UNIVERSIDADE CATÓLICA DO SALVADOR
CURSO DE BACHARELADO EM FILOSOFIA

ADILSON MIRANDA JUNIOR
ALEX RODRIGUES DOS SANTOS
LIS MOSCOSO SÁ SANTOS
YAN BISPO DOS SANTOS

A CRISE ESPIRITUAL NA *PÓS-MODERNIDADE*: UMA ANÁLISE À LUZ DO PENSAMENTO DE MARTIN BUBER A PARTIR DA OBRA EU E TU.

Salvador
2025

ADILSON MIRANDA JUNIOR

ALEX RODRIGUES DOS SANTOS

LIS MOSCOSO SÁ SANTOS

YAN BISPO DOS SANTOS

A CRISE ESPIRITUAL NA *PÓS-MODERNIDADE*: UMA ANÁLISE À LUZ DO PENSAMENTO DE MARTIN BUBER A PARTIR DA OBRA EU E TU.

Trabalho de conclusão apresentado como requisito parcial para obtenção do grau de bacharel em nome do Curso de Filosofia da Universidade Católica do Salvador.

Salvador

2025.

ADILSON MIRANDA JUNIOR

ALEX RODRIGUES DOS SANTOS

LIS MOSCOSO SÁ SANTOS

YAN BISPO DOS SANTOS

A CRISE ESPIRITUAL NA PÓS-MODERNIDADE: UMA ANÁLISE À LUZ DO PENSAMENTO DE MARTIN BUBER A PARTIR DA OBRA EU E TU.

Trabalho de conclusão apresentado como requisito parcial para obtenção do grau de bacharel em nome do Curso de Filosofia da Universidade Católica do Salvador.

Salvador , 05 de Dezembro de 2025

Banca Examinadora

_____

PROF. ME. ALEXANDRE BARREIROS DE CARVALHO FONSECA

Universidade Católica do Salvador, Mestre em Filosofia, Professor da UCSal

_____

PROF. DR. GIORGIO BORGHI

Università degli Studi di Bologna, Doutor em Filosofia, Professor da UCSal

Conceito final _____

AGRADECIMENTOS

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi desenvolvido de forma gradual, resultado do empenho de diversas pessoas que contribuíram significativamente para sua realização. A todos e todas que participaram, direta ou indiretamente, desta trajetória, registramos nossa sincera gratidão.

Agradecemos especialmente ao Professor Dr. Jairo, orientador deste estudo, pela orientação atenta e rigorosa, fundamental para o amadurecimento das reflexões aqui apresentadas. Somos igualmente gratos a Deus, cuja presença fortaleceu nosso percurso acadêmico, e às nossas famílias, pelo apoio constante, incentivo e compreensão durante todo o processo.

