, e não como um ser com quem se estabelece uma conexão recíproca e viva.

Essa estrutura rígida do mundo do Isso contrasta com a liberdade do encontro Eu-Tu, onde o ser humano se abre ao inesperado e à revelação pessoal. A liberdade não pode emergir onde a realidade é ordenada e pré-definida; ela só se manifesta na abertura ao inesperado, no espaço da criação que advém da “Revelação” experimentada no encontro com o outro. É nessa relação genuína que o dogma cede lugar à “revelação pessoal”, pois, como destaca Buber, “aquilo que torna um homem ‘precioso’ só pode ser descoberto por ele mesmo, quando ele assumir verdadeiramente seu sentimento mais forte, seu desejo central, que está dentro dele, que movimenta seu interior” (2011, p. 19). A Revelação, portanto, não apenas ilumina o Eu

¹⁵ No contexto da filosofia de Martin Buber, o “dogma” se refere a um sistema de crenças ou regras fixas que condicionam a forma como a realidade é percebida e vivida. Diferente da noção precisamente religiosa de dogma, aqui o termo se relaciona com qualquer estrutura de pensamento que impõe uma visão ordenada e pré-determinada do mundo, restringindo a espontaneidade e a autenticidade dos encontros humanos. No mundo do Isso, o dogma opera como um conjunto de regras, normas e categorias que limitam a experiência humana ao campo do previsível e do controlável. Ele impede que o indivíduo vivencie a liberdade genuína, pois impõe padrões externos que determinam como ele deve agir, pensar e se relacionar.

sobre a ação a que é chamado, mas também o convoca a decidir livremente como concretizá-la no mundo. Nesse movimento de decisão, o indivíduo encontra seu destino, não como algo pré-estabelecido, mas como uma construção que se dá na vivência do encontro.

Esse chamado à existência autêntica encontra sua expressão mais profunda na metáfora do tesouro, onde Buber afirma que ele não está em territórios distantes, mas está precisamente no lugar onde cada um se encontra:

Há algo que podemos encontrar num único lugar no mundo. É um grande tesouro que podemos chamar de *concretização da existência*. E o lugar em que estamos é onde este tesouro deve ser encontrado.

[...] Mesmo se tivéssemos poder sobre os confins da Terra, não alcançaríamos a existência completa que o relacionamento tranquilo e dedicado ao próximo vivente nos pode proporcionar. [...] Nosso tesouro está enterrado sob o fogão de nossa casa. (BUBER, 2011, p. 44–45, grifo nosso)

Portanto, para Buber, a relação com o outro não é apenas um ato essencial, mas a própria “concretização da existência humana”. Somente na relação Eu-Tu o indivíduo se abre à possibilidade de receber uma Revelação pessoal, única e irrepitível, que não pode ser transferida ou compreendida por outro em seu lugar. Essa Revelação não permanece restrita ao âmbito subjetivo, mas se manifesta no mundo como expressão da vontade divina, conferindo sentido à existência. Assim, é no encontro genuíno com o outro que o ser humano descobre sua vocação e se insere na realidade de modo autêntico.

Para Buber, “no começo é a relação” (1979, p. 20), o que indica que a relação com o mundo precede a própria experiência que dele se tem. Isso significa que o vínculo relacional não é um resultado posterior da consciência individual, mas a condição originária que torna possível toda experiência. Antes que o sujeito perceba ou interprete o mundo, ele já está em relação com ele, ou seja, inserido em um campo de presença e reciprocidade que antecede qualquer reflexão. Antes de qualquer apreensão individual, o Eu se constitui no encontro, e é apenas por meio dessa interação que se torna possível compreender aquilo que está *fora*. Essa percepção do exterior, por sua vez, conduz à compreensão do que está *dentro*, revelando a interdependência entre o ser e suas relações. Para ilustrar essa perspectiva, Buber recorre à constituição relacional da humanidade em seus estágios mais iniciais, demonstrando que a relação não é um elemento acessório, mas uma dimensão ontológica fundamental da existência humana.

A vida dos povos de culturas originárias — ou, nos termos da época de Buber, “povos primitivos” — era limitada em termos de interação com objetos, como demonstra a História. A presença mútua constituía o principal meio de interação entre seus membros, e sua linguagem refletia essa centralidade da relação. Suas palavras possuíam um caráter expressivo mais amplo, correspondendo, para nós hoje, a frases inteiras, cujo sentido revela a profundidade do vínculo interpessoal. Buber exemplifica essa característica ao destacar que:

Para nossa expressão: “bem longe” o Zulu emprega uma *palavra-frase* que significa ‘lá onde alguém grita: Oh! mãe estou perdido’. E o habitante da Terra do Fogo sobrepuja nossa sabedoria analítica com uma *palavra-frase* de sete sílabas, cujo sentido exato é o seguinte: “Observa-se um ao outro, cada um aguardando que o outro se ofereça a realizar aquilo que ambos desejam mas não querem fazer”. (BUBER, 1979, p. 21, grifo nosso).

Em contraste com essas expressões carregadas de significado relacional, as saudações contemporâneas, como *Olá!* ou mesmo *Fique com Deus!*, perderam essa dimensão, tornando-se fórmulas convencionais esvaziadas de uma verdadeira experiência do encontro. Isso indica que, ao longo do tempo, a relação, antes central, foi se distanciando do cotidiano, influenciando não apenas a linguagem, mas também a própria percepção de mundo.

A visão de mundo desses povos estava profundamente enraizada no fenômeno da relação, por meio da qual eles compreendiam e sentiam tudo o que os cercava. *Entender* significava definir o que algo é, enquanto *sentir* representava uma forma de perceber a existência em sua plenitude. Como aponta Buber, “os fenômenos, aos quais ele [o povo “primitivo”] atribui ‘poder místico’, são todos fenômenos elementares de relação, sobretudo aqueles sobre os quais ele medita, porque comovem seu corpo e deixam nele uma impressão de *emoção*” (BUBER, 1979, p. 23, grifo nosso). Assim, a percepção da existência não se dava por meio da razão analítica, mas como uma experiência direta e imediata de ser tomado pelo que se mostrava valioso e digno de atenção.

Essa descrição reflete o modo como Buber, em seu contexto histórico, interpretava culturas cuja estrutura simbólica e linguística se organizava a partir da presença e da reciprocidade, antes da racionalização característica da modernidade. Ao recorrer a essas referências, Buber não pretende elaborar uma análise etnográfica, mas ilustrar uma forma originária de experiência relacional que antecede a separação entre sujeito e objeto. Em Buber, essas expressões culturais funcionam como imagem de um modo de estar-no-mundo em que o

vínculo é mais imediato do que a reflexão — uma condição que ele também reconhece na infância. É justamente nessa etapa da vida que o impulso de relação se manifesta de modo puro e espontâneo, revelando que a capacidade de dizer Tu não é aprendida, mas inata.

Em Buber, a criança é a manifestação originária da relação Eu-Tu como fundamento do ser humano. Ele afirma: “Não é verdade que a criança percebe primeiramente um objeto, e, só então entra em relação com ele. Ao contrário, o instinto de relação é primordial” (1979, p. 30–31). Ainda no ventre materno, a criança já se encontra em uma relação existencial com sua mãe, numa interação corporal que vai além da simples coexistência no mesmo espaço, configurando uma unidade indissociável. Nesse estado, ela é simultaneamente “outro” e “unificação”, revelando um vínculo primordial.

Ao nascer, a criança rompe fisicamente essa ligação, mas não compreende imediatamente a separação. Esse afastamento da conexão natural com seu mundo materno ocorre de maneira gradual, sendo transformado em uma ligação espiritual, que, para Buber, constitui a própria essência da relação.

Aos poucos, passando de uma relação para outra, a criança começa a representar aquilo que encontra em sua realidade. Para isso, ela “deve contemplar o seu mundo, escutá-lo, senti-lo, manipulá-lo” (BUBER, 1979, p. 29). Sua percepção dos objetos não ocorre de maneira isolada, mas surge a partir de sua disposição para se relacionar com eles, impulsionada pela necessidade de contato. Afinal, para Buber, “no princípio é a relação, como categoria do ente, como disposição, como forma a ser realizada, modelo da alma; o *a priori* da relação; o Tu inato” (BUBER, 1979, p. 31). No momento da relação, aquilo que a criança *tocou* ganha forma e significado, não porque ela apreende diretamente a essência do objeto, mas porque se confronta com ele, reconhecendo a alteridade: *você é você, logo, eu sou eu*.

Essa experiência infantil não se trata de uma simples fantasia, mas de uma expressão genuína do instinto de relação que lhe é natural. Assim, a criança pode amar o Tu que se lhe apresenta, mesmo que seja apenas um brinquedo, pois, por meio do poder místico do “encontro face-a-face”, ele se torna valioso.

Esse é também o modo pelo qual todo o conhecimento da pessoa adulta sobre o que a cerca se desenvolve. A compreensão não é um ato isolado, mas surge da força da relação recíproca do *estar-diante-de-algo*. Esse processo se dá continuamente, renovando-se a cada novo encontro. Primeiro, se manifesta a relação primordial Eu-Tu, caracterizada pelo confronto

direto com a alteridade; em seguida, ocorre a transição para a relação Eu-Isso, que resulta da separação entre o eu e o ambiente. Dessa dinâmica surge o diálogo, configurado pela alternância entre o dizer Tu e o dizer Isso:

O Tu inato atua bem cedo, na necessidade de contato [...] de tal modo que ele expressa cada vez mais claramente, a reciprocidade e a “ternura”. Porém, desta mesma necessidade provém o instinto de autor e aparece posteriormente [...] de tal maneira que se produz uma “personificação” das coisas feitas, um diálogo. (BUBER, 1979, p. 31)

Ser Tu inato significa estar predisposto à relação recíproca de percepção e reconhecimento. Como explicitado anteriormente, a aparição do Tu *vem e vai*, se alternando sem que se perca o que foi *visto* nele: o entendimento de si mesmo a partir do entendimento do outro. Compreender, aqui, é reconhecer a existência do outro e, a cada novo reconhecimento, intensificar a consciência do próprio existir. Em outras palavras, a compreensão de Buber é que o ser humano se desenvolve na medida em que se percebe através das relações. Essa reciprocidade no reconhecimento da existência não apenas marca o início da relação, mas também aponta para seu propósito fundamental.

Nas duas atitudes expressas pelas palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso, há uma potencialidade de entrelaçamento. Isso significa que, assim como um Tu inevitavelmente se transforma em um Isso quando sua presença se dissipa, — algo que Buber descreve como “a grande melancolia de nosso destino” (1979, p. 19) —, também existe a possibilidade de que um Isso, em sua essência, possa se tornar um Tu. O Isso, enquanto mera objetificação, pode ser valorizado pelo Eu em sua totalidade, deixando de ser apenas uma impressão sensorial para se converter em um Tu. Para Buber, a relação verdadeira só se concretiza na reciprocidade, quando um Eu e um Tu se encontram em uma interação genuína e mútua.

Toda a compreensão do mundo deriva dos fenômenos absorvidos nas relações e da reciprocidade do face-a-face, que, em Buber, designa a relação primordial do Eu-Tu. Essa forma de encontro se diferencia da relação baseada em interesse Eu-Isso por ser caracterizada por uma reciprocidade autêntica, em que ambos os participantes se colocam disponíveis na sua integralidade. Sendo assim, quando o Eu se percebe separado de seu ambiente, ele se reconhece como um ser em si mesmo, um ser-próprio, o que dá origem a uma experiência egocêntrica. Nesse contato com o mundo, o Eu o apreende por meio das sensações, incluindo a percepção de que pode objetificá-lo, convertendo-o em algo distinto de si. Essa objetificação é uma

característica natural do ser humano, mas não constitui sua realidade fundamental. Sua essência está na criação de vínculos, na relação Eu-Tu, onde há encontro e presença mútua. Assim, Buber denomina esses dois modos de ser como palavras-princípio, pois são formas fundamentais que, cada uma à sua maneira, estruturam a existência humana.

A palavra-princípio da relação Eu-Isso está intrinsecamente ligada à necessidade de ordem e previsibilidade no mundo. Nesse contexto, tudo — objetos, eventos e circunstâncias — se insere em uma estrutura espaço-temporal e causal, onde cada ocorrência é compreendida a partir de relações de causa e efeito: *isso é por causa daquilo*. Em outras palavras, essa relação permite ao Eu se situar em um ambiente ordenado e cognoscível, no qual os elementos podem ser reduzidos a informações e categorizados. No entanto, o Tu escapa a essa lógica, pois não pertence ao domínio da previsibilidade nem ao controle do Eu. Diferentemente do Isso, que pode ser apreendido e analisado, o Tu se manifesta no instante do encontro, instaurando uma presença irreduzível a qualquer forma de sistematização. Como afirma Buber, “o mundo ordenado não significa a ordem do mundo” (1979, p. 35). Isso indica que, enquanto a relação Eu-Isso estrutura e organiza, a relação Eu-Tu se dá no fluxo espontâneo da existência, sem determinação ou garantias. Assim, os encontros Eu-Tu simplesmente acontecem, desafiando a lógica causal e revelando um âmbito de experiência que transcende a previsibilidade do Eu-Isso.

O mundo do Isso é estruturado e funcional, servindo como um meio para facilitar a vida, garantir a sobrevivência e organizar a realidade. Ele opera como uma ferramenta que permite ao ser humano interagir com o ambiente de maneira objetiva. No entanto, quando essa lógica funcional se estende para outras dimensões da existência, pode se tornar um obstáculo ao encontro autêntico entre as pessoas, pois reforça a concepção de que as relações se baseiam no uso e na experimentação do outro. Esse reducionismo compromete a “força-de-relação” natural do ser humano, fundamental para a conexão com o “Espírito”. Viver no “Espírito” implica assumir responsabilidade diante do Tu, permitindo que, por meio do vínculo entre Eu, Tu e mundo, emerja uma resposta genuína a uma necessidade revelada no momento do encontro. Essa resposta envolve o Tu, mas, ao se encerrar, transforma sua presença em uma lembrança, convertendo em um Isso, ou seja, uma informação sobre o que ele foi naquele instante de relação. Compreender o Tu exige contemplação, percepção e reconhecimento de sua potencialidade como presença diante de si. A intensidade da relação é tal que, ao final do encontro, o Tu, antes presença viva, se insere novamente no fluxo do mundo ordinário e passa a ser percebido como uma coisa entre coisas — algo que pode ser nomeado, descrito e

classificado. O conhecimento que decorre desse processo mede e categoriza o Tu como algo que *foi* — está no passado. No entanto, esse Isso preserva a possibilidade de ser novamente reconhecido como Tu em um novo encontro face-a-face, se atualizando a partir de uma nova percepção. Essa capacidade de revisitação e renovação do encontro representa a “atualização” do Tu dentro do ser humano.

A palavra-princípio Eu-Isso, sendo também uma característica inerente ao ser humano, o coloca em um mundo de ordem e separação de si mesmo. Esse mundo, ao se estruturar rigidamente, gera o arbitrário, pois sua ordem fixa limita a liberdade. Segundo Buber, a necessidade de organizar a existência levou à separação entre instituições e sentimentos. As instituições regulam a vida externa, abrangendo trabalho e negócios, enquanto os sentimentos pertencem ao domínio interno, onde “o homem usufrui sua ternura, seu ódio, seu prazer e sua dor” (BUBER, 1979, p. 50-51). No entanto, os sentimentos, por si sós, não constituem uma vida com o Tu; são apenas um de seus aspectos, mas não a sua totalidade. Afinal, “os sentimentos, nós os possuímos” (BUBER, 1979, p. 17), o que significa que, ao serem possuídos, se tornam objeto dentro da esfera do Eu-Isso, e não expressões de uma relação autêntica.

Nas instituições, fora da verdadeira comunidade, o ser humano desenvolve sua vida, cumpre suas funções e interage com outros em condições semelhantes. No entanto, tanto as instituições quanto os sentimentos não apreendem o ser humano em sua totalidade como pessoa; eles reconhecem apenas o *indivíduo*, uma parte integrada ao todo social. Se espera desse indivíduo um comportamento específico, uma adaptação às normas e exigências do meio. Contudo, esse mesmo indivíduo possui uma personalidade; ele não é apenas uma unidade abstrata dentro da coletividade, mas uma pessoa que se constrói e se reconhece na relação com os outros — que, por sua vez, também possuem suas próprias personalidades e se constituem como pessoas a partir desses vínculos recíprocos. Enquanto o indivíduo pode experimentar e conhecer o mundo ao seu redor — incluindo sensações, sentimentos e objetos —, a personalidade apenas se realiza no encontro autêntico com o outro, sem mediação, de forma espontânea, sem preparação ou prescrição. Como afirma Buber, “o importante não é o indivíduo, mas a pessoa, ou a personalidade [...] não é fácil compreender-se o que seja a personalidade. É aquilo que diferencia a pessoa humana de um indivíduo humano” (1987, p. 106). Assim, o ser humano não se desenvolve plenamente como indivíduo isolado, mas como pessoa, pois ser pessoa significa incluir em seu ser a presença do outro. Isso abrange tanto as experiências delimitadas pela causalidade espaço-temporal quanto as relações que transcendem

essas limitações. Dessa maneira, ser indivíduo é ser uma parte, enquanto ser pessoa é existir como um todo em relação.

A causalidade inerente ao dogmatismo, ao exigir uma conformidade rígida do indivíduo, bloqueia o surgimento da liberdade. Esse dogmatismo impõe uma submissão ao determinismo da vida, limitando a criatividade e impedindo o exercício da responsabilidade autêntica. Se submeter a esse determinismo significa se ajustar ao mundo do Isso, onde as ações são condicionadas por regras externas e pela previsibilidade dos eventos. Em contraposição, Buber afirma que “tornar-se livre é libertar-se da crença na servidão” (1979, p. 68), ou seja, da servidão ao Isso. Para ele, a verdadeira liberdade se manifesta quando a pessoa toma decisões pautadas no que lhe é exigido no contexto de uma relação Eu-Tu. Esse ato de decisão não é arbitrário, mas uma responsabilidade pessoal, um prestar contas àquele que se faz presente na relação. Assim, a liberdade e o destino conferem sentido à existência humana, pois somente na resposta autêntica ao Tu a pessoa se torna plenamente ela mesma.

2.1.2 A atitude dual do ser humano: o que significa uma postura Eu-Tu ou Eu-Isso

A distinção entre as palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso já foi apresentada anteriormente. Nesta seção, essa diferença será retomada com mais atenção, para compreender melhor o que significa assumir uma ou outra postura nas relações humanas. Segundo Martin Buber, o mundo é duplo porque a atitude humana também é dupla, ou seja, existem dois modos fundamentais de ser. Ele denomina esses modos por meio das palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso, termos que não designam simples construções linguísticas, mas expressões existenciais que revelam modos distintos de relação com o mundo e com o outro. O ato de pronunciar verdadeiramente uma palavra-princípio, para Buber, envolve a totalidade da pessoa e determina sua forma de estar no mundo, pois é a forma como ela se comporta em uma relação que define qual dessas palavras-princípio ela profere — não em um sentido puramente conceitual, mas em um sentido existencial. Isso significa que a própria constituição do Eu também é marcada por essa dualidade, pois ele se manifesta de modos distintos conforme a relação que estabelece.

Na palavra-princípio Eu-Tu, quem a profere só pode fazê-lo estando plenamente presente em sua totalidade de ser, o que não ocorre da mesma maneira na palavra-princípio Eu-

Isso. Embora o Eu de ambas as palavras-princípio seja essencialmente o mesmo, o que os distingue é a intencionalidade na relação. Buber explica:

Eu percebo alguma coisa. Eu experimento alguma coisa, ou represento alguma coisa, eu quero alguma coisa, ou sinto alguma coisa, eu penso alguma coisa. [...] Tudo isso e o que se assemelha a isso fundam o domínio do Isso. [...] Aquele que diz Tu não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação. (BUBER, 1979, p. 4–5).

Dessa forma, enquanto no domínio do Isso o Eu se relaciona com o mundo por meio da posse, do conhecimento ou da utilidade, no domínio do Tu, ele existe integralmente na relação, sem a mediação de conceitos ou apropriação. O que diferencia esses dois modos de ser não é o conteúdo do encontro, mas a intencionalidade que sustenta a postura diante do outro. O Eu não é uma substância fixa, mas ganha forma na vivência da relação.

Nesse contexto, a experiência que atravessa a pessoa não é negada por Buber, mas situada em seu devido lugar: ela se insere no âmbito da palavra-princípio Eu-Isso, pois, corresponde a um modo de relação mediada, voltada para a posse, ao conhecimento ou à utilidade. Essa experiência constitui uma forma legítima de estar no mundo — é natural que, ao se deparar com algo, a pessoa perceba sua forma, compreenda sua constituição, identifique as sensações que ele lhe provoca e o classifique com base em suas características. Trata-se de um processo humano fundamental, constitutivo e necessário à vida cotidiana e à organização do mundo. No entanto, para Buber, esse tipo de experiência, por mais importante que seja, reduz aquilo que é encontrado a uma coisa entre coisas: algo definível, categorizável, conhecível — enfim, algo que pode ser manipulado ou apropriado. Buber resume essa ideia em uma só frase ao dizer que “o homem não pode viver sem o ISSO, mas aquele que vive somente com o ISSO não é homem” (1979, p. 39).

A distinção proposta por Buber não está entre experiência e não-experiência, mas entre dois modos de se estar em relação com o mundo. A palavra-princípio Eu-Isso representa um modo de relação voltado à instrumentalização, em que o outro aparece como objeto de percepção e análise. Já a palavra-princípio Eu-Tu aponta para uma relação na qual o outro não é reduzido a suas propriedades, mas se manifesta em sua presença inteira e singular. Embora nem toda relação comece como um encontro autêntico, Buber reconhece que é possível que algo inicialmente tratado como um “Isso” venha a se tornar um “Tu”, desde que o vínculo se transforme em presença mútua e reciprocidade.

Esse mesmo fenômeno pode ocorrer no encontro entre seres humanos. Quando o Eu se posiciona a partir da palavra-princípio Eu-Isso, ele tem a tendência de categorizar o outro com base em características observáveis, da mesma forma como faria com um objeto. O outro é então reduzido a um conjunto de informações, a um papel social, a uma função, a uma impressão subjetiva ou a uma imagem cristalizada pela experiência. No entanto, para Buber, o ser humano não pode ser totalmente conhecido ou definido dessa maneira. Ele é um Tu — e só pode ser reconhecido como tal no espaço da relação autêntica, que suspende qualquer tentativa de classificação. Afinal, “cada homem traz algo de novo ao mundo, algo que ainda não existia, algo sério e único” (BUBER, 2011, p. 16), o que implica reconhecer a singularidade de cada pessoa, que se revela apenas no encontro vivo e presente.

Por isso, o ser humano não pode ser compreendido como um dado objetivo, uma identidade fixa ou um portador de atributos, mas como um ser em presença. Quando se diz Tu a alguém, não se está descrevendo ou analisando a pessoa — está se colocando diante dela em sua totalidade, se abrindo à sua alteridade e se dispondo a estar com ela sem mediações. Como expressa Buber:

[...] é Tu, sem limites, sem costuras, preenchendo todo o horizonte. Isto não significa que nada mais existe a não ser ele, mas que *tudo o mais vive na sua luz*. [...] Eu não experiencio o homem a quem digo Tu. Eu entro em relação com ele no santuário da palavra-princípio. (BUBER, 1979, p. 9–10, grifo nosso)

Nesse sentido, o Tu não é algo que possa ser produzido ou buscado diretamente; ele acontece, aparece, chama — e só pode emergir quando cessam todas as intenções de apropriação ou controle.

Em tudo, há a potencialidade de uma relação com o Tu, desde que haja disposição interior para a presença autêntica. Mesmo aquilo que inicialmente aparece como um Isso pode se tornar um Tu, caso a relação seja vivida com abertura e reciprocidade. O Tu se revela e se retira, mas permanece como uma memória viva, capaz de ser atualizada sempre que o encontro se faz novamente possível. Esse encontro ocorre tanto por graça quanto por vontade, pois há uma predisposição para que ele se manifeste. No pensamento de Buber, “graça” designa o aspecto não voluntário e imprevisível do encontro autêntico, ou seja, aquilo que escapa ao controle e surge sem mediações, quando o Tu se revela em sua alteridade fundamental. Diferentemente do sentido teológico tradicional, trata-se aqui da dimensão espontânea e não

calculada da relação, que complementa a vontade humana de encontro: de um lado, a disposição do Eu; de outro, o surgimento não provocado do Tu. Na relação com o Tu, não há mediação; ela acontece em uma intencionalidade na qual sua única finalidade é ela mesma. Se houver qualquer outro propósito além da relação em si, isso impede o surgimento do Tu. Buber afirma: “Somente na medida em que todos os meios são abolidos, acontece o encontro” (BUBER, 1979, p. 13). Em outras palavras, para que o Tu exista, é necessária a presença autêntica, enquanto para que o Isso se estabeleça, há sempre uma mediação voltada a um objetivo, ou seja, uma objetificação.

A manifestação do Tu ocorre no presente, mas não se limita ao instante do “aqui e agora”; trata-se da percepção genuína da presença do outro e do reconhecimento de sua existência singular. Nesse encontro, o Eu se coloca diante de alguém que não é apenas um conjunto de propriedades, mas uma pessoa específica, única, com nome e história. Como destaca Buber, durante a interação entre seres humanos, “ele [o ser humano] aprende a conhecer o outro não como soma de propriedades, mas como esta pessoa determinada, com um nome, que vive diante dele” (BUBER, 1987, p. 94). Em contraste, o Eu da palavra-princípio Eu-Isso permanece atrelado ao passado, pois enxerga o outro apenas por meio de categorias pré-estabelecidas pela experiência. Um exemplo ilustrativo é o caso de uma ave: a ave pode ser definida como um ser que possui bico, duas asas, pertencente a uma espécie específica, com características físicas e comportamentais conhecidas. No entanto, essa descrição pertence ao mundo do Isso, já que reflete informações previamente catalogadas e fixadas em conceitos. Conforme Buber afirma, “na medida em que o homem se satisfaz com as coisas que experiencia e utiliza, ele vive no passado e seu instante é privado de presença” (1979, p. 14). Assim, o presente autêntico só emerge na relação Eu-Tu, quando há abertura para o encontro com o outro em sua presença irrepitível e não mediada por categorias. A dualidade entre Eu-Tu e Eu-Isso, portanto, não descreve apenas formas distintas de se relacionar, mas revela o modo como o ser humano se constitui no mundo. Ao escolher sua postura diante do outro, o Eu decide também sobre o tipo de existência que deseja assumir — uma existência voltada para o domínio e a objetificação, ou para o encontro e a responsabilidade.

2.1.3 A “falsa alternativa” de se ser indivíduo numa sociedade

Para Buber, a noção de indivíduo, tal como concebida pela sociedade, constitui uma abstração que oculta a verdadeira natureza das relações humanas. A sociedade define o indivíduo de maneira ambígua, ora como um ser autônomo, ora como parte indistinta de uma coletividade, reduzindo sua existência a uma dicotomia ilusória. Assim, a escolha entre ser um indivíduo integrado ao Estado ou se dissolver na massa representa uma “falsa alternativa”, pois nenhuma dessas condições possibilita uma vida autêntica. Nem o individualismo, que isola o sujeito em uma autonomia fictícia, nem o coletivismo, que anula a singularidade em prol de um todo impessoal, oferecem ao ser humano um espaço para seu pleno desenvolvimento. Desse modo, essa tensão ganha forma existencial na interioridade radical tematizada por Kierkegaard, cuja leitura Buber reelabora em chave relacional.

Buber caracteriza Søren Kierkegaard como alguém que expressou de forma intensa sua solidão existencial, entendendo-a como a única via para uma relação autêntica com Deus. Para Kierkegaard, a comunicação genuína com o divino exigia o afastamento do mundo e o recolhimento na interioridade do indivíduo, pois “‘O Indivíduo’ é a verdade” e ‘Deus é a verdade’” (BUBER, 2014, p. 87). Essa concepção influenciou Buber ao evidenciar a importância da singularidade da relação com Deus, mas também suscitou divergências quanto à possibilidade de um vínculo espiritual que não excluísse o encontro com o outro. Enquanto Kierkegaard via a multidão como um desvio do caminho da verdade, Buber propôs que a verdadeira comunidade preserva a liberdade e a autonomia do indivíduo sem romper sua relação essencial com Deus. Por isso, ele observa que “Kierkegaard proclamou novamente a responsabilidade que existe na fé” (BUBER, 2014, p. 86), embora essa responsabilidade, isolada na solidão, tenda a se tornar um fechamento da pessoa em si mesma. Nessa releitura, Buber revela que a solidão absoluta, ainda que pareça afirmar a autenticidade do indivíduo, constitui também uma das faces dessa “falsa alternativa” entre isolamento e coletividade.

Para Buber, o conceito de indivíduo kierkegaardiano revela o paradoxo de que ainda que a fé exija interioridade, ela não se cumpre sem o diálogo. A verdade sendo subjetiva só se concretiza quando se transforma em relação, pois “o homem se torna Eu na relação com o Tu” (BUBER, 1979, p. 32). Ao interpretar Kierkegaard, Buber demonstra que o movimento da fé não é estático, mas um constante “tornar-se”, um aprendizado orientado à transcendência: “essa é a relação em função da qual o homem existe” (BUBER, 2014, p. 91). Entretanto, Buber adverte que se essa relação for reduzida a um vínculo exclusivo entre o indivíduo e Deus, ela perde o seu sentido humano, porque o isolamento prejudica a correspondência essencial da existência. Em *Do Diálogo e do Dialógico* (2014), ele questiona essa exclusividade. Buber diz:

“quem poderia supor que Deus exige que escolhamos entre ele e sua criação!” (2014, p. 96). Desse modo, para Buber, a presença divina não se manifesta na fuga do mundo, mas na comunhão que o atravessa, onde a face de Deus se revela na face do Tu.

A partir dessa releitura, Buber desloca o centro da existência do interior isolado para o horizonte da relação, em que o humano é definido pela presença e pelo diálogo. Essa mudança de perspectiva indica sua crítica à “visão de mundo” moderna, assinalada por abstrações que fragmentam o real e reduzem o outro a objeto.

A noção de “visão de mundo” atribuída ao indivíduo, segundo Buber, é falaciosa, pois “não se refere nem a mundo e nem a visão” (BUBER, 1987, p. 122). Para ele, essa concepção não revela uma compreensão autêntica da realidade, mas sim uma construção abstrata que prioriza a ideia do indivíduo como princípio absoluto, desvinculado das relações inter-humanas. Como afirma o autor,

[...] o mundo não é visto aqui; esta denominada ‘visão de mundo’ do indivíduo afirma [...] que o essencial, aquilo de que tudo depende, aquilo por cuja vontade existe homem e até mesmo o mundo, que o indivíduo, no sentido humano do termo, é o indivíduo humano. (BUBER, 1987, p. 122)

Essa perspectiva reduz a existência a uma abstração desconectada da realidade vivida, obscurecendo a centralidade da relação no processo de constituição do humano. Dessa forma, a crítica de Buber a essa abstração ressalta como tal concepção desvirtua o verdadeiro significado do indivíduo, impossibilitando a vivência autêntica do inter-humano.

Dessa maneira, tanto o individualismo quanto o coletivismo se revelam perspectivas limitadas e questionáveis. A sociedade não se orienta pela valorização do indivíduo em sua singularidade, mas pela centralidade do coletivo, enfatizando o papel que cada um deve desempenhar em função do bem comum. Nesse sentido, o indivíduo é concebido a partir da utilidade que pode oferecer à coletividade, o que frequentemente leva à sua instrumentalização e exploração. Assim, sua existência adquire significado apenas dentro e por meio da estrutura social que o contém, anulando a possibilidade de uma realização autêntica. Esse modelo se opõe radicalmente ao ideal de comunidade, que não reduz o ser humano à sua função social, mas o reconhece em sua totalidade. Diante desse cenário, o ser humano na sociedade moderna se encontra diante de um dilema: aceitar passivamente as normas estabelecidas e se conformar à

realidade social ou buscar refúgio em uma coletividade massificada, que, ao absorvê-lo, esvazia sua responsabilidade pessoal.

Buber propõe uma alternativa que transcende a oposição entre individualismo e coletivismo, enfatizando a relação direta entre os seres humanos como o verdadeiro fundamento da existência. Para ele, “homem-a-homem é o terceiro elemento. Não mais um ‘ismo’, e sim a realidade humana” (BUBER, 1987, p. 123). Diferente das ideologias que reduzem o indivíduo a uma entidade isolada ou o dissolvem na massa, essa perspectiva resgata a dimensão relacional da vida, na qual cada pessoa se constitui no encontro com o outro. Nesse sentido, a comunidade emerge como o único espaço em que essa realidade humana pode ser plenamente reconhecida e cultivada, pois nela o ser humano não é instrumentalizado nem absorvido por estruturas impessoais, mas participa ativamente de vínculos autênticos e responsáveis.

Para Buber, a sociedade se constitui por uma rede de relações inter-humanas recíprocas, cuja função é organizar e regular a vida social. Essas relações assumem diferentes formas, se manifestando em dinâmicas de “dominação e subserviência, a cooperação e contracooperação, os grupos, os estratos, as classes, as organizações, todas as formas de associações, naturais e normativas, econômicas e culturais” (BUBER, 1987, p. 42). Essas estruturas sociais não são apenas produtos das interações humanas, mas também influenciam diretamente a maneira como essas interações ocorrem, estabelecendo padrões de pertencimento e funcionamento dentro da coletividade. Dessa forma, as formas institucionais e organizacionais da sociedade não existem separadamente do inter-humano, mas surgem a partir dele e, ao mesmo tempo, o moldam. Essa interdependência revela como o social é simultaneamente uma construção e uma expressão das relações entre os indivíduos, reforçando a necessidade de compreender essas dinâmicas a partir da perspectiva do encontro e da reciprocidade.

Para Buber, a sociologia é a ciência responsável pelo estudo do inter-humano, isto é, das formas de relação que estruturam a vida social. No entanto, ele observa que esse campo não se esgota em si mesmo, pois suas estruturas são abordadas por diversas outras disciplinas. Como afirma: “Suas estruturas [da sociologia] serão tratadas pela Ética, pela Economia Nacional, pela Teoria do Estado, pela Filosofia do Direito etc. As ações do inter-humano são objetos da História: da História Econômica, da História Social, da História da Cultura” (BUBER, 1987, p. 42). Essas disciplinas investigam o funcionamento concreto das instituições e das interações sociais, buscando compreender as dinâmicas que moldam a sociedade. Contudo, Buber alerta que uma abordagem meramente estrutural não é suficiente: ao desconsiderar a dimensão

psicológica e espiritual do ser humano, corre-se o risco de reduzir a complexidade das relações a apenas mecanismos formais. Por isso, o estudo do inter-humano deve integrar tanto a esfera social quanto a interioridade dos indivíduos, reconhecendo a articulação entre estrutura e experiência vivida como condição para uma compreensão mais completa da realidade relacional.

As formas sociais, segundo Buber, não devem ser compreendidas apenas em sua organização externa ou em suas regras estabelecidas, mas como expressões de processos subjetivos e espirituais que orientam a ação humana. Esses processos constituem a base da experiência pessoal e, por consequência, moldam as dinâmicas relacionais que sustentam a vida em sociedade. Nesse sentido, as configurações sociais não existem de maneira autônoma ou desvinculada da interioridade dos indivíduos, mas se originam e se transformam a partir dela. Reduzir a sociedade a mecanismos impessoais e estáticos significa ignorar sua dimensão mais profunda — aquela que surge do espírito humano em relação. Compreender a vida social, portanto, requer uma abordagem que relaciona as estruturas sociais com os processos subjetivos que lhes dão origem e sentido.

Ao dizer que “o que acontece entre homens, acontece entre elementos psíquicos complexos” (1987, p. 43), Buber evidencia a dimensão subjetiva que permeia todas as relações sociais. Dessa forma, compreender o social exige um olhar atento aos processos psicológicos, uma vez que as estruturas coletivas são constituídas por indivíduos cujas vontades e intenções se manifestam em suas ações. As formas sociais, portanto, não são meras construções externas, mas expressões de dinâmicas internas que emergem do espírito humano. Como afirma, “o problema do inter-humano é, no fundo, o problema psicossocial, seu objetivo é o social, visto como processo psíquico” (BUBER, 1987, p. 43).

Essa afirmação revela o caráter profundamente relacional de sua abordagem da vida social. Ao empregar o termo “psicossocial”, Buber aponta para a interligação entre os aspectos internos do sujeito — como a afetividade, consciência e espiritualidade — e os modos de organização e convivência que se expressam na sociedade. Para ele, o social não pode ser reduzido a uma rede de normas ou instituições exteriores, pois é atravessado continuamente por processos psíquicos que dão forma às interações e às estruturas que delas surgem. O “processo psíquico”, nesse contexto, não se refere apenas ao funcionamento mental individual, mas à dimensão viva e dinâmica do espírito humano em relação, que se manifesta no *entre*. Assim, o social, longe de ser um dado fixo, é um lugar de expressão das intenções, desejos, medos e

esperanças humanas, o que exige uma compreensão que vai além da análise puramente estrutural. Reconhecer essa dimensão psicossocial é fundamental para entender a complexidade das relações humanas e o papel constitutivo que elas desempenham na formação da realidade social.

2.1.4 A diferença entre sentimentos subjetivos e o encontro relacional autêntico

Os atos que caracterizam uma relação em que o interesse próprio não é o objetivo são frequentemente entendidos como derivados de sentimentos e, por isso, tanto esses atos quanto os próprios sentimentos podem se tornar desconhecidos para a pessoa que os possui. Para ilustrar essa distinção, Buber oferece o exemplo do amor e dos sentimentos de Jesus Cristo, destacando a diferença essencial entre eles: “O sentimento de Jesus para com o possesso é diferente do sentimento para com o discípulo-amado; mas o amor é um. Os sentimentos, nós os possuímos, o amor acontece” (1979, p. 16-17). Essa afirmação evidencia que o amor não pode ser reduzido a um sentimento que o Eu controla ou possui, pois ele não surge de uma circunstância específica nem pode ser capturado como conteúdo. Caso o amor fosse tratado como algo possuído pelo Eu, ele se tornaria mediado e objetificado, se esvaziando de seu caráter relacional e se transformando em algo pertencente ao mundo do Isso. Diferente do simples gostar, o amor, na perspectiva de Buber, acontece como um evento dialógico genuíno, que não se submete à mediação do Eu, mas brota do encontro com o outro em sua totalidade.

Amar é agir; é assumir atitudes concretas de respeito, valorização, reconhecimento, consideração, cuidado e apoio. Dessa maneira, assim como o Eu manifesta amor-próprio por meio de ações que refletem seu valor como ser existente e digno, ele deve agir da mesma forma em relação ao outro, independentemente de emoções, afinidades ou divergências, ou das circunstâncias e sentimentos que o cercam. Diferente de sentimentos condicionais por afinidades, o amor, para Buber, é uma ação de cuidado e reconhecimento que transcende preferências. Ele não é um afeto instável, mas uma responsabilidade assumida diante da presença do outro. O amor

[...] é *responsabilidade de um Eu para com um Tu*; nisto consiste a igualdade daqueles que amam, igualdade que não pode consistir em um sentimento qualquer, igualdade que vai do menor, ao maior, do mais feliz e seguro, daquele cuja vida está encerrada na vida de um ser amado. (BUBER, 1979, p. 17, grifo nosso)

Essa afirmação evidencia que, na perspectiva dialógica de Buber, há uma igualdade radical diante de Deus, pois cada pessoa é reconhecida integralmente em sua dignidade única e irrepetível no encontro com o Tu eterno. Essa igualdade não se limita às dimensões sociais ou emocionais; pelo contrário, ela alcança uma dimensão existencial e religiosa, se manifestando concretamente na responsabilidade que o Eu assume perante o Tu. Quando Buber destaca o amor como atitude de compromisso, ele esclarece que o encontro autêntico constitui o espaço privilegiado onde essa igualdade aparece plenamente, não pela anulação das diferenças individuais, mas pelo reconhecimento profundo e recíproco da singularidade de cada ser humano diante do divino.

Sentimentos como gostar, desgostar, felicidade, raiva, alegria, tristeza e medo surgem a partir de variações nas afinidades, desacordos, contentamentos e aversões que o Eu experimenta em diferentes circunstâncias. Dessa forma, os sentimentos dependem de mediações externas, pois não emergem de forma espontânea e autônoma. No exemplo apresentado por Buber, ele esclarece que os sentimentos de Jesus variavam conforme a relação: o que Ele sentia por seus discípulos era diferente do que sentia pelo possesso, e essa variação incluía também a intensidade do sentimento, influenciada pela proximidade do relacionamento (1979, p. 16–17). Disso podemos concluir, então, que para Buber, Jesus amou tanto os discípulos quanto o possesso, pois “o amor é um”; o amor não se prende a variações de sentimento; ele se expressa por meio de ações de cuidado e valorização, e é, em sua essência, único. A pessoa que não compreende a distinção entre sentimento e amor tende a reduzir o amor àquilo que sente em momentos específicos, sem captar sua totalidade. A perspectiva de Buber é que o amor é *responsabilidade de um Eu para com um Tu*, o que significa que o amor não se restringe a um estado emocional, mas se manifesta em ações concretas de compromisso e responsabilidade no encontro com o outro.

2.1.5 A vontade divina e o encontro com o Eterno

“As linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno” (BUBER, 1979, p. 87). Com essa frase, Martin Buber inicia a terceira parte de sua obra mais profunda, *Eu e Tu* (1979), em que reflete sobre o conceito do Tu eterno, também identificado como Deus. Buber explica que

Os homens têm invocado o seu Tu eterno sob vários nomes. Quando cantavam aquele que era assim chamado, pensavam sempre no Tu [...]. Os nomes entraram, então, na linguagem do Isso; um impulso cada vez mais poderoso levou os homens a pensarem no seu Tu eterno e a falar dele como de um Isso. Todos os nomes de Deus permanecem, no entanto, santificados, pois não se fala somente sobre Deus, mas também se fala com Ele. (1979, p. 90)

Com isso, Buber evidencia que, embora os nomes de Deus possam ser transformados em conceitos e inseridos no mundo do Isso, eles não perdem sua sacralidade, pois a relação genuína com o Tu eterno continua presente sempre que há diálogo e encontro com o divino.

Segundo o filósofo, como mencionado anteriormente, o ser humano vive imerso em duas formas fundamentais de relação com o mundo: a relação Eu-Isso e a relação Eu-Tu. Dentre elas, a relação Eu-Tu ocupa um lugar central, sendo “O ponto axial” (ZUBEN, 2015, p. 941) de toda a reflexão de Buber. Como destaca Zuben, ele trouxe para o Ocidente o arcabouço cultural e espiritual presente nos contos do hassidismo e, a partir dessa base, desenvolveu sua filosofia existencial, “que professa a redenção como uma tarefa humana, no sentido em que o homem participa do devir divino” (ZUBEN, 2015, p. 942). Esse enfoque ressalta o papel do ser humano como corresponsável no processo de transformação e encontro com o sagrado, aspecto central na perspectiva dialógica buberiana.

Com isso, a relação Eu-Tu representa uma das mais profundas investigações filosófico-religiosas sobre a natureza do encontro humano e sua capacidade de transcender a realidade cotidiana em direção ao sagrado. Em *Eu e Tu* (1979), Buber argumenta que a verdadeira experiência do sagrado não se encontra em dogmas religiosos ou em instituições, mas emerge do encontro genuíno. Como ele afirma:

Nada do que algum dia foi inventado e imaginado nas épocas do espírito humano em matéria de prescrições, de prática ou meditação, tem algo a ver com o fato originalmente simples do encontro. [...]. Não são as prescrições que nos ensinam a saída. (BUBER, 1979, p. 90)

Com isso, Buber enfatiza que o sagrado não está vinculado a normas ou rituais prescritos, mas à experiência direta e transformadora do encontro Eu-Tu, núcleo de sua perspectiva dialógica.

A concepção de sagrado em Buber emerge desse contexto; o sagrado não é uma entidade distante ou uma força separada do mundo, mas uma presença que se revela no próprio encontro, sem deixar de conservar seu caráter de mistério. Como ele afirma: “Entrar na relação pura não significa prescindir de tudo, mas sim ver tudo no Tu; não é renunciar ao mundo, mas sim proporcionar-lhe fundamentação” (BUBER, 1979, p. 91). Em consonância com essa visão, Buber reforça que o essencial é “não compreender nada fora de Deus, mas apreender tudo nele; isso é a relação perfeita” (1979, p. 92). Assim, Buber destaca que o sagrado se manifesta na plenitude da relação Eu-Tu, quando a transcendência divina se realiza na imanência do encontro, e o mundo não é abandonado, mas fundamentado no encontro com o divino.

Buber afirma: “Aquele que, com todo o seu ser, vai de encontro ao seu Tu e lhe oferece todo ser do mundo, encontra-o [encontra Deus]” (1979, p. 92). Dessa forma, o sagrado se manifesta na “reciprocidade do encontro” proporcionada pela relação Eu-Tu, quando o Eu se dirige ao Tu de maneira genuína e desprovida de mediação. É nesse encontro que se manifesta a dimensão transcendente do real — uma transcendência que não se situa fora do mundo, mas se revela no próprio acontecimento relacional. O encontro Eu-Tu revela não apenas o outro em sua singularidade, mas também uma dimensão que transcende a mera comunicação interpessoal, se abrindo à presença do sagrado que atravessa a relação. Essa relação não se limita ao plano da intersubjetividade, isto é, da troca entre consciências individuais, mas alcança algo mais profundo — uma comunhão que toca o mistério do ser e a presença do divino. Para Buber, ao dizer Tu de maneira plena, o ser humano se dirige não apenas ao outro humano, mas, de forma implícita, também ao Tu eterno. É nesse sentido que a experiência do encontro genuíno carrega um potencial sagrado, pois nela se revela uma presença que não pode ser reduzida à subjetividade nem à objetividade: é o *entre* como espaço de manifestação do mistério. Assim, a relação Eu-Tu é a via por meio da qual o sagrado pode se manifestar na realidade concreta da existência.

Embora Buber descreva o sagrado como algo que se mostra no encontro Eu-Tu, ele não o identifica totalmente com a própria relação. Deus — o Tu Eterno — se manifesta na relação, mas a ultrapassa. Desse modo, a relação é o espaço onde o divino se faz presente, sem que se confunda com ela. Deus não é reduzido ao *entre*, mas é aquele que se deixa alcançar nele, sendo totalmente presente e, ao mesmo tempo, totalmente transcendente. Portanto, a relação Eu-Tu é o local onde o sagrado se manifesta, e não a sua totalidade.

O sagrado, para Buber, pode ser experienciado no cotidiano; ele não sugere que o sagrado seja algo exclusivamente metafísico ou restrito a contextos religiosos formais. Pelo contrário, cada encontro genuíno carrega o potencial de se tornar um momento de experiência com o sagrado, uma vez que, em cada relação autêntica estabelecida com o outro, há a possibilidade de encontro com o divino. Isso ocorre porque, conforme explica Zuben, “Deus está integrado ao mundo a partir de sua santificação” (2015, p. 952), isto é, torna-se presente nas relações e situações nas quais o mundo é orientado ao Tu, sem que se reduza à ordem mundana, reforçando a ideia de que o sagrado se manifesta nas relações humanas e na realidade concreta.

A proposta de Buber sobre a relação entre o humano e o divino encontra um de seus pontos centrais na ideia de que todo encontro genuíno entre pessoas tem o potencial de ser uma relação com Deus. Essa afirmação parte de uma concepção específica sobre a estrutura das relações no mundo, que Buber organiza em três esferas fundamentais: a relação com a natureza, a relação com os outros seres humanos e a relação com os seres espirituais. A primeira esfera, que diz respeito à vida com a natureza, e ela é marcada por uma comunicação que se dá nos limites da linguagem; trata-se de um vínculo que não se expressa por palavras, mas por gestos, percepções e sensibilidades que captam a presença do outro natural, como quando alguém percebe a árvore não apenas como um objeto, mas como algo que convoca uma resposta interior. A segunda esfera, que compreende o relacionamento entre os seres humanos, é onde a linguagem se realiza plenamente, pois é nesse espaço que o “Eu” encontra um “Tu” capaz de responder e *coparticipar* do diálogo em sua forma mais autêntica. Já a terceira esfera, voltada à vida com os seres espirituais, não possui uma linguagem própria nos moldes humanos, mas ainda assim se comunica com o mundo por meio de alegorias — ou seja, imagens e símbolos que transitam entre o plano do espiritual e o plano do humano, permitindo que o divino se insinue no mundo como figura, metáfora e sugestão. Assim, para Buber, mesmo sem palavras ou linguagem direta, o espiritual se expressa de maneira a ser percebido no campo da experiência humana, estabelecendo um elo com o mundo do Isso para se tornar comunicável (BUBER, 1979, p. 117).

Essa estrutura relacional revela que o sagrado não está fora ou acima da experiência, mas também não se confunde inteiramente com ela, podendo se manifestar sempre que há um encontro verdadeiro, onde o outro é reconhecido como um “Tu” e não reduzido a uma coisa ou função. Com isso, Buber não nega a transcendência, mas a reconduz ao âmbito do vivido,

mostrando que o divino pode emergir na concretude das relações inter-humanas como uma transcendência imanente ao mundo.

Em cada uma das esferas de relação descritas por Buber, e em cada ato genuíno que nelas se realiza, há uma dimensão valorativa que permite perceber a presença do divino, como “um sopro” do Tu eterno que se faz perceptível na experiência concreta do encontro. Buber afirma que “em cada Tu nós nos dirigimos ao Tu eterno, segundo o modo específico a cada esfera. Todas as esferas são incluídas nele, mas ele não está incluído em nenhuma” (1979, p. 117), indicando que o Tu eterno se manifesta nas diversas formas de relação, sem jamais se esgotar em nenhuma delas.

Entre essas três esferas, contudo, é na vida com os homens que se revela a experiência mais profunda e significativa, pois é nesse espaço que se realiza a reciprocidade — a possibilidade de invocar e de ser respondido, de amar e ser amado, de reconhecer e ser reconhecido. A relação inter-humana, portanto, é para Buber a expressão mais autêntica da relação com Deus, justamente por sua natureza dialogal, em que a resposta do outro participa ativamente da constituição do encontro. Assim, ele conclui que “a relação com o ser humano é a verdadeira imagem de relação com Deus, na qual a verdadeira invocação participa da verdadeira resposta” (BUBER, 1979, p. 119). Essa noção de resposta como participação contrasta com a ideia de “chamado e obediência” presente em autores como Paul Ricoeur, onde a interpelação do outro — especialmente o outro ético — convoca o sujeito a uma escuta e a uma resposta que supõem assimetria e responsabilidade. Enquanto em Ricoeur a transcendência se expressa como apelo vertical que excede o sujeito (XAVIER, 2022, p. 37–41), em Buber ela se manifesta na reciprocidade horizontal do diálogo, em que o divino se revela como presença e não como comando. Essa distinção reforça o caráter radicalmente relacional da proposta buberiana, na qual o sagrado se revela na horizontalidade do encontro e não na verticalidade da submissão. Desse modo, a vida com os seres humanos se torna o espaço privilegiado onde o divino se faz presente na escuta que responde e na resposta que acolhe.

O Tu eterno, segundo Buber, não pertence a uma esfera separada do mundo, mas tampouco se reduz a ele. Deus, nessa perspectiva, não é uma entidade personificada, mas a expressão da presença divina que permeia todas as relações autênticas. Ele é simultaneamente o totalmente Outro e o totalmente presente (BUBER, 1979, p. 92) — uma transcendência que habita a imanência, revelando-se como mistério no próprio ato relacional. Para Buber, Deus é

tanto o “*mysterium tremendum*”¹⁶ quanto “o mistério da evidência que me é mais próximo do que o meu próprio Eu” (BUBER, 1979, p. 92).

O caminho para o sagrado, portanto, segundo Buber, reside na capacidade de cultivar relações autênticas, nas quais a reciprocidade se concretiza e o outro é reconhecido e respeitado como um Tu, e não reduzido a um Isso. É por meio desse processo que o ser humano experimenta a transcendência, uma vez que o encontro genuíno transforma tanto o Eu quanto o Tu, revelando uma dimensão de comunhão que ultrapassa o egoísmo. A experienciação do encontro autêntico torna possível a manifestação do sagrado no mundo. Buber enfatiza que essa vivência está acessível a todos, desde que as pessoas se aproximem umas das outras com abertura, autenticidade e respeito genuínos.

2.2 Entre o sagrado e o inter-humano: presença, alteridade e relação

A obra de Martin Buber, frequentemente situada nos domínios da filosofia do diálogo, propõe uma abordagem da existência centrada na relação, que pode ser compreendida a partir de uma perspectiva fenomenológica ampliada. Embora não se inscreva de maneira explícita na tradição da fenomenologia transcendental inaugurada por Husserl, Buber realiza uma descrição rigorosa da experiência vivida, com especial atenção à presença imediata do outro e à qualidade do vínculo que se estabelece no encontro. Essa orientação para o vivido — anterior à mediação conceitual e racionalizante — aproxima sua filosofia da fenomenologia tanto em sua vertente existencial quanto em seu desdobramento na filosofia da religião. Sua proposta não visa analisar estruturas da consciência, mas descrever modos de presença que se revelam no *entre*, aquele espaço relacional no qual se constituem o Eu, o Tu e a própria realidade compartilhada.

A fenomenologia em Buber pode, assim, ser lida em dois registros complementares. De um lado, sua concepção do sagrado como presença viva que se manifesta na relação — e não como entidade abstrata ou mistério inefável — o aproxima de autores como Rudolf Otto e Mircea Eliade, embora com importantes diferenças quanto ao conteúdo ético e relacional da

¹⁶ A expressão “*mysterium tremendum*” foi originalmente desenvolvida por Rudolf Otto em sua obra *O Sagrado*, primeira edição de 1917, onde descreve o sagrado como uma experiência marcada por temor e fascínio diante do “totalmente outro”. Embora Martin Buber utilize essa expressão em *Eu e Tu* (1979), ele não menciona Otto diretamente. Ainda assim, é possível perceber certa afinidade entre os dois autores quanto à valorização da experiência religiosa imediata, apesar de seguirem caminhos distintos: Otto enfatiza o aspecto emocional e misterioso do sagrado, enquanto Buber dá centralidade à relação ética com o “Tu eterno”.

experiência religiosa. De outro, sua ênfase na relação inter-humana como fundamento da existência o situa no campo de uma fenomenologia da alteridade, que oferece uma crítica ao modelo de subjetividade isolada e propõe o diálogo como estrutura ontológica. Neste sentido, Buber elabora uma fenomenologia da relação que compreende o sagrado e o humano como dimensões integradas de uma mesma realidade vivida.

A concepção buberiana do sagrado, supra discutida, revela um entendimento relacional da experiência religiosa. O Tu eterno, figura central da filosofia do diálogo, é compreendido não como uma entidade distante ou transcendência metafísica separada, mas como uma presença viva que se manifesta no encontro autêntico, sem perder seu caráter de mistério e alteridade. Essa abordagem, centrada na experiência imediata e transformadora da relação, aproxima Buber de certos elementos da tradição fenomenológica do sagrado, ainda que com diferenças fundamentais.

A tradição da fenomenologia do sagrado é representada por pensadores como Rudolf Otto e Mircea Eliade, cujas contribuições ajudaram a delinear uma compreensão não racionalizada da experiência religiosa. Em *O Sagrado* (2007), Otto apresenta o conceito de *numinoso* como o núcleo dessa vivência: trata-se de um sentimento profundo e irracional, que se manifesta como *mysterium tremendum et fascinans*, provocando simultaneamente temor e fascínio. O sagrado, sob essa ótica, é uma realidade absolutamente outra (*ganz Andere*), cuja presença afeta diretamente a subjetividade, antecedendo qualquer formulação doutrinária ou racional. Otto descreve essa dimensão ao afirmar que “ao redor desse âmbito de clareza conceitual existe uma esfera misteriosa e obscura que foge não ao nosso sentir/mas ao nosso pensar conceituai [sic], e que por isso chamamos de ‘o irracional’” (2007, p. 98). Essa formulação reforça a ideia de que a experiência do sagrado é, antes de tudo, vivida e inefável, escapando aos limites da razão e instaurando um contato imediato com o mistério divino.

Por sua vez, Mircea Eliade concebe o sagrado como aquilo que se manifesta ao ser humano religioso por meio de hierofanias, ou seja, manifestações que revelam uma realidade distinta do mundo profano e conferem estrutura ao espaço e ao tempo vividos pelo *homo religiosus*. Nessa perspectiva, o sagrado não é apenas diferente, mas qualifica-se como a verdadeira realidade, aquela que dá sentido à existência. Eliade afirma que “o sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades ‘naturais’. [...] o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência” (1992, p. 12–14). Assim, para o ser religioso, é no aparecimento do sagrado que o mundo adquire ordem, valor e direção,

marcando a oposição fundamental entre o espaço profano e o espaço consagrado pela presença do divino.

A manifestação do sagrado no mundo profano estabelece centros, calendários e cosmologias. Tanto Otto quanto Eliade partem da descrição de experiências vividas, com forte componente afetivo e simbólico, e se opõem à redução do fenômeno religioso a categorias racionalistas ou sociológicas.

Nesse contexto, a concepção de sagrado em Buber pode ser lida como uma forma original de fenomenologia existencial. O sagrado, para ele, não se reduz a uma manifestação extraordinária ou uma força misteriosa, mas se deixa reconhecer sobretudo como algo que se revela na própria relação. Em *Eu e Tu* (1979), Buber afirma:

Sem dúvida Deus é o ‘totalmente Outro’. Ele é porém o totalmente mesmo, o totalmente presente. Sem dúvida, ele é o ‘*mysterium tremendum*’ [parafraçando Otto] cuja aparição nos subjuga, mas Ele é também o mistério da evidência que me é mais próximo do que o meu próprio Eu. (1979, p. 92)

Essa afirmação reflete o caráter paradoxal do sagrado buberiano: ao mesmo tempo transcendente e imanente, ele se revela na plenitude do encontro.

A aproximação entre Buber e Otto se dá pela recusa comum da objetivação do divino e pela afirmação de sua alteridade radical. O Tu eterno não pode ser reduzido a um Isso sem que se perca sua essência. Há também uma semelhança metodológica: ambos valorizam a experiência vivida, imediata, que resiste à conceituação racional. A afinidade com Eliade aparece na ideia de que o sagrado estrutura a realidade, ainda que, em Buber, essa estruturação se dê pela relação inter-humana e não por mitos ou rituais, embora ele faça uso dos mitos e narrativas do hassidismo como fonte antropológica e espiritual em sua filosofia do diálogo.

No entanto, há diferenças significativas. Em Otto, a experiência do sagrado é marcada pelo espanto, pelo temor reverente; já em Buber, prevalece a dimensão da reciprocidade, da presença e do compromisso ético. O encontro com o divino, para Buber, é também um chamado à responsabilidade. A dimensão do sagrado, portanto, não se separa da vida cotidiana, mas se manifesta nela, como expressa ao afirmar que

Não se encontra Deus permanecendo no mundo, e tão pouco encontra-se Deus ausentando-se dele: Aquele que, com todo o seu ser, vai de encontro ao seu Tu e lhe

oferece todo ser do mundo encontra-o, ele que não se pode procurar. [...] Na medida em que tu sondas a vida das coisas e a natureza da relatividade, chegas até o insolúvel; se negas a vida das coisas e da relatividade, deparas com o nada; se santificas a vida, encontra o Deus vivo. (BUBER, 1979, p. 92)

Enquanto Otto enfatiza o caráter arrebatador e incontrolável da experiência numinosa, Buber destaca a possibilidade de cultivar relações autênticas em que o sagrado se revela.

De modo semelhante, Eliade descreve o sagrado como aquilo que irrompe no mundo e o transforma, geralmente mediado por símbolos, mitos ou ritos. Em Buber, não há necessidade de mediação simbólica ou institucional. O sagrado é vivenciado diretamente na relação Eu-Tu, e a linguagem da religiosidade formal pode até mesmo ser um obstáculo se transforma o Tu em Isso. Como ele mesmo afirma: “Não são as prescrições que nos ensinam a saída” (BUBER, 1979, p. 90).

Assim, podemos concluir que a proposta de Buber se apresenta como uma fenomenologia do sagrado singular, centrada na relação e na reciprocidade. Sua contribuição à filosofia da religião está em deslocar o foco da manifestação do sagrado para sua aparição no cotidiano, no encontro entre pessoas. O Tu eterno é o horizonte de toda relação verdadeira, e sua presença se revela sempre que o outro é reconhecido como sujeito e não reduzido a objeto. Essa abordagem não apenas amplia a tradição fenomenológica do sagrado, mas a enriquece com uma dimensão ética que se mostra especialmente relevante em contextos contemporâneos marcados pela fragmentação das relações humanas. Com isso, a fenomenologia do sagrado em Buber lança as bases para uma ontologia relacional que não se limita à experiência religiosa, mas se estende ao campo do inter-humano como tal — horizonte no qual a comunhão entre os seres se realiza e se aprofunda. É justamente essa dimensão existencial da relação que se torna objeto da próxima análise.

2.2.1 O *entre* como fundamento da *communitas communitatum*

A partir da concepção do sagrado como presença relacional, torna-se possível estender essa estrutura para além do domínio religioso, compreendendo o inter-humano como fundamento originário da experiência existencial. A filosofia de Martin Buber propõe uma fenomenologia da relação que não apenas fundamenta a experiência do divino, mas também

revela o *entre-humano* como dimensão constitutiva do ser. Nesse sentido, a experiência dialógica não pode ser compreendida apenas como forma de comunicação, mas como uma estrutura ontológica que antecede e funda tanto o sujeito quanto o mundo compartilhado. A proposta buberiana do “entre”, esse espaço existencial em que o Eu e o Tu se revelam mutuamente —, permite compreender o inter-humano como um fenômeno originário, capaz de abrir possibilidades de comunidade para além de formas institucionais ou contratuais. Assim, a fenomenologia do encontro se apresenta como fundamento ético e existencial para o conceito de *communitas communitatum*, evidenciando que é no vínculo e na reciprocidade que o comum se constitui.

A fenomenologia tem como base a descrição da experiência vivida, da consciência e do modo como os fenômenos se apresentam ao sujeito. Sua atenção se concentra na forma como o mundo se dá à experiência, priorizando a imediatez do vivido antes de qualquer conceituação. A obra de Buber, embora frequentemente situada nos domínios da filosofia do diálogo ou da religião, pode ser compreendida dentro de uma tradição fenomenológica ampliada. Essa aproximação é defendida por autores contemporâneos, como José Maurício de Carvalho e Mauro Sérgio de Carvalho Tomaz. Nesse contexto, a filosofia de Buber propõe uma compreensão da existência humana a partir da experiência relacional, centrada no “entre” que emerge no encontro Eu-Tu. Trata-se de uma abordagem que recusa a mediação conceitual e valoriza a presença imediata do outro, enfatizando um tipo de intencionalidade que se orienta não a objetos, mas a sujeitos. Como afirmam Carvalho e Tomaz, “a fenomenologia descreve o indivíduo como um ser que convive ou se relaciona, e isso aparece tanto no discurso filosófico como no científico” (2020, p. 204). A concepção buberiana da relação como fundante da existência rompe com modelos centrados na subjetividade isolada e propõe o diálogo como condição originária do ser.

A tradição husserliana, fundada por Edmund Husserl, é marcada pelo esforço de descrever as estruturas da consciência e da experiência tal como se apresentam ao sujeito, sem pressuposições externas. Husserl propõe o método da *epoché*, ou suspensão do juízo sobre a existência dos objetos, com o intuito de retornar “às coisas mesmas” — isto é, à experiência pura. Essa fenomenologia transcendental se concentra na intencionalidade da consciência, entendida como a orientação da mente para algo que se manifesta no campo da experiência. Esse compromisso com a descrição rigorosa da vivência fornece à tradição husserliana um lugar fundador na filosofia contemporânea, influenciando autores como Heidegger, Merleau-Ponty, Lévinas e, de modo indireto, o próprio Buber. No entanto, Buber reelabora a noção de

intencionalidade, deslocando seu foco para o campo do encontro. Em vez de uma consciência voltada unicamente a objetos — característica do modo Eu-Isso —, ele introduz a possibilidade de uma consciência voltada à presença viva do Tu. Essa mudança é articulada por meio das palavras-princípio, que expressam os modos fundamentais de relação do ser humano. Como explicam Carvalho e Tomaz, “as palavras-princípio mostram a duplicidade de sentido do Eu nas relações com o Tu e no encontro com o Isso. [...] Para Buber, a palavra-princípio fundamenta a existência humana que brota da relação” (2020, p. 206). Dessa forma, a consciência deixa de operar como um polo isolado e passa a ser compreendida como expressão do *entre* — do vínculo que se estabelece na relação com o outro. Essa concepção da existência como relação implica uma crítica ao isolamento do sujeito presente em certas abordagens da consciência. Em muitos modelos filosóficos, a subjetividade é compreendida como instância originária e isolada, capaz de constituir o mundo a partir de si mesma. Buber rompe com essa lógica ao afirmar que o Eu só pode emergir na relação com o Tu — jamais em isolamento. A existência humana não se realiza como um processo interno de reflexão, mas no encontro real com o outro. Esse deslocamento atribui à intersubjetividade um papel fundante e não derivado, fazendo com que o ser do humano se configure sempre em situação relacional. Como afirmam Carvalho e Tomaz, “é nessa condição que se manifesta seu caráter intersubjetivo, no qual Buber situa a humanidade do homem, quer enquanto desenvolvimento pessoal, quer como membro da sociedade” (2020, p. 204). A crítica à ideia de um Eu fechado em si mesmo se transforma, assim, em uma proposta positiva: a do ser constituído no *entre*, no espaço de relação que funda tanto a pessoa quanto a comunidade.

Essa ênfase na relação como constitutiva da existência dá origem a uma fenomenologia da relação, que se distingue da descrição de essências ou da análise da consciência. O que importa para Buber não são estruturas internas do pensamento, mas os modos pelos quais o ser humano se encontra com o outro — e, nesse encontro, é transformado. A distinção entre experiência e relação, expressa nas palavras-princípio, mostra que apenas na relação Eu-Tu há reciprocidade e vínculo verdadeiro. Já o Eu-Isso representa distanciamento, controle e objetificação. Como apontam Carvalho e Tomaz,

as palavras-princípio diferenciam experiência e relação: experiência diz respeito ao contato do Eu com as coisas e com o mundo (Isso), que representa um distanciamento; a relação é vínculo, nasce no encontro do Eu com outro Eu (Tu). A diferença explícita que a reciprocidade se dá apenas na relação Eu-Tu e não na outra. (2020, p. 207)

A análise da experiência humana passa, então, a ser atravessada pela categoria do encontro, em que o outro não é mais objeto, mas presença com a qual o Eu se constitui.

A radicalidade da proposta buberiana está em deslocar o foco da filosofia da subjetividade para a filosofia da relação, incorporando dimensões éticas, existenciais e até religiosas ao debate sobre a experiência. Em vez de pensar o ser humano a partir de uma interioridade isolada, ele propõe o diálogo como estrutura ontológica da existência. Como observam Carvalho e Tomaz, Buber

se aproximou da fenomenologia existencial, ao longo da vida, tornando-se importante representante do movimento. Não se desconhece que há comentadores que defendam que a estruturação de Eu e Tu e o pensamento filosófico de Buber em geral dependa do seu conhecimento do hassidismo e que elementos hassídicos estejam na raiz de sua obra filosófica. (2020, p. 203–204)

A centralidade do *entre* como lugar de constituição do humano inaugura uma perspectiva que rompe com as abordagens baseadas na subjetividade isolada, ao propor uma compreensão relacional e ética da existência. Essa estrutura de sentido, fundada no encontro e na reciprocidade, não apenas redefine a experiência individual, mas também aponta para possibilidades concretas de convivência comunitária, capazes de resistir às formas de fragmentação social que caracterizam o mundo contemporâneo.

A ontologia relacional buberiana, ao distinguir as palavras-princípio, evidencia que a existência humana se concretiza na reciprocidade do encontro e na presença viva entre as pessoas. Nesse sentido, o inter-humano não é apenas uma forma de relação, mas é o espaço em que a liberdade e a responsabilidade se unem como modos reais de convivência. A vida, nesse sentido, é compreendida como relação compartilhada, e adquire uma dimensão ética e social que transpassa a individualidade. É por meio dessa base que se torna possível pensar a passagem da experiência dialógica à organização comunitária, questão essa que se encaminhará no próximo capítulo, examinando como o *entre* pode se traduzir em formas concretas de vida comum.

3 DA UTOPIA À PRÁTICA: A *COMMUNITAS COMMUNITATUM* E SUA RELEVÂNCIA PARA A ORGANIZAÇÃO SOCIAL CONTEMPORÂNEA

Ao conceber a relação inter-humana como o fundamento da existência e da responsabilidade, Buber não se limita a uma reflexão ética ou religiosa, mas elabora uma crítica que abrange também a organização social moderna. Seu pensamento propõe uma alternativa ao modelo estatal centralizado e à economia baseada na objetificação dos vínculos ao defender que a verdadeira vida comunitária só pode emergir onde há reciprocidade, presença e compromisso. Nesse contexto, a noção de *communitas communitatum* surge como uma resposta à crise das relações humanas no mundo contemporâneo, apresentando-se como um modelo de convivência enraizado na vivência do *entre*.

A formulação simbólica da *communitas communitatum*, proposta por Buber, está intrinsecamente ligada à sua concepção de sociedade e das relações humanas, sendo fundamentada em sua filosofia do diálogo. Buber enfatiza que a existência autêntica só se realiza no encontro genuíno entre as pessoas, onde a reciprocidade não é apenas desejável, mas constitutiva da própria experiência do inter-humano. Essa ênfase no encontro se articula com sua crítica às relações meramente instrumentais, que reduzem o outro a um objeto e obscurecem a possibilidade de comunhão autêntica. Dessa forma, a *communitas communitatum* não é um simples agrupamento de indivíduos, mas uma “comunidade de comunidades”, ou seja, uma rede de comunidades interligadas pela experiência do diálogo e do reconhecimento mútuo. Esse entendimento das relações humanas reforça a centralidade do inter-humano como fundamento da vida comunitária, orientando a estrutura relacional que Buber propõe.

Nessa perspectiva, a *communitas communitatum* pode ser compreendida como a imagem de uma sociedade estruturada por múltiplas comunidades interligadas e autônomas. Buber descreve essa fusão de comunidades como um espaço no qual seus membros podem desenvolver “uma vida própria e autônoma, em comum” (2007, p. 55), ressaltando a importância das relações autênticas nesse contexto. Cada comunidade individual, portanto, não é apenas uma unidade isolada, mas um ambiente onde a mutualidade e o respeito moldam as interações humanas. Ao mesmo tempo, essas comunidades não existem de forma fechada; ao contrário, elas se articulam entre si, compondo uma rede relacional que dá forma à sociedade como um todo.

Buber compreendia as comunidades como entidades sociais menores e mais orgânicas do que o Estado e as instituições centralizadas. Para ele, a base de uma sociedade eticamente estruturada residia na composição comunitária, na qual os indivíduos têm a oportunidade de viver em um ambiente pautado pela cooperação e pelo diálogo. Ao analisar a crise dos sistemas econômicos e sociais, antigos e novos, e o desenvolvimento do gênero humano, Buber afirma que

[...] sempre que se desenvolveu uma comunidade humana, foi sobre as mesmas bases da autonomia funcional, do reconhecimento mútuo e da mútua responsabilidade, individual e coletiva. É verdade que surgiram centros de poder de diferentes tipos que organizaram e asseguraram a ordem e a segurança comuns, mas a esfera política em sentido mais estrito — o Estado, com seu poder policial e sua burocracia — permaneceu, frente à sociedade articulada de modo orgânico-funcional, como uma sociedade organizada constituída de diversas sociedades, cujos membros lutavam, lado a lado, e ajudavam-se mutuamente. (2007, p. 176)

Embora centros de poder tenham surgido para garantir ordem e segurança, o Estado, com sua estrutura burocrática e policial, permaneceu distinto da sociedade, que, segundo Buber, se organizava de maneira orgânica e funcional. Dessa forma, em oposição a um modelo centralizado e burocrático, ele propunha uma federação de comunidades autônomas, interconectadas por laços de solidariedade e por um diálogo autêntico, fundamentais para a constituição de uma sociedade genuinamente humana.

Para Buber, a imagem de uma *communitas communitatum* representa uma alternativa às formas sociais individualistas, que reduzem as relações humanas à lógica do funcionamento da máquina econômica. Essa noção está em sintonia com sua crítica à modernidade, especialmente no que diz respeito ao predomínio das relações impessoais e alienantes nas sociedades contemporâneas. Ao enfatizar a necessidade de vínculos comunitários genuínos, Buber contrapõe essa perspectiva a uma estrutura social marcada pela fragmentação e pelo isolamento. Dessa maneira, a *communitas communitatum* surge como um modelo que resgata a primazia do inter-humano, possibilitando a construção de uma sociedade baseada no encontro e na reciprocidade. Essa proposta se insere no contexto mais amplo de sua filosofia dialógica, que busca restaurar a centralidade da relação autêntica na vida social.

3.1 A comunidade e a sociedade: distinções entre Estado e sistema comunitário

A crítica de Buber à concepção do Estado como entidade absoluta, especialmente formulada no início da década de 1920, está profundamente relacionada à sua defesa de formas comunitárias de organização social. Para ele, considerar o Estado como absoluto significa concebê-lo como anterior e superior ao indivíduo, uma construção abstrata em que as formas de vida e organização já estão previamente definidas e impostas à pessoa desde o nascimento. Nessa lógica, o Estado assume a função de regular aquilo que considera seu, consolidando-se como uma instância autônoma que dita as normas da existência individual. Contra essa centralização excessiva, Buber propõe a valorização de estruturas comunitárias que possibilitem participação ativa e diálogo autêntico. Ele afirma que “a tarefa socialista só será realizada na medida em que a nova aldeia, que une as formas de produção e enlaça a produção com o consumo, tiver um efeito reestruturador sobre a sociedade urbana que se tornou amorfa” (2007, p. 161).

Sendo assim, o Estado não emerge de um desejo espontâneo nem da vontade livre de seus membros, mas da necessidade de normatizar o bem-estar coletivo por meio do controle da coexistência entre as pessoas. Considerar o Estado como uma instituição reguladora da vida em comum implica reconhecer que tudo o que está dentro dele lhe pertence e é por ele definido. Embora comunidades possam existir em seu interior, sua presença está submetida às delimitações impostas pelo Estado, que, enquanto instituição controladora, determina as condições para o surgimento, a estrutura e a forma de organização dessas comunidades. Assim, não apenas estabelece os limites dentro dos quais a comunidade pode se desenvolver, mas também influencia diretamente o modo de vida de seus integrantes. Dessa forma, o Estado define não apenas o que pode ser realizado dentro de suas fronteiras, mas também os meios e os critérios pelos quais essa realização deve ocorrer.

Embora alguns Estados se mostrem favoráveis à existência de comunidades, sua estrutura centralizadora impõe limites que comprometem a autonomia dessas comunidades. Mesmo quando há reconhecimento estatal, a própria definição e regulamentação imposta pelo Estado acabam por restringir sua independência, subordinando-as a uma ordem maior. No entanto, uma comunidade genuína não pode se sustentar plenamente sem autonomia, pois é na liberdade de autogestão e na construção de vínculos espontâneos que reside sua verdadeira essência. Dessa forma, a centralização estatal, ainda que benevolente, pode comprometer a autenticidade da vida comunitária ao reduzir sua capacidade de autodeterminação e de organização a partir de seus próprios princípios.

Para Buber, o Estado existente não corresponde à noção de Estado absoluto mencionada anteriormente. O Estado concreto, segundo ele, é

[...] o *status*, a situação, a condição peculiar da não-realização da verdadeira comunidade. É linha que se desloca incessantemente, para usar uma expressão brusca, indicando o grau de coerção que deve existir e de que maneira ela existe. Esta situação, esta linha que mostra até que ponto os homens são livres e capazes, não deve ser concebida como linha de progresso. (1987, p. 72)

Dessa forma, o Estado não possui a capacidade de projetar e realizar propostas concretas para sua própria realização, pois suas pretensões permanecem no plano do ideal. O indivíduo que pertence ao Estado tem a responsabilidade de aceitá-lo, e “aquele que não o admite, ou emigra ou se revolta como pessoa” (BUBER, 1987, p. 65), já que ser pessoa aos moldes do Estado significa estar inserido nele, uma vez que ele se apresenta como o espaço da realização plena do bem viver. No entanto, para Buber, essa pretensão fracassa, pois o Estado não consegue controlar plenamente os eventos em seu interior, recorrendo, assim, a medidas impostas para manter sua ordem e autoridade.

A centralização do Estado decorre de múltiplos fatores, como a necessidade de expansão territorial, a apropriação de recursos estratégicos e a repressão de insurreições resultantes de sua própria coerção. Buber caracteriza esse modelo estatal moderno como uma estrutura que se impõe sobre os indivíduos, contrastando com a verdadeira comunidade. Diferente do Estado, onde as relações são mediadas por instituições e normas coercitivas, a comunidade se fundamenta na convivência autêntica, regida pelo diálogo e pela reciprocidade. Nesse contexto, não há uma única comunidade totalizante, mas uma constelação de comunidades interligadas, cada uma desempenhando funções essenciais — como trabalho, fé, educação e subsistência — e se conectando ao núcleo central do “sistema comunitário”. Dessa forma, o sistema comunitário não se reduz à simples coexistência de comunidades, mas constitui uma rede orgânica de associações que preservam sua autonomia enquanto se mantêm vinculadas pelo princípio da mutualidade.

As linhas divisórias entre Estado e comunidade não são estáticas; elas se transformam constantemente sem depender da vontade individual. Essa dinâmica também se manifesta na vida pessoal de cada pessoa, como aponta Buber (1987, p. 73), ao afirmar que, diariamente, o indivíduo se depara com os limites do que pode realizar e precisa reconhecer até onde é possível

agir. Esse processo não ocorre de maneira abstrata, mas na experiência concreta da ação: somente ao atuar no mundo o ser humano percebe seus limites e compreende o ponto em que deve se deter. Dessa forma, a responsabilidade individual se revela não como uma imposição externa, mas como um exercício contínuo de discernimento. Nesse sentido, a comunidade, e não o Estado, é o espaço onde a ação responsável pode verdadeiramente se concretizar, pois nela o indivíduo encontra o campo necessário para exercer sua autonomia e decidir com base na reflexão e no encontro com o outro. Já o Estado, ao impor limites arbitrários às escolhas humanas, reduz a esfera da decisão autêntica, afastando o indivíduo da liberdade que somente a vida comunitária poderia proporcionar. Assim, Buber diferencia os dois âmbitos, ressaltando que a verdadeira autodeterminação nasce da comunidade, onde a responsabilidade se traduz em ação significativa e não em submissão a uma ordem imposta.

Para Buber, o surgimento do Estado está diretamente ligado à fragmentação das associações humanas, que originalmente se formavam a partir do desejo autêntico de relação Eu-Tu. À medida que os indivíduos passam a instrumentalizar uns aos outros para benefício próprio, reduzindo o outro a um meio em uma relação Eu-Isso, a comunhão se dissolve, dando lugar a uma estrutura de poder centralizado. Esse processo fortalece o domínio exclusivo do Estado, que não apenas impõe relações de uso e controle, mas também inviabiliza a existência da verdadeira comunidade, afastando o indivíduo da experiência do encontro e, conseqüentemente, de Deus. Como afirma Buber (1987, p. 47), a comunidade se estabelece na união direta entre as pessoas, sem a mediação de interesses funcionais que as reduzam a meros membros de uma categoria social. Somente quando cada indivíduo se manifesta como único e responsável por tudo, há espaço para abertura, participação e ajuda mútua. Dessa forma, a oposição entre Estado e comunidade se apresenta como uma contraposição entre mediação e imediaticidade: enquanto o Estado organiza as relações por meio de estruturas abstratas e interesses particulares, a comunidade permite a vivência direta e autêntica do inter-humano.

A influência do hassidismo no pensamento de Buber ressalta que Deus é o vínculo que une os anseios humanos por uma vida em comum. Para Buber, a comunidade surge da necessidade intrínseca do ser humano por Deus, sendo essa necessidade a única força capaz de originar uma verdadeira comunhão. No entanto, quando a relação Eu-Tu se dissolve, a continuidade da associação entre os indivíduos passa a se dar por meio do Estado, que se sustenta pela imposição da força e não pela liberdade. Ao restringir a autonomia individual, o Estado promove o afastamento entre as pessoas e Deus, tornando inviável a manifestação da

vontade divina. Como enfatiza Buber (1987, p. 61), Deus se revela por meio das realizações do ser humano e “através da verdadeira comunidade”, o que evidencia que a experiência do divino está diretamente ligada ao encontro autêntico entre os seres humanos. Assim, quando o indivíduo se distancia de Deus ao romper com a relação genuína com o próximo, sua separação da vida plena proporcionada pela comunidade se consuma. Esse afastamento não apenas compromete a experiência religiosa, mas também desfigura a essência do inter-humano, que é o fundamento da *communitas communitatum*.

Para Buber, o “socialismo moderno” surge como uma tentativa de libertar a sociedade da fragmentação e da despersonalização que a caracterizam. Sua proposta é substituir o Estado tradicional, assumindo sua função de regulamentação e direção, com o objetivo de estabelecer a justiça social. No ideal socialista, a exploração do indivíduo seria erradicada, permitindo que aqueles antes eram reduzidos a meros objetos de uso fossem finalmente reconhecidos como sujeitos plenos. No entanto, essa transformação não elimina a lógica do poder centralizado: o Estado socialista continuaria a operar por meio da coerção, impondo sua noção de justiça e restringindo a liberdade individual. Dessa maneira, ao perpetuar a autoridade absoluta, ele acabaria suprimindo a autonomia dos indivíduos tal como o Estado anterior. Embora não houvesse mais exploração pelo trabalho, a possibilidade de escolher uma vida comunitária permaneceria inviável, pois a soberania estatal não toleraria a existência de outro modelo social. Assim, Buber evidencia que a simples substituição de um regime por outro, sem uma mudança essencial na estrutura das relações humanas, não resulta na superação da alienação, mas apenas na reconfiguração dos mecanismos de controle.

A autonomia, elemento essencial da comunidade, não seria tolerada nem pelo Estado contemporâneo nem por um Estado socialista nos moldes centralizadores, uma vez que ambos tendem a ser autocentrados e a resistir à descentralização. Enquanto o Estado se caracteriza por uma estrutura rígida e mecanicista, a comunidade possui uma natureza orgânica e fluida, se desenvolvendo a partir das relações diretas entre os indivíduos. Uma comunidade socialista autêntica, na compreensão de Buber, que efetivamente promova a vida em comum, deve emergir da autonomia e da liberdade de cada uma de suas partes, permitindo que cada comunidade defina suas próprias necessidades e os meios para supri-las. Essa autonomia, entretanto, não pode ser imposta por decretos ou regulamentos estatais; como explica Buber, “não pode de modo algum ser decretada. Ela não pode ser estabelecida de outro modo a não ser do crescimento e da autoafirmação de um sistema comunitário” (1987, p. 57). Nesse ponto, é necessário esclarecer que Buber não propõe a abolição completa do Estado, como fariam os

anarquistas, mas tampouco aceita a ideia de um Estado forte e centralizador, mesmo que socialista. Sua crítica ao Estado soviético não significa rejeição a toda forma de organização estatal, mas sim àquelas que limitam a espontaneidade e a liberdade comunitária. O que Buber vislumbra é um Estado que funcione como apoio complementar, ou seja, que ajude na conexão entre comunidades autônomas sem se sobrepor a elas, permitindo o desenvolvimento de uma sociedade baseada na mutualidade e no diálogo (BUBER, 2007, p. 170–171). A experiência dos *kibutzim*¹⁷, que ele valorizava profundamente, não aponta para um anarquismo puro, mas para uma forma de socialismo comunitário, federativo¹⁸ e dialógico. Assim, a verdadeira organização comunitária não se opõe ao Estado em si, mas à sua configuração autoritária, reafirmando que a vivência comunitária genuína deve surgir do entrelaçamento livre e concreto das relações humanas.

Apesar da riqueza conceitual da proposta buberiana, é necessário considerar uma limitação metodológica presente em sua obra. Ao abordar experiências históricas — como as colônias cooperativas e, sobretudo, os *kibutzim* (BUBER, 2007, p. 168–169) — Buber não fornece referências explícitas que possibilitem ao leitor verificar as fontes, os contextos ou os critérios que embasam suas afirmações. Em *O Socialismo Utópico* (2007), por exemplo, ele menciona o fracasso de diversas experiências comunitárias na Europa e América (p. 161) e a singularidade do *kibutz* hebraico na Palestina (p. 162), mas sem apresentar documentação concreta que corrobore tais análises. Essa ausência compromete a transparência argumentativa e nos coloca diante de um problema interpretativo relevante: ao não oferecer os fundamentos históricos de suas afirmações, Buber exige que o leitor confie mais em sua autoridade pessoal do que em uma construção partilhável e verificável. Essa postura, ainda que não comprometa o valor filosófico da proposta, fragiliza sua coerência com a própria concepção de diálogo que sustenta sua crítica ao Estado. A ausência de abertura investigativa, nesse ponto, cria uma incompatibilidade entre a forma da exposição e o conteúdo que defende a partilha, a escuta e o reconhecimento mútuo como fundamentos da vida comunitária.

¹⁷ *Kibutzim* é o plural de *kibutz*, termo hebraico que se refere a uma comunidade coletiva fundada por judeus na Palestina a partir do início do século XX. Nessas comunidades, o trabalho, os bens e as decisões eram compartilhados entre todos, seguindo princípios de cooperação, igualdade e vida em comum. Para Martin Buber, os *kibutzim* representavam uma forma concreta de vida comunitária, baseada na liberdade e na responsabilidade mútua.

¹⁸ Buber entende um socialismo também federativo como uma união de coletividades que mantêm sua autonomia, ou seja, uma estrutura que respeita a pluralidade e as diferenças entre os grupos, mas que ainda assim busca uma convivência e cooperação baseadas no diálogo.

3.2 Gustav Landauer e a construção do pensamento comunitário

Martin Buber e Gustav Landauer, apesar de suas diferenças em relação à tradição judaica, compartilharam um interesse comum pelas questões da comunidade, do socialismo e da espiritualidade. Enquanto Buber se identificava com o hassidismo, Landauer, um judeu assimilado, aproximava-se de uma perspectiva libertária que, segundo Michael Löwy, fazia parte de uma “espécie de corrente messiânico-romântica” de judeus que se distanciaram da religião judaica, “no entanto, sem romper todos os laços com ele [o judaísmo]” (LÖWY, 2011, p. 40). Essa relação ambivalente com a tradição não impediu, mas antes possibilitou, um intercâmbio filosófico significativo entre os dois pensadores. Assim, embora suas concepções sobre comunidade e transformação social fossem distintas, a influência mútua entre suas ideias é inegável, evidenciando um ponto de convergência na busca por formas autênticas de vida comunitária.

Landauer desenvolveu seu pensamento a partir da tentativa de integrar princípios religiosos ao socialismo e ao anarquismo ético, concebendo uma transformação social que transcendia meras mudanças estruturais. Em sua crítica ao Estado e a todas as formas de autoridade, ele defendia a ação direta e descentralizada como meios para construir uma sociedade baseada na igualdade e na autonomia. Para Landauer, a renovação social dependia essencialmente da transformação das relações humanas e da consciência coletiva, sendo a religião um elemento fundamental para fomentar valores como solidariedade, compaixão e liberdade. Embora suas ideias não tenham produzido impactos políticos imediatos, sua influência filosófica foi duradoura. Carrara (2017, p. 53–54) destaca que a obra de Landauer foi crucial para a formação de Buber na vida adulta, contribuindo para a sua concepção de comunidade como uma vivência inter-humana pautada pelo compromisso ético e espiritual.

Na Nova Comunidade, Landauer desempenhou um papel central. Ela, a Nova Comunidade, foi uma iniciativa fundada pelos irmãos Hart nos arredores de Berlim, que buscava integrar espiritualidade e socialismo em um modelo de vida comunitária. Segundo Carrara (2017, p. 53), foi nesse ambiente que Buber o encontrou, sendo profundamente impactado por sua orientação intelectual. Landauer o incentivou a abandonar seus estudos universitários em ciência e história da arte, direcionando-o para o misticismo cristão como um caminho de aprofundamento espiritual. Essa influência se consolidou em 1906, quando Landauer publicou a primeira edição moderna dos escritos de Mestre Eckhart, um místico cuja

obra ressoou nos primeiros esforços de Buber em traduzir textos hassídicos. Esse intercâmbio demonstra como a relação entre ambos não se limitou ao campo político, mas também permeou a dimensão espiritual e filosófica.

Landauer foi frequentemente classificado pelos marxistas como um socialista utópico, mas Buber contestou essa leitura ao sustentar que ele estabeleceu uma conexão mais profunda com o proletariado do que o próprio Karl Marx. Para Buber, Marx “não se empenhou em dar forma à nova existência social do homem, a quem se pretendia libertar por meio da revolução” (2007, p. 124), ao passo que Landauer propôs uma transformação social enraizada na renovação das relações comunitárias. Nessa linha de interpretação, José Maurício de Carvalho observa que Landauer não via o Estado como uma entidade a ser destruída por meio da revolução, mas como uma estrutura que só poderia ser superada mediante a reconfiguração das comunidades já existentes (CARVALHO, 2017, p. 117). Essa concepção exerceu influência decisiva sobre Buber, que passou a defender uma forma de revolução centrada na criação de novas experiências comunitárias. Ele afirma: “Para nós, revolução não significa destruir coisas antigas, mas viver coisas novas. Não estamos ávidos por destruir mas ansiosos por criar. Nossa revolução significa que criamos uma nova vida em pequenos círculos e em comunidades puras” (1987, p. 38). Assim, a perspectiva de Landauer contribuiu para a consolidação da proposta buberiana de comunidade como espaço de renovação social.

Embora fosse visto como socialista utópico como supramencionado, Landauer também se reconhecia como anarquista, entendendo essas posições como expressões complementares de sua visão político-filosófica. Seu anarquismo não se norteava por uma rejeição violenta do Estado, mas por uma crítica ética e existencial das formas de dominação e às estruturas impessoais da modernidade. Ao mesmo tempo, seu socialismo rejeitava o autoritarismo estatal, defendendo a construção de comunidades livres, fundamentadas na cooperação, na espiritualidade e na renovação das relações humanas. O encontro entre essas duas tradições se manifesta na defesa de uma transformação social gradual e orgânica, baseada na criação de novas formas de vida coletiva. Por isso, ao longo deste trabalho, os termos “anarquista”, “socialista” e “socialista utópico” serão usados de maneira articulada, reconhecendo que a proposta de Landauer não se encaixa nos modelos tradicionais de organização política, mas dá vida à uma via alternativa centrada na experiência comunitária e no espírito de liberdade. Essa visão política e comunitária influenciou Buber ao reforçar sua crença na necessidade de comunidades orgânicas baseadas na interação genuína entre os indivíduos. Assim, a filosofia de Landauer contribuiu para a concepção buberiana de comunidade como um espaço de

renovação espiritual e social. Essa influência se manifesta especialmente na leitura que Buber faz do hassidismo, associando-o a uma vivência comunitária fundada no diálogo e na responsabilidade mútua.

No pensamento de Buber, a verdadeira superação do Estado não ocorre por sua simples abolição, mas pela constituição de uma sociedade profundamente estruturada. Quando afirma que “somente uma sociedade profundamente estruturada poderá substituir ao Estado” (BUBER, 2007, p. 104), ele destaca que a transformação social genuína depende da capacidade da comunidade de se organizar de maneira autônoma, coesa e resiliente. Essa percepção se intensifica após o assassinato de Landauer. Segundo Dascal e Zimmermann, na introdução do livro *Sobre Comunidade* (1987), esse evento marca uma virada no pensamento de Buber, o levando a rejeitar a ideia de que a revolução política poderia ser conduzida por meio da coerção e da violência estatal (1987, p. 24). Em vez disso, ele passa a defender que a revolução deve ser, antes de tudo, uma transformação interna de cada indivíduo, sendo a educação, e não a violência, o meio fundamental para alcançar essa mudança (BUBER, 1987, p. 28).

A concepção de comunidade em Landauer se distingue do conceito tradicional de sociedade ao enfatizar a primazia das relações humanas autênticas sobre estruturas impessoais. Para ele, a verdadeira comunidade não se define apenas pela coexistência de indivíduos, mas pela interação direta entre eles, fundamentada na solidariedade, no respeito mútuo e na compreensão. Nesse sentido, a comunidade é concebida como uma rede de interrelações genuínas, onde a cooperação e a ajuda recíproca substituem as dinâmicas de poder e dominação. Essa perspectiva reforça a ideia de que a transformação social não ocorre por meio de imposições externas, mas pelo fortalecimento dos vínculos inter-humanos que sustentam uma vida comunitária autêntica, em sintonia com o ideal anarquista de descentralização e autogestão.

Cláudio Nascimento observa que Landauer tomou as comunidades medievais como modelo para sua concepção de comunidade, valorizando nelas a vivência orgânica da vida social (2020, p. 233). Segundo ele, Landauer estabelecia uma distinção entre sociedade e comunidade ao compreender que a sociedade se organiza a partir de estruturas independentes, nas quais os vínculos são regidos pela vontade individual (NASCIMENTO, 2020, p. 230). Em contraste, as “Guildas Medievais” representavam uma forma de organização baseada na cooperação e na interdependência, assegurando tanto a sustentação dos indivíduos quanto o equilíbrio do corpo coletivo. Essa estrutura integrava os diversos elementos necessários à continuidade da vida comum, promovendo um sentido de pertencimento e solidariedade. Para

Nascimento, Landauer considerava que a centralização do poder pelo Estado moderno levou à decadência desses arranjos comunitários, desarticulando as culturas locais que floresceram nas cidades medievais (2020, p. 233). Nessas comunidades, os indivíduos participavam ativamente da vida social, construindo uma cultura de solidariedade e autogestão. No entanto, Landauer reconhecia que o principal obstáculo à renovação comunitária não era a burguesia, mas a própria condição do trabalhador moderno, marcada por hábitos de passividade e dependência. Como enfatiza Nascimento, “o inimigo real era, para Landauer, não a burguesia, mas a condição humana do trabalhador caracterizada pela rotina, inércia e dependência. Estas eram as raízes do poder do Estado, assentado na ‘férrea fé das massas no autoritarismo’” (2020, p. 236). Essa crítica aprofunda sua rejeição ao modelo estatal centralizado, que se impôs sobre as formas autônomas de organização e comprometeu os fundamentos de uma vida social verdadeiramente livre, aproximando sua perspectiva de uma concepção anarquista de base comunitária, moldada por valores éticos e espirituais.

Inspirado por esse pensamento, Buber desenvolveu sua concepção de comunidade como um espaço onde a vida em conjunto se sustenta pelo reconhecimento mútuo e pela corresponsabilidade entre seus membros. Sendo assim, “que finalidade tem a nova comunidade?” (BUBER, 1987, p. 33). Para ele, a comunidade não é apenas um agrupamento de indivíduos, mas um ambiente onde a convivência se organiza de forma orgânica, garantindo a subsistência coletiva por meio do trabalho compartilhado. Então, Buber responde à questão: a finalidade da comunidade é “si-mesma e a Vida” (1987, p. 33). Nesse contexto, a interação entre os membros ocorre sem relações de dominação ou apropriação, mas com o propósito de viver de maneira autêntica, em que o todo se manifesta a partir das singularidades de cada indivíduo. Ilustrando essa perspectiva, Buber afirma: “Nós, ainda, preferimos, qual riacho belo e selvagem, nos lançar da montanha para o vale e desperdiçar nossa energia a nos deixar levar e *usar* a energia de outrem” (1987, p. 35, grifo do autor).

Assim como Landauer, que defendia a autonomia e a preservação das comunidades, Buber também compartilhava o ideal de que a verdadeira vida comunitária não pode ser imposta artificialmente, mas deve emergir da interação autêntica entre seus membros. Ambos viam na comunhão espontânea entre pessoas o fundamento de uma organização social legítima e duradoura. Nesse contexto, Cláudio Nascimento observa que, para Landauer, a futura comunidade deveria se constituir a partir de uma estrutura econômica plural, integrando diferentes formas de posse. Segundo ele, “na concepção de Landauer a futura ‘Comunidade’ (*Gemeinde*) seria caracterizada por uma ‘profusão’ de formas de posse individual, comunal e

cooperativa. A posse dos meios de produção de todos os tipos, das casas e da terra” (NASCIMENTO, 2020, p. 238). Essa proposta sustenta a ideia de que a organização econômica da comunidade deve refletir sua essência relacional, assegurando que os recursos sejam geridos coletivamente, sem anular a singularidade dos indivíduos que dela participam. A compreensão de Buber acerca da comunidade está profundamente enraizada em sua crítica à sociedade moderna, caracterizada pelo domínio da objetificação e pela fragmentação das relações humanas. Ao propor uma transformação tanto da sociedade quanto do indivíduo, Buber defende uma forma de vida que valorize a criação e a liberdade como fundamentos de uma verdadeira comunhão humana. Essa proposta se aproxima da concepção de comunidade elaborada por Landauer, com quem Buber dialoga ao sugerir a possibilidade de uma nova realidade comunitária, mais autêntica e elevada. Nesse contexto, Buber introduz a noção de “bicomunidade”, expressão que simboliza a harmonia possível entre a existência pessoal e a vida em comunhão com os outros, de modo que cada indivíduo possa realizar sua singularidade sem se dissociar da coletividade (BUBER, 1987, p. 39). Essa visão sintetiza a esperança buberiana de uma renovação do vínculo inter-humano, no qual a pessoa é simultaneamente um eu autêntico e um participante ativo da comunidade.

A concepção de socialismo libertário desenvolvida por Landauer se fundamenta na convicção de que a verdadeira revolução não se limita a uma mudança estrutural ou política, mas exige uma renovação profunda do espírito humano. Para Landauer, a luta contínua pela liberdade — que ele mesmo denomina revolução — somente alcançará êxito se os indivíduos se dispuserem a transformar a si mesmos, cultivando um espírito de regeneração, em vez de se restringirem a buscar rupturas externas e imediatas. Nesse sentido, ele compreende a grande revolução como um processo que abriga inúmeras pequenas revoluções interiores, as quais configuram intensas transformações do ser, reafirmando a ideia de que a revolução autêntica é, antes de tudo, uma forma de renascimento espiritual. A força dessa revolução, segundo Landauer, reside essencialmente na rebelião e na negação das condições vigentes, uma vez que ela não pode se restringir à implementação de medidas políticas para resolver os problemas sociais. Essa compreensão do caráter espiritual e existencial da revolução em Landauer aproxima-se da perspectiva buberiana, especialmente no que diz respeito à centralidade da relação inter-humana.

A influência de Landauer sobre Buber é decisiva para a formulação de sua concepção de revolução como um processo que transcende a mera transformação política, se orientando para a renovação das relações comunitárias. Buber defende que, para que uma revolução

política seja capaz de promover um verdadeiro progresso social, é indispensável atender a três condições fundamentais. Primeiramente, afirma que “os revolucionários devem estar firmemente imbuídos da vontade de libertar o terreno para edificar sobre ele o patrimônio comunitário existente, até convertê-lo numa federação de sociedades” (BUBER, 2007, p. 71). Em segundo lugar, esse patrimônio comunitário precisa estar previamente estruturado em instituições que possam ser fortalecidas e consolidadas após a libertação do terreno. Por fim, a preparação desse novo tecido social deve ser realizada com “autêntico espírito comunitário” (BUBER, 2007, p. 71), o que revela sua ênfase na dimensão ética e relacional do processo revolucionário. Essa análise evidencia como Buber incorpora e expande as reflexões de Landauer, ao afirmar que a transformação social genuína depende da qualidade das relações humanas e da construção paciente de vínculos comunitários sólidos.

O conceito de “espírito” ocupa um lugar central na reflexão de Buber sobre a construção de uma sociedade verdadeiramente renovada. Este conceito se trata de uma força orientadora que conduz as pessoas a um caminho comum, no qual a experiência de comunidade se realiza de maneira autêntica e pode, por sua vez, dar origem a um novo “espírito comunitário”, continuamente recriado. Conforme Buber explica, ao interpretar o pensamento de Landauer, cabe aos socialistas a tarefa de manifestar e concretizar esse espírito, espiritualizando tanto os sentidos quanto a própria vida material (BUBER, 2007, p. 73). Assim, a união entre diferentes organizações e formas sociais não deve resultar de uma imposição externa ou do uso da força, mas precisa emergir de um impulso intrínseco aos indivíduos, que transcende interesses materiais imediatos em direção a uma cultura mais elevada.

Gustav Landauer entende que o florescimento de um espírito comum entre as pessoas depende da criação de um ambiente que favoreça a vida e o trabalho humano, ou seja, de um espaço onde a existência possa ser vivida de maneira plena e significativa. Nesse contexto, Buber reforça que tal transformação não deve ser passivamente aguardada, mas exige ação concreta e imediata: “Não se deve esperar que isso advenha, é preciso tentá-lo, *começar a realizá-lo*” (BUBER, 2007, p. 74, grifo do autor). Para Landauer, conforme interpretado por Buber, esse processo de reorganização social tem como ponto de partida um retorno aos princípios fundamentais da sociedade estabelecida por Moisés, isto é, um retorno à Torá¹⁹ como referência ética e normativa para a convivência comunitária (BUBER, 2007, p. 76). Nesse

¹⁹ Também chamada de Pentateuco, a Torá reúne os cinco primeiros livros da Bíblia hebraica. Nela estão contidas as leis mosaicas, que orientam a organização social, religiosa e jurídica do povo hebreu, conhecidas como as leis de Moisés.

sentido, Buber destaca que, na visão de Landauer, o Estado deve ser compreendido não como uma entidade fixa ou uma estrutura coercitiva, mas como uma relação social dinâmica, construída a partir das interações humanas. Assim, superar o Estado implica desenvolver novas formas de relação, capazes de substituir as estruturas hierárquicas por vínculos autênticos de reciprocidade e solidariedade (BUBER, 2007, p. 63). Essa análise evidencia a afinidade entre Landauer e Buber na defesa de uma transformação social alicerçada em relações dialógicas e vivificada pela responsabilidade mútua, num horizonte político que recupera a herança do anarquismo espiritual sem romper com o ideal socialista.

3.3 Por uma reorganização orgânica da vida comum: a indicação do caminho

No contexto histórico atual, Estado e comunidade se encontram profundamente interligados, com o primeiro exercendo uma influência determinante sobre a constituição da segunda. Isso ocorre porque, na sociedade contemporânea, o Estado não apenas delimita, mas também regula as condições para o surgimento e funcionamento das comunidades. No entanto, Buber não propõe uma transformação abrupta do Estado em um sistema comunitário, pois sua perspectiva não é pautada na destruição, mas na construção. Como ele afirma: “Não estamos ávidos por destruir mas ansiosos por criar” (BUBER, 1987, p. 38). Em vez de uma ruptura violenta, sua proposta visa uma superação gradual da estrutura estatal, avançando “em direção à” comunidade, de modo que o poder centralizador do Estado se dissolva à medida que as relações comunitárias se fortaleçam. Essa formulação não implica em adesão ao anarquismo tradicional, mas se aproxima da proposta ético-comunitária de Gustav Landauer, para quem a transformação social não passa pela tomada do poder estatal, mas pela criação de formas de vida baseadas na relação entre pessoas livres. Dessa forma, sua visão não sugere a negação absoluta do Estado, mas um processo em que ele seja progressivamente esvaziado, permitindo que a comunidade se desenvolva de maneira orgânica e autônoma²⁰. Esse movimento em direção à comunidade marca um caminho alternativo à imposição estatal, fundamentado na construção de relações genuínas e na autonomia dos vínculos inter-humanos.

²⁰ Os *kibutzim*, comunidades agrícolas autogeridas surgidas no contexto do sionismo socialista, foram valorizados por Buber como expressões práticas de uma vida comunitária baseada na cooperação e na responsabilidade mútua. Sua organização em torno do uso coletivo da terra representa uma materialização do ideal de comunidade autônoma que Buber defendia.

O avanço em direção à comunidade é um percurso que deve ser trilhado e construído individualmente por aqueles que a aspiram. Esse caminho não se configura como um plano ou projeto político, mas como uma indicação, uma possibilidade que emerge da própria experiência humana. Por essa razão, ele não pode ser moldado à imagem do Estado nem promovido por meio de iniciativas legislativas ou institucionais, pois o surgimento da comunidade transcende a esfera do poder político e pertence essencialmente à humanidade. Para Buber, essa transformação não pode ser imposta, pois

[...] políticos movidos por ideias que trabalham arduamente para que, por exemplo, algo seja feito na forma da legislação, enquanto que de modo algum sentem a urgência interior de que algo deva ser feito quanto à forma de vida; para eles, a justiça é algo que deve ser “cumprido” e não algo que deve e pode ser iniciado pela sua incorporação lá onde um homem vive no meio de homens. (BUBER, 1987, p. 58)

Isso significa que a *justiça genuína*, capaz de alcançar verdadeiramente todos as pessoas, não pode se limitar à imposição de normas, mas deve ser incorporada na vida cotidiana, em todas as suas dimensões. A separação entre vida pública e vida pessoal, ao invés de favorecer relações autênticas, reforça interações baseadas na utilidade, distanciando os indivíduos uns dos outros. Como destaca Buber, “as relações humanas determinam a realidade social e pessoal dos indivíduos” (1987, p. 58), o que evidencia a necessidade de reorganizar essas relações com base na autenticidade e na reciprocidade. Somente assim a comunidade poderá florescer, pois “a autenticidade do conteúdo político de um homem é provada e formada em sua esfera natural, ‘apolítica’. Aqui está o solo de toda verdadeira força que atua na comunidade” (BUBER, 1987, p. 59).

Com essa afirmação, Buber destaca que a dimensão que é de fato transformadora da vida política não surge a partir de discursos ideológicos nem de ações organizadas por partidos ou instituições estatais, mas se funda na vida concreta e cotidiana das pessoas. A “esfera natural, apolítica” a que ele se refere é o espaço das relações humanas diretas, onde os indivíduos vivem, trabalham, convivem e respondem uns aos outros com autenticidade. É nesse local comum, anterior às estruturas formais da política, que se forma o caráter ético-político do sujeito. Assim, a força de uma comunidade não decorre da adesão a um programa político, mas da vivência de vínculos reais que moldam um sentido comum de responsabilidade. Essa compreensão reforça a centralidade das relações inter-humanas na proposta de transformação social de Buber,

indicando que a comunidade nasce do cotidiano vivido com presença e escuta. A partir disso, se compreende que toda ação verdadeiramente comunitária precisa emergir da experiência direta com o outro, e não de um ideal abstrato imposto de fora.

No contexto do Estado, o ser humano é compreendido como indivíduo, uma categoria que o define a partir de moldes conceituais e científicos, mas que não esgota sua realidade. O indivíduo, ainda que portador de singularidades próprias, é aquele que se adapta às estruturas estabelecidas, sendo compreendido dentro de um sistema que o classifica e regula. No entanto, para Buber, essa concepção é insuficiente, pois o “indivíduo é a própria incompreensibilidade, essa resistência ao conhecimento da existência, da unidade de cada um de nós, esta resistência do ser” (1987, p. 106). A existência humana, portanto, não pode ser reduzida ao conceito de indivíduo, pois ser humano significa ser pessoa. É na relação com os outros que o ser humano se constitui plenamente, se desenvolvendo não como uma entidade isolada, mas como um ser em diálogo com a realidade que o cerca. Nesse processo, a personalidade se estrutura, o ser como pessoa emerge e a vida humana se manifesta de maneira autêntica, pois “só é real aquilo que cresceu e experimentou a si mesmo” (BUBER, 1987, p. 107). Essa compreensão abre caminho para a superação da visão atomizada do indivíduo e para a afirmação de sua existência no mundo inter-humano, onde o vínculo com o outro se torna a base para uma vida comunitária autêntica.

O “ser si-mesmo” não é uma instância separada, mas emerge da relação direta e recíproca, sendo a expressão da personalidade que se forma no entre das experiências compartilhadas. A existência humana não se dá no isolamento, mas na interação constante com o mundo em que está inserida. É precisamente na maneira como se *responde* a essas relações que se configura sua identidade e se molda sua visão de mundo, revelando que sua realidade não é um dado fixo, mas um processo dinâmico constituído no encontro com o outro.

Diante disso, Buber rejeita o conceito de individualismo presente no Estado como uma abordagem adequada para a questão humana. Para ele, toda forma de coletivização é problemática, pois reduz a pessoa a uma visão de mundo ou a um projeto político, restringindo sua singularidade. As nações, por exemplo, emergem desse processo de coletivização, definindo-se a partir de suas diferenças em relação a outros povos. No entanto, ser parte de um povo é algo distinto. O conceito de povo não se estrutura em torno de uma visão de mundo específica; ele existe por si mesmo e para si mesmo. Nesse sentido, o povo está mais próximo da comunidade do que a nação, pois, enquanto a nação se afirma pela diferenciação e separação

dos outros, o povo se distingue sem que essa diferença implique necessariamente em afastamento, podendo inclusive gerar vínculos com outros povos. Já a nação, quando levada ao extremo, pode dar origem à massa, que não se forma organicamente, mas a partir de uma necessidade. A massa representa uma pluralidade de indivíduos unidos por uma carência e pela expectativa de transformação. É esse anseio que a move, fazendo com que aspire e inspire mudanças. No entanto, a dinâmica da massa reflete a fragmentação e a despersonalização da existência humana, uma condição que a ideia de povo, enraizada no vínculo comunitário, tem o potencial de superar.

Essa distinção entre “povo” e “nação”, permite afastar a concepção de povo aqui apresentada de projetos nacionalistas, inclusive daqueles vinculados ao sionismo político, aos quais Buber se contrapôs ao defender uma convivência “binacional” baseada em reconhecimento mútuo e construção comunitária. A proposta de um só Estado binacional constitui, para Buber, uma orientação ética fundamentada em sua filosofia do diálogo e no princípio da inclusão. Desde a década de 1920, ele se uniu a um pequeno grupo de intelectuais sionistas que reconheciam a urgência política e moral de acolher as reivindicações nacionais árabes e, por isso, sugeriam uma soberania compartilhada entre judeus e árabes na Palestina (MENDES-FLOHR, 2005, p. xvii). Essa proposta não era vista por Buber como uma solução definitiva, mas como uma orientação que apontava para um caminho possível para além do conflito persistente, convidando ambos os povos a reconhecerem que habitam uma mesma terra — chamada “Terra de Israel” pelos judeus e “Palestina” pelos árabes (MENDES-FLOHR, 2005, p. xviii). Para que essa convivência fosse possível, não bastava viver “lado a lado”, era necessário viver “com o outro”, escutando atentamente sua história, dor e esperança, e incluindo sua realidade como parte da própria existência (MENDES-FLOHR, 2005, p. xvi). O binacionalismo, nesse sentido, se revela como a tradução política do *entre* buberiano, em que o reconhecimento do outro como um Tu — mesmo quando adversário — torna-se condição para a construção de uma convivência justa.

Quando o ser humano enfrenta circunstâncias que o afligem, ele é absorvido pela massa como um indivíduo despersonalizado, perdendo sua identidade própria. Nesse contexto, suas necessidades singulares não encontram espaço para plena consideração, pois, dentro da massa, a necessidade da maioria sempre se sobrepõe à do indivíduo. A singularidade, quando presente, é apenas tolerada, e a vida pessoal acaba deslegitimada, já que a massa carece da organicidade essencial para sua realização. Essa dinâmica gera um distanciamento tanto em relação aos outros indivíduos quanto ao próprio mundo, pois, ao se organizar em torno de um objetivo

determinado, a massa se estrutura como um mecanismo direcionado à execução de um projeto específico. Como destaca Buber, “a massa é uma máquina de grande tensão, de intensa energia, mas não é um organismo” (1987, p. 112). Dessa forma, a inserção na massa não fortalece a existência pessoal, mas intensifica a fragmentação e o esvaziamento do ser.

Portanto, na lógica da massa, a vida pessoal perde sua relevância, sendo substituída pela primazia do projeto coletivo. O ser humano imerso na massa deixa de se preocupar com a realização de sua própria vida e tampouco busca integrar esse projeto à sua existência individual. Vida pessoal e vida na massa se tornam esferas separadas e, ao invés de se complementarem, acabam por se prejudicar mutuamente. Essa imersão intensifica a fragmentação e a despersonalização, um fenômeno semelhante ao que ocorre no Estado, onde a separação entre a vida no mundo e a vida pessoal compromete a plenitude da existência. A insatisfação do indivíduo no Estado nasce justamente dessa ruptura, que desarticula aspectos da vida que deveriam estar conectados para a realização plena do ser. Para ilustrar as consequências dessa separação, Buber questiona:

[...] quando homens realmente respondem à massa, e não à maneira de eco, então estas pessoas devem perguntar em que consiste, em última análise, a necessidade existencial da massa. Consiste, por acaso, no fato de se trabalhar 10, 9, 8, ou 7 horas, ou no fato de a vida ser separada em duas partes? [...] É resposta satisfatória o fato de que lutar por um dia de 8 horas significa ter feito bastante? Isto não basta. [...] É esta a necessidade do homem, necessidade existencial da criatura humana que não deve tolerar que a vida seja dilacerada em um tempo de trabalho tão racionalizado, de modo tão desumano. Afirmo que a responsabilidade para com a massa significa eliminação da necessidade, vale dizer, responsabilidade não só daquilo que estas pessoas precisam ou acreditam necessitar, mas, ao contrário, para com a sua existência natural e daí para com as tarefas sociais, técnicas e recorrentes; a racionalização deve começar pela existência humana. (1987, p. 114–115)

No entanto, compreender as características da massa não significa classificá-la como algo inteiramente nocivo. A massa representa um movimento de transição, uma passagem da condição de insatisfação para a possibilidade de formação de um povo. Diferente da massa, o povo, ao estar mais próximo da comunidade, não se fragmenta, pois existe por si mesmo, sustentando uma estrutura mais orgânica e enraizada na experiência inter-humana.

3.4 As implicações práticas: da descentralização à construção de redes comunitárias éticas

A descentralização das relações humanas forma a base fundamental para a construção de redes comunitárias éticas, tal como delineada por Buber. Ao valorizar a reciprocidade e o compromisso mútuo, modelo no qual a vida compartilhada se estrutura, Buber propõe uma reformulação do convívio, onde os limites entre o *Eu* e o *Outro* se transformam em um *Nós*, possibilitando um encontro autêntico que ressignifica a existência humana. Essa perspectiva coloca em foco esse potencial transformador do encontro humano, dando novo significado à existência. Nesse novo modelo, a terra não é propriedade individual, mas um dom coletivo, cuja posse só se legitima enquanto concessão da comunidade, reforçando a interdependência entre seus membros. Contudo, a superação dessa estrutura de reciprocidade é tensionada pelas dinâmicas sociais e econômicas contemporâneas, marcadas com frequência pelo individualismo competitivo.

A concepção do espaço comum, onde a terra deixa de ser propriedade individual e se torna de domínio coletivo, contrasta com as normas tradicionais de posse e reforça a interdependência entre os sujeitos, contrariando sistemas baseados na propriedade privada absoluta. No que se refere ao trabalho, a transição de um sentido de dever para a sacralização (BUBER, 1987, p. 46) indica uma renovação do vínculo entre o indivíduo e o todo, já que, nesse sentido, o trabalho alcança centralidade como uma forma de fortalecimento da estrutura social. Entretanto, desafios práticos são encontrados ao se relacionar com a concretização dessa proposta em ambientes pluralistas ou definidos por estruturas de trabalho precarizadas.

A rejeição de estruturas baseadas em dominação e exploração, manifestada por Buber, se mostra como uma crítica às organizações hierárquicas e clama à elaboração de formas de ordenação orientadas pelo respeito e ajuda mútua. Modelos institucionais contemporâneos, frequentemente marcados por desempenho e competição, demonstram grande distância desse ideal. Ainda assim, Buber evidencia que é no cotidiano vivido que a educação — verdadeira — se desenvolve, pois é ela que forma as bases para uma existência mais justa:

A ajuda, ação generosa e apaziguadora do homem com as criaturas e particularmente nobre e construtiva para com os homens, é a representação de Deus através de nós, é a administração da função divina. O ajudante permanece sempre no lugar de Deus, a criação se repete em seu ato: mão prestativa que concede existência ao possível [...] Toda ajuda verdadeira é educação e toda educação autêntica é ajuda para a autodescoberta e para o autodesenvolvimento. (BUBER, 1987, p. 46)

A verdadeira educação nasce nesse contexto, pois é na vivência coletiva que se aprende a construir uma existência equilibrada. Ao propor uma revolução fundamentada na criação de novas formas relacionais, em vez de destruir o que já existe, Buber destaca o papel principal das simples práticas como as verdadeiras agentes de mudança, colocando em foco a dimensão concreta e cotidiana deste projeto comunitário novo. Nesse horizonte, Buber desenha o viver bem articulando com liberdade e com a proteção dos laços humanos, sem abandonar a crítica aos sistemas de opressão.

3.5 Sobre a nova comunidade de comunidades: o local onde o Eu e o outro se transformam em Nós

A influência do hassidismo sobre a filosofia de Buber ocupa um lugar importante, principalmente na concepção de que o ser humano é imagem de Deus. Para ele, o ser humano é esta imagem manifestada na terra, o que implica que a existência humana não é isolada, mas parte de um processo maior de realização do divino, ou seja, o ser humano participa do processo realizador no mundo. Nesse sentido, e por esse viés, a terra torna-se o espaço sagrado onde a obra divina se concretiza por meio do trabalho humano, sendo, assim, o cenário da participação ativa na criação. A manifestação divina ocorre, de acordo com Buber, nesse compartilhamento das experiências humanas, não de maneira abstrata, mas espiritualmente, e essa experiência ocorre de maneira plena, especialmente, dentro da comunidade (BUBER, 1987, p. 46).

Sendo a comunidade o local onde essa manifestação se efetiva por meio da vivência compartilhada, se compreende que é nela que Deus pode ser “conhecido”, não em sua totalidade, mas na profundidade que uma relação autêntica permite — a relação Eu-Tu. Essa perspectiva reforça a centralidade do encontro inter-humano como fundamento da vida comunitária, estabelecendo a base para a *communitas communitatum* como horizonte ético. Ainda que tenha carregado uma esperança profundamente marcada pela transformação, a proposta de Buber não concebe essa base como um modelo fechado ou irrealizável, mas se define como uma orientação viva e dinâmica, que surge do próprio potencial das relações humanas. A terra, compreendida como dom divino, contrasta com a lógica da apropriação individual; a sua posse legítima se efetua somente como concessão coletiva, conforme afirmação direta de Buber:

A terra, bem natural e dádiva original, é propriedade de Deus, e, portanto, propriedade comum a todos. Nenhum indivíduo pode legitimamente tê-la como propriedade, nenhum direito de divisão e de medida pode impor-se sobre ela; ela pode ser possuída somente como concessão da comunidade à pessoa. (BUBER, 1987, p. 46)

Essa abordagem valoriza o elemento coletivo da propriedade e reforça, ainda mais, o afastamento do princípio individualista, firmando-se numa ética dirigida pela comunidade.

Na vida comunitária, exige-se agir em prol do bem de cada um e de todos, em uma dinâmica onde o individual e o coletivo se entrelaçam. Aqueles que fazem da comunidade sua morada compartilham um vínculo essencial que os une em torno de um núcleo vital comum. Nesse contexto, o trabalho deixa de ser mera obrigação e assume um caráter sagrado, pois não se limita à execução de tarefas físicas, mas se realiza com plena consciência de seu significado e de seu propósito dentro da coletividade. Embora envolva esforço e sacrifício, seu sentido dentro da comunidade é distinto: ele é santificado pela sua centralidade na construção e manutenção da vida em comunhão. Dessa forma, a comunidade não apenas sustenta a pessoa, mas a insere em uma ordem maior, na qual cada ação contribui para a realização do todo. Embora essa concepção possa parecer idealizada frente às limitações da vida social concreta, ela aponta para um horizonte ético possível, que se constrói na tensão entre o real e o desejável, entre a imperfeição das estruturas sociais e a abertura de cada pessoa à alteridade.

A ajuda mútua se apresenta como elemento essencial das relações comunitárias, indo além de um simples gesto de gentileza para se tornar um ato significativo como fundamento da existência compartilhada. Nesse contexto, ajudar não é apenas uma escolha moral, ela é a verdadeira participação na realização do coletivo, gesto esse que, de acordo com Buber, possui caráter sagrado, expressão de uma sacralidade imanente que se concretiza no agir humano voltado ao outro. Segundo o próprio autor, quem ajuda “permanece sempre no lugar de Deus, a criação se repete em seu ato” (BUBER, 1987, p. 46). E nesse cenário é que a verdadeira educação emerge do auxílio mútuo. Assim, aquele que ajuda se torna um agente dessa educação, promovendo não apenas o crescimento individual, mas o fortalecimento da comunhão entre as pessoas. Há, aqui, uma dimensão utópica que se ancora na prática: o caráter praticável do cuidado e da responsabilidade cotidiana são características indispensáveis à realização de uma comunidade autêntica.

O “vínculo total” sendo expressão fundamental do ser para Buber, surge da necessidade própria da conexão que constitui o espírito humano. Esse encontro, segundo Buber, se dá no

âmbito comunitário e dispensa dogmas, fundamentando-se na experiência concreta de religião com o centro da vida, capaz de proporcionar plenitude por meio da união. Nesse sentido, a relação espiritual se configura entre as pessoas, que, ao se encontrarem e reconhecerem Deus uma na outra, possibilita a reciprocidade salvífica, que consolida uma vivência comunitária onde o divino se manifesta na profundidade do encontro Eu-Tu.

No modelo de comunidade formulado por Buber, a busca por Deus motiva o encontro e a abertura à alteridade, com relações baseadas não no interesse próprio, mas na autorresponsabilidade e reconhecimento mútuo. As relações que são sustentadas por interesses fragmentam a pessoa, delimitando o humano às dimensões do indivíduo, enquanto as relações de responsabilidade possibilitam o nascimento da verdadeira comunhão. O sentido de responsabilidade, nesse caso, pode ser entendido como favorecimento a abertura ao outro, fortalecendo a participação ativa, concretizando o laço essencial à comunidade. Dessa relação experiencial resulta a existência comunitária, que é em si e para si, dedicada à realização de uma vida compartilhada, em que as diferenças são integradas ao redor do propósito maior. Trata-se, então, de um projeto comunitário que ultrapassa a funcionalidade social, e propõe uma espiritualidade encarnada no cotidiano, onde a utopia se revela como tarefa ética e relacional.

A união comunitária, sob essa compreensão, não elimina a diversidade; configura-se como um espaço destinado a promover a “Vida” para seus membros. Ela é, então, uma força propulsora, orientando a liberdade por meio da cooperação, ou seja, trata-se de uma vida qualificada, que pode garantir a coexistência mútua concreta por meio da união entre indivíduos. Esses indivíduos, com subjetividades distintas, se reúnem e compartilham necessidades essenciais e básicas para a manutenção da existência. A verdadeira união comunitária não anula as diferenças, mas integra pessoas que, apesar de suas particularidades, se unem em torno de um propósito maior: a vivência em nome de Deus. Nessa dinâmica de cooperação, a união se torna o caminho para a verdadeira liberdade. Ainda que essa concepção de liberdade possa parecer distante das condições reais de convivência social, ela atua como contraponto crítico ao individualismo contemporâneo, abrindo espaço para pensar a vida comum como um processo de construção contínua e não como um estado a ser plenamente atingido.

Na busca coletiva pela paz e pela superação das adversidades sociais, a “nova comunidade” surge enquanto possibilidade concreta de realização de tais aspirações. Os sujeitos que carregam esse desejo são os mesmos que estão dispostos a construir uma vida em comum,

reconhecendo-se como pequenas partes de um grande mecanismo orientado para o bem viver, sustentado pelo laço da doação recíproca. Nessa dinâmica de cooperação, a união se torna o caminho para a verdadeira liberdade.

O conceito de viver bem, tal como proposto para a nova comunidade, difere radicalmente das lógicas dominantes da sociedade contemporânea, pois implica renúncia à apropriação e à objetificação do outro. Esse novo viver bem consiste em uma existência livre das amarras e de suas consequências desumanizadoras, pois, como afirma Buber, “nossa verdade e nosso poder provêm do ‘para onde’ e não do ‘de onde’” (1987, p. 35). Nesse contexto, viver bem significa rejeitar o desejo de tirar proveito do outro, compreendendo que tal atitude gera escravização e objetificação. Na perspectiva de Buber, a relação Eu-Tu, uma relação genuína, configura uma vivência recíproca, distante de instrumentalizações, e serve como base não de um esquema de perfeição estática, mas de uma trilha ética de transformação a partir das relações.

Na formação da nova comunidade, não se busca explorar os semelhantes, mas busca-se edificar um espaço sustentado pela revelação pessoal, expressa e vivida no encontro. Como Buber observa, “nós [as pessoas que pertencem à nova comunidade], ainda preferimos, qual riacho belo e selvagem, nos lançar da montanha para o vale e desperdiçar nossa energia a nos deixar levar e *usar* a energia de outrem” (1987, p. 35, grifo do autor). Disso é possível compreender que a vida compartilhada ultrapassa os limites das afinidades e se torna uma escolha consciente e voluntária que se baseia na *centelha* criativa que está em cada pessoa.

O surgimento da nova comunidade, na visão de Buber, não requer a destruição do que já existe, como já mencionado, pois ela se constrói por meio da criação contínua de novas práticas e modos de convivência ao longo do caminho que conduz até ela mesma. A revolução, aqui, toma outro formato: o formato de sentido criativo relacional que se sustenta na busca por uma vida comum mais autêntica e cooperativa. Não se trata de força, coerção ou de uma revolução entendida como insurreição violenta. Buber esclarece:

Já nos falaram por longo tempo que não se pode construir sem antes ter destruído. Agora entendemos que isso é radicalmente falso. Há ainda lugar vago na terra para novas moradias e novos santuários. [...] Para nós, revolução não significa destruir coisas antigas, mas viver coisas novas. Não estamos ávidos por destruir mas ansiosos por criar. Nossa revolução significa que criamos uma nova vida em pequenos círculos e em comunidades puras. (1987, p. 38)

Essa formulação de Buber resgata a força de uma utopia que não opera por negação do mundo, mas por sua ressignificação desde dentro. A novidade proposta não depende de grandes reformas estruturais, mas de uma renovação nas formas de convivência e nos modos de se relacionar com o outro. É uma utopia imanente, que se constrói no *entre* das relações, nos pequenos gestos cotidianos que, ainda que sejam limitados, carregam em si a potência de transformação.

Assim, o desenvolvimento de uma nova comunidade pressupõe uma busca de uma vida autêntica, que une pessoas com formas diversas de existência, e valoriza suas diferenças a partir do que compartilham em comum. A *communitas communitatum*, nesse sentido, representa menos uma meta final do que um próprio percurso: uma orientação ética capaz de inspirar práticas concretas de resistência ao isolamento, à indiferença e à mercantilização das relações humanas.

3.6 As ecovilas brasileiras como germes de uma *communitas communitatum* contemporânea

Embora a *communitas communitatum* seja uma imagem simbólica utilizada pontualmente por Martin Buber, os princípios que a sustentam — como o diálogo autêntico, a reciprocidade e a corresponsabilidade — precisam de uma verificação concreta em experiências comunitárias atuais. Considerando os desafios impostos por um contexto social marcado pelo individualismo, pela racionalidade instrumental e pela lógica do desempenho, torna-se necessário investigar se ainda é possível a construção de vínculos não instrumentais e formas de convivência baseadas na relação inter-humana. Nesse sentido, o movimento das comunidades intencionais, especialmente as ecovilas, mostra-se como um campo proveitoso para essa investigação, uma vez que propõe práticas comunitárias baseadas na partilha de decisões, na autogestão e na sustentabilidade. No Brasil, tais experiências vêm se multiplicando nas últimas décadas, cobrindo diferentes regiões do país, como indicam Froehlich e Medeiros (2023, p. 31010–31014), ao apontarem o crescimento das pesquisas sobre comunidades intencionais²¹ e a diversidade de motivações históricas que sustentam essas formas de vida

²¹ As chamadas comunidades intencionais são formas de convivência organizadas por grupos que escolhem viver juntos com base em um propósito comum, como a sustentabilidade, a autogestão e a solidariedade. A “intencionalidade” que as caracteriza não se limita a uma decisão funcional, mas implica um compromisso ético com formas de relação que buscam superar a lógica objetificante predominante. Nesse sentido, essa escolha

coletiva. Essas iniciativas revelam, assim, práticas convergentes com o horizonte buberiano de uma sociedade pautada pela inter-humanidade e pela superação das relações de uso. A seguir, serão examinados dois casos brasileiros — o Instituto de Permacultura e Ecovilas do Cerrado (IPEC) em Goiás, e a ecovila Piracanga, na Bahia — com o intuito de ilustrar as potencialidades e os desafios desse modelo comunitário.

De acordo com a Global Ecovillage Network, as ecovilas são “uma rede crescente de comunidades e iniciativas sustentáveis que conecta culturas, países e continentes” (KUNZE; AVELINO, 2015, p. 8, tradução nossa). Essas comunidades se organizam em quatro eixos interdependentes: o ecológico, que adota práticas de permacultura, manejo da água e produção local de alimentos; o social, que promove confiança, cuidado e formas de diálogo como o “Fórum” (KUNZE; AVELINO, 2015, p. 109); o cultural, que junta vivências espirituais e expressões artísticas; e o econômico, que age por meio de moedas locais, economia do dom e cooperativas solidárias (KUNZE; AVELINO, 2015, p. 103), todos combinados por decisões consensuais que garantem participação descentralizada (KUNZE; AVELINO, 2015, p. 106). Relacionados aos três princípios propostos por Buber — presença, encontro e responsabilidade partilhada —, esses eixos mostram membros engajados integralmente nas tarefas comuns, vínculos interpessoais autênticos e gestão coletiva dos bens comuns. Assim, as ecovilas podem funcionar como microestruturas que reeducam a relação Eu-Tu numa proporção comunitária, confrontando a lógica instrumental dominante. Para demonstrar essas potencialidades, o próximo tópico examina o Instituto de Permacultura e Ecovila do Cerrado (IPEC), em Pirenópolis-GO.

Fundado em Pirenópolis-GO, o Instituto de Permacultura e Ecovilas do Cerrado (IPEC) foi criado para unir uma vida social cooperativa aos princípios da permacultura e à educação ambiental contínua (RAMOS NETO; SOUZA, 2017, p. 60–61, 62). Entre suas práticas centrais se destacam a captação da água de chuva em cisternas, o uso de banheiros secos que transformam resíduos em húmus, a bioconstrução em adobe²² conduzida coletivamente, os ciclos de bananeira para tratamento de efluentes, a geração de energia solar integrada às

consciente de vida comunitária se aproxima da proposta buberiana de relação inter-humana, pois supõe a disposição permanente para o encontro, a escuta e a corresponsabilidade. Em lugar de uma convivência determinada por estruturas externas, trata-se de uma convivência fundada na presença recíproca, onde a palavra e a ação conjunta expressam a mediação viva entre os membros da comunidade.

²² O termo “bioconstrução em adobe” se refere a uma técnica de construção que utiliza blocos moldados de terra crua, misturados com água e fibras vegetais, como a palha. Esses blocos são secos ao sol, sem necessidade de queima ou processos industriais, o que reduz o impacto ambiental. As construções em adobe possuem boa capacidade de isolamento térmico e acústico, sendo adaptadas ao clima local e integradas à paisagem natural.

construções e um estatuto interno que orienta a cooperação entre membros. Esses procedimentos substituem a lógica de consumo por relações de corresponsabilidade: ao fabricar tijolos, manejar resíduos e partilhar saberes, os moradores aprendem juntos e constituem o *entre* buberiano, onde o diálogo prático funda a comunidade. Assim, o IPEC demonstra a viabilidade de organizar o cotidiano em torno do cuidado mútuo e da natureza (RAMOS NETO; SOUZA, 2017, p. 63–66), aproximando-se do ideal de *communitas communitatum*. Contudo, contextos socioculturais diversos podem criar desafios específicos; essa dinâmica se torna ainda mais visível na Ecovila de Piracanga, em Maraú-BA, cujo caso analisaremos a seguir, marcado pela busca de equilíbrio e por tensões internas que testam os limites da convivência dialógica.

Criada em 2002, Piracanga se configura hoje como uma ecovila composta por aproximadamente noventa moradores, estruturada em torno de uma espiritualidade holística e de um centro de terapias voltado para visitantes nacionais e internacionais (FLORES; TREVIZAN, 2017, p. 463–464). Em termos ambientais, apresenta importantes indicadores de sustentabilidade, como o uso exclusivo de energia solar para abastecimento energético, o tratamento de efluentes líquidos por meio de fossas de evapotranspiração, a prática sistemática de reciclagem e o plantio de uma agrofloresta emergente, unidos a um modelo de governança que se propõe participativo (FLORES; TREVIZAN, 2017, p. 464–465). Contudo, o cotidiano mostra tensões internas que desafiam a coesão comunitária: a cisão entre os “Inkiris” — moradores vinculados às normas do Centro Holístico — e os “não-Inkiris”, que possuem menor poder decisório, evidencia a existência de hierarquias internas que fragilizam a democracia comunitária (FLORES; TREVIZAN, 2017, p. 463–466). Além disso, a dependência econômica em relação ao Centro Holístico, a dificuldade de inserção de jovens no sistema produtivo interno e a produção ainda em formação de alimentos próprios destacam os limites da independência declarada (FLORES; TREVIZAN, 2017, p. 464–465). Esses fatores confirmam a advertência de Buber, de que a convivência dialógica só se mantém viva quando há mediação constante dos conflitos e abertura contínua à alteridade, evitando que novas estruturas de poder se formem sob a aparência de solidariedade. Apesar das fragilidades, Piracanga mostra avanços concretos na partilha de recursos e na consciência ecológica, como demonstra o sistema interno de trocas, que garante o atendimento das necessidades básicas mesmo com baixos níveis salariais, e o elevado nível de comprometimento com práticas ambientais sustentáveis (FLORES; TREVIZAN, 2017, p. 465–467). Dessa maneira, a experiência de Piracanga demonstra, por aproximação, que a *communitas communitatum*, como imagem simbólica

proposta por Buber, pode encontrar realizações parciais sempre que a palavra do outro for acolhida e respondida em situações práticas de corresponsabilidade.

Embora apresentem características distintas, o IPEC e Piracanga evidenciam um esforço comum de substituir a lógica do lucro imediato por processos colaborativos voltados à sustentabilidade (RAMOS NETO; SOUZA, 2017, p. 63–65; FLORES; TREVIZAN, 2017, p. 462 e 465). Ambos partilham importantes convergências: a autogestão comunitária é praticada com diferentes níveis de formalização (RAMOS NETO; SOUZA, 2017, p. 64 e 68; FLORES; TREVIZAN, 2017, p. 463), a ecologia integral é incorporada nas práticas de captação de água, reciclagem, produção de alimentos e uso de energia solar (RAMOS NETO; SOUZA, 2017, p. 63–66; FLORES; TREVIZAN, 2017, p. 465–467), e a educação entre pares — por meio de cursos de bioconstrução, mutirões ou formações internas — reforça o aprendizado mútuo entre iguais (RAMOS NETO; SOUZA, 2017, p. 62; FLORES; TREVIZAN, 2017, p. 464–465). Contudo, manifestam-se também limites que precisam ser considerados: em Piracanga, a divisão entre “Inkiri” e “não-Inkiri” tensiona a coesão interna, enquanto no IPEC a necessidade constante de negociação para manter o consenso é um desafio silencioso (FLORES; TREVIZAN, 2017, p. 463–466; RAMOS NETO; SOUZA, 2017, p. 64); a dependência de capital externo é mais sensível em Piracanga, que se ancora no turismo terapêutico, enquanto o IPEC mantém um perfil mais voltado à autossuficiência educacional (RAMOS NETO; SOUZA, 2017, p. 62–64; FLORES; TREVIZAN, 2017, p. 465–467); por fim, em ambos os casos, a dificuldade de integração com as comunidades vizinhas limita a efetividade do impacto transformador (FLORES; TREVIZAN, 2017, p. 466; RAMOS NETO; SOUZA, 2017, p. 63). Esses limites concretizam a advertência de Buber sobre a necessidade de diálogo contínuo: a comunidade só se mantém viva enquanto cada membro “responde pela sua hora” em relação aos outros, evitando que se criem estruturas rígidas que anulem a alteridade. Mesmo assim, as ecovilas brasileiras analisadas demonstram que é possível, ainda que de maneira parcial, concretizar aspectos da *communitas communitatum*, indicando que a *inter-humanidade* pode, de fato, reger iniciativas socioambientais viáveis.

As experiências analisadas permitem afirmar que, mesmo em meio a contradições e limites, as ecovilas brasileiras oferecem exemplos concretos de aproximação com a proposta buberiana de uma imagem de *communitas communitatum*. Essa constatação se ancora na observação de que tais comunidades intencionais desenvolvem práticas que, embora imperfeitas, orientam-se por relações de corresponsabilidade, escuta mútua e gestão coletiva da vida comum. Ao privilegiar o encontro entre pessoas como fundamento do convívio social,

essas iniciativas atualizam, em escala local, o ideal de um tecido social regenerado pela palavra viva, como defende Buber. Ainda que não constituam modelos prontos e reproduzíveis, elas sinalizam que a *inter-humanidade* pode resistir às lógicas instrumentalizadoras dominantes, criando brechas concretas para novas formas de vida comunitária. Nesse horizonte, permanece aberta a possibilidade de que a política do *entre* inspire formas renovadas de organização social, capazes de sustentar o cuidado, o diálogo e a alteridade como princípios fundamentais da convivência.

Dessa forma, a proposta de uma federação de comunidades autônomas, como sugerida por Buber, se mostra ainda atual como resposta simbólica às crises do presente. Sua crítica à centralização estatal, à impessoalidade das instituições e à fragmentação social antecipa questões que hoje se tornaram estruturais. Em contrapartida, sua perspectiva de uma sociedade composta por comunidades vivas e interdependentes resgata a possibilidade de reorganizar o mundo a partir do encontro, da escuta e da responsabilidade compartilhada. Mais do que um plano político, a *communitas communitatum* pode ser um horizonte ético capaz de inspirar novas formas de resistência e reconstrução, pautadas na dignidade das relações humanas e na confiança de que o comum pode, ainda, ser cultivado.

CONCLUSÃO

O objetivo principal da presente dissertação foi investigar de qual maneira a categoria do inter-humano, na compreensão dialógica de Martin Buber, pode fundamentar a proposta de uma *communitas communitatum* como caminho alternativo aos modelos societários centralizados. Essa problemática foi formulada a partir da hipótese de que a filosofia buberiana fornece não apenas uma ontologia relacional, como também um horizonte ético e político capaz de atender os dilemas contemporâneos das formas de organização social.

Para tal, a pesquisa foi delineada por meio de três perguntas fundamentais: (i) de que maneira o hassidismo influenciou a formação da filosofia dialógica de Buber e sua crítica social? (ii) em que medida a distinção entre as palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Iso ilumina os impasses éticos da modernidade? (iii) como a ideia de *communitas communitatum* pode ser interpretada como alternativa viável, ainda que simbólica, frente às dinâmicas sociais da atualidade? A partir dessas questões, o caminho analítico foi dividido em três capítulos que, de maneira estruturada, buscaram responder aos objetivos específicos traçados.

O primeiro capítulo discorreu sobre o impacto do hassidismo na formação do pensamento buberiano, ao evidenciar como a experiência espiritual e comunitária desse movimento forneceu a Buber uma gramática teológica e ética para o desenvolvimento de sua filosofia do diálogo. O segundo capítulo aprofundou os fundamentos ontológicos e éticos da relação Eu-Tu, evidenciando sua relevância para a elaboração de uma crítica à sociedade moderna fundamentada na lógica da instrumentalização. Por fim, o terceiro e último capítulo transportou essas bases para o campo sociopolítico, interpretando a *communitas communitatum* como uma formulação simbólica que revela o ideal de uma convivência comunitária descentralizada e enraizada no inter-humano.

Dessa maneira, os objetivos permitiram, ao longo do trabalho, uma compreensão da proposta buberiana em suas possibilidades de aplicação crítica ao contexto social contemporâneo.

Essa retomada dos propósitos iniciais, agora, permite avançar para a apresentação dos principais resultados alcançados pela pesquisa.

A categoria do inter-humano, tal como elaborada por Martin Buber, oferece uma base ontológica e ética firme para a formação de uma alternativa comunitária à organização social

centralizada. Esse resultado vem a partir da análise de como Buber integra espiritualidade, filosofia do diálogo e crítica social em uma proposta que, apesar de não ser sistematizada como modelo, mostra-se como horizonte ético e existencial.

Por meio da investigação sobre o hassidismo, ficou claro que Buber encontrou nessa tradição religiosa um paradigma de espiritualidade vivida na relação que influenciou profundamente sua compreensão da existência humana como encontro. A incorporação dos princípios orientadores hassídicos em sua filosofia afirma a centralidade do vínculo interpessoal como local de manifestação do sagrado, conferindo ao inter-humano um sentido não apenas antropológico, mas também teológico. Essa estrutura espiritual fundamenta a sua crítica à sociedade moderna e à lógica da instrumentalização.

A análise das palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso mostrou que a proposta buberiana não se limita apenas a uma reflexão ética abstrata, mas constitui uma verdadeira ontologia relacional. Essa diferenciação faz surgir a compreensão dos impasses éticos e existenciais da modernidade, ao evidenciar como a predominância de relações mediadas pelo Isso leva ao isolamento, à fragmentação e à perda da dimensão humana nas interações sociais. De maneira oposta, a relação Eu-Tu se apresenta como a base de uma ética da responsabilidade, na qual o reconhecimento do outro como sujeito pleno de valor cria possibilidades concretas de transformação social.

A formulação simbólica da *communitas communitatum* sintetiza esses elementos ao propor uma configuração social baseada na descentralização, na autonomia comunitária e na reciprocidade inter-humana. Embora Buber não sistematize essa proposta como modelo político fechado, sua idealização orienta para uma possibilidade de reconstrução das formas de convivência a partir da escuta ativa, da corresponsabilidade e do diálogo. O estudo das ecovilas brasileiras, elaborado no último capítulo, exemplificou como esses princípios podem encontrar uma ressonância em experiências contemporâneas de organização comunitária, mesmo com desafios e limitações evidentes.

Assim, os resultados da pesquisa confirmam a importância e a atualidade da proposta buberiana, mostrando que o inter-humano não é apenas uma categoria ética ou existencial, mas uma base concreta para a construção de alternativas sociais voltadas à *reumanização* das relações. Por meio desses resultados, torna-se necessário apresentar, agora, as principais contribuições teóricas que este trabalho fornece ao campo de estudos sobre a filosofia de Martin Buber e as formas comunitárias de organização social.

A principal contribuição teórica desta dissertação está em evidenciar o inter-humano como categoria fundante para a compreensão da *communitas communitatum* na filosofia dialógica de Martin Buber. Ao integrar as dimensões espiritual, ética e política de seu pensamento, a pesquisa mostrou que a proposta comunitária de Buber não se apresenta como um modelo institucional fechado, mas serve como orientação simbólica, capaz de motivar a criação de alternativas sociais que privilegiam a reciprocidade e a corresponsabilidade.

Ao se adentrar na análise das raízes espirituais de sua filosofia, principalmente a partir do hassidismo, esta dissertação amplia a compreensão de que a experiência religiosa, em Buber, não está apartada de sua visão política e social. O vínculo entre o divino e o inter-humano, compreendido como uma transcendência que se manifesta na imanência das relações, possibilita uma leitura integradora de sua obra.

Da perspectiva conceitual, o trabalho também contribui para transpor o foco tradicional das interpretações sobre Buber, que muitas vezes privilegiam apenas a polaridade Eu-Tu/Eu-Isso, deixando em segundo plano o potencial político e comunitário de sua ontologia relacional. Ao tematizar o inter-humano como base geradora de sua proposta social, a dissertação amplia as possibilidades de leitura de sua filosofia, evidenciando como o *entre* das relações pode sustentar uma crítica ética à modernidade e propor caminhos para a reconfiguração das formas de convivência humana. A incorporação de exemplos práticos, como as experiências das ecovilas brasileiras, interliga a reflexão filosófica com iniciativas contemporâneas que visam criar alternativas ao modelo capitalista de sociedade. Essa articulação entre prática e teoria reforça a atualidade da proposta buberiana tanto para o campo da filosofia quanto para as discussões sobre transformação social e organização comunitária.

Diante dessas contribuições, há também limitações desta pesquisa para se indicar possibilidades para investigações futuras.

A primeira limitação diz respeito à abordagem metodológica adotada. Por se tratar de uma análise de caráter filosófico-hermenêutico, o trabalho se concentrou na investigação textual das obras de Buber e em sua interlocução com autores selecionados, sem realizar um estudo de campo ou uma análise empírica das experiências comunitárias exploradas.

Além disso, a dissertação partiu de algumas obras-chave de Buber, como *Eu e Tu*, *Sobre Comunidade*, *O Socialismo Utópico* e *Do Diálogo e do Dialógico*, não explorando de maneira sistemática outros textos relevantes que poderiam ampliar ainda mais a compreensão de sua

proposta, embora tal viés bibliográfico tivesse o fito de manter a coerência interna do trabalho e garantir a profundidade analítica nas fontes escolhidas.

Outra limitação significativa diz respeito à própria ideia de *communitas communitatum*, que, como reconhecido ao longo do texto, não foi elaborado por Buber como uma categoria sistemática ou técnica, mas como uma imagem simbólica. Assim, a presente pesquisa lançou-se ao desafio de interpretar e articular essa ideia numa perspectiva específica, ainda que sejam possíveis outras interpretações.

Por fim, cabe apontar que o recorte das experiências comunitárias contemporâneas, com destaque para as ecovilas brasileiras, teve caráter ilustrativo e não esgotou a diversidade de práticas sociais que poderiam ser investigadas e aprofundadas sob a luz da filosofia buberiana. A escolha desses casos se justifica pela sua proximidade com os princípios discutidos, mas não pretende representar cenário amplo ou conclusivo sobre o tema.

Ao mostrar essas limitações, a dissertação busca situar com clareza o alcance de suas análises, preparando as bases para que futuras pesquisas possam aprofundar e desenvolver as perspectivas aqui delineadas. Assim, um vetor de pesquisa futura consistiria em realizar investigações de caráter empírico, com ênfase etnográfica ou sociológica, que examinem mais detalhadamente experiências comunitárias contemporâneas inspiradas por princípios próximos ao da *communitas communitatum*, seja no Brasil ou em outros contextos internacionais.

Outra linha de pesquisa possível está na análise mais expressiva da produção filosófica de Martin Buber, especialmente de textos ainda pouco explorados no Brasil, que podem contribuir para um entendimento mais abrangente de sua proposta comunitária. Esse aprofundamento pode conter o estudo de sua correspondência, de seus ensaios políticos menos conhecidos ou até de sua participação em debates públicos de seu tempo, o que permitiria estruturar com maior precisão o desenvolvimento histórico de suas ideias sobre comunidade.

Além disso, futuras análises podem explorar o diálogo entre a filosofia dialógica de Buber e outras correntes contemporâneas da filosofia social e política, como a fenomenologia do reconhecimento, a ética da alteridade ou as teorias da justiça relacional. Essa articulação interdisciplinar pode propiciar uma leitura comparativa que beneficie o debate atual sobre formas alternativas de organização social.

Por último, outro desdobramento possível seria uma investigação mais sistemática sobre o lugar da educação na construção de comunidades dialógicas, uma vez que Buber confere à

educação um papel central no processo de transformação social. Pesquisas que articulem filosofia da educação e filosofia do diálogo podem proporcionar um fortalecimento da aplicação prática da proposta buberiana em diferentes contextos sociais e institucionais.

Dessa maneira, o presente trabalho não apenas cumpre sua tarefa de explorar o inter-humano como fundamento da *communitas communitatum*, como também se apresenta como um convite à continuidade da reflexão filosófica sobre as possibilidades de construção de comunidades mais justas, solidárias e eticamente comprometidas.

Em um tempo marcado pela fragmentação das relações humanas e pelo crescimento de formas de vida orientadas pela lógica da instrumentalização, a proposta de Martin Buber ressoa como um “chamado” à responsabilidade e à reconstrução do vínculo inter-humano. A *communitas communitatum*, enquanto imagem simbólica de uma sociedade fundamentada no diálogo, na escuta e na corresponsabilidade, não se mostra como um modelo fechado ou uma utopia inalcançável, mas como uma tarefa inacabada, que está sempre a ser construída cotidianamente no espaço do *entre*. Ao reconhecer o Tu no outro e ao responder com autenticidade a esse chamado, cada pessoa se transforma em um agente de uma reconstrução que, embora seja discreta, traz em si a possibilidade de uma vida social mais justa, solidária e verdadeiramente humana.

A esse respeito, vale lembrar das palavras de Buber:

O declínio da comunidade representa, por isso, uma evolução inevitável? Ou é possível um retorno a ela?

[...]

Nós não podemos retornar à totalidade primordial; podemos, no entanto, avançar para outra totalidade, produtiva, que não se desenvolveu como a primeira, mas que é, sem dúvida, feita com material espiritual verdadeiro e que, portanto, não é menos autêntica” (1987, p. 52)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTHOLO JR., Roberto. *Você e Eu: Martin Buber, presença palavra*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. 2nd. ed. ver. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.
- _____. *Sobre Comunidade*. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- _____. *O Socialismo Utópico*. Tradução de Pola Civelli. 2. ed. 2. reimp. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *O Caminho do Homem Segundo o Ensino Chassídico*. Tradução de Claudia Abeling. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.
- _____. *Do Diálogo e do Dialógico*. Tradução de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- CARRARA, Ozanan Vicente. *A noção de comunidade em Martin Buber*. Revista Filosófica São Boaventura, v. 11, n. 2, jul/dez, 2017.
- CARVALHO, José Mauricio de. *Martin Buber, a filosofia e outros escritos sobre o diálogo e a intersubjetividade*. São Paulo: FiloCzar, 2017.
- CARVALHO, José Maurício de; TOMAZ, Mauro Sérgio de Carvalho. *Martin Buber e a fenomenologia: o encontro no discurso filosófico e psicológico*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 43, n. 4, p. 203-224, out./dez. 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.12.p203>. Acesso em: 04 de abril de 2025.
- DASCAL, M.; ZIMMERMANN, O. Introdução. In: BUBER, M. *Sobre Comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 1987, p. 24–28.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIOR, Rachel. As origens do chassidismo. Tradução de Hedy Lorraine Hormann. *WebMosaica, Revista do Instituto de Cultura Judaica Marc Chagall*, v. 5, n. 4, p. 15–39, jan./jun. 2013. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/webmosaica/article/view/43097/27209>. Acesso em: 27 de n de 2025.
- ETTINGER, S. O Movimento Hassídico — realidades e ideias. In: GUINSBURG, J.; FALBEL, N. *Aspectos do Hassidismo*. São Paulo: B'nai B'rith, 1971, p. 11.
- FILAURI, Federico. Buber's Idea of Community - Towards a Foundation of Political Life. *European Judaism*, v. 57, n. 1, p. 39–52. 2024. Disponível em: <https://philarchive.org/rec/FILBIO>. Acesso em: 28 de março de 2025.
- FLORES, Bárbara Nascimento; TREVIZAN, Salvador Dal Pozzo. *Ecovila como alternativa de organização socioambiental sustentável: uma avaliação de Piracanga, Bahia*. Sociedade & Natureza, Uberlândia, v. 29, n. 3, p. 459–471, set./dez. 2017. Disponível em:

scielo.br/j/sn/a/9GkN4p77pSDchJcnpLhVR4j/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 24 de abril de 2025.

FRIEDMAN, Maurice S. *Martin Buber: Life of Dialogue*. Chicago: The University of Chicago Press, 1956.

FROEHLICH, João Marcos; MEDEIROS, Rafael F. As pesquisas brasileiras sobre comunidades intencionais e ruralidades: notas exploratórias. *Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales*, São José dos Pinhais, v. 6, n. 12, p. 31008–31026, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.55905/revconv.16n.12-117>. Acesso em: 24 de abril de 2025.

KUNZE, Iris; AVELINO, Flor. Social innovation and the Global Ecovillage Network. Research Report (TRANSIT: EU SSH.2013.3.2-1 Grant agreement no: 613169). Vienna: University of Natural Resources and Life Sciences (BOKU), 2015.

LÖWY, Michael. Messianismo, utopia e socialismo moderno. Tradução de Anita Brumer. *Webmosaica, Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall*, v. 3, n. 2, p. 40–50, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/webmosaica/article/view/26236/15339>. Acesso em: 27 de março de 2025.

MENDES-FLOHR, Paul. Prefácio. In: BUBER, Martin. *A land of two peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*. Edited with commentary and a new preface by Paul Mendes-Flohr. Chicago: The University of Chicago Press, 2005, p. xiii–xviii.

NASCIMENTO, Claudio. *Ensaio sobre autogestão e educação popular*. Marília: Lutas Anticapital, 2020.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Wagner O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

RAMOS NETO, João Oliveira; SOUZA, Dienes Januário de. *A natureza como ferramenta de ensino: uma análise interdisciplinar do Instituto de Permacultura e Ecovilas do Cerrado*. RCE – Revista Científica de Educação, Inhumas, v. 2, n. 1, p. 60–72, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://seer.facmais.edu.br/rc/index.php/RCE/article/view/19>. Acesso em: 24 de abril de 2025.

SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Jewish Institute of Religion, 1941.

_____. *O Golem, Benjamin, Buber e Outros Justos: Judaica I*. Tradução de Ruth Joanna Solon. São Paulo: Perspectiva, 1994.

_____. *Las Grandes Tendencias de la Mística Judía*. 2nd ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

SOUZA, Vitor Chaves de. A religião do encontro: a ética de Martin Buber. *Revista Theos — Revista de Reflexão Teológica da Faculdade Batista de Campinas*, v. 6, n. 2, dez., 2011. Disponível em: <https://revistatheos7edicaovitorchaves>. Acesso em: 27 de março de 2025.

XAVIER, Donizete José. A Linguagem da Fé na Perspectiva de Paul Ricoeur. *Estudo de Religião*, v. 36, n. 1, jan./abr., 2022. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/8934439.pdf>. Acesso em: 10 de abril de 2025.

ZUBEN, Newton Aquiles von. Tu eterno e religiosidade no pensamento de Martin Buber. *HORIZONTE — Revista de Estudos de Teologia e Ciência da Religião*. [S.I.], v. 13, n. 38, p. 941–968, abr./jun., 2015. Disponível em:

<https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n38p941>. Acesso em: 27 de março de 2025.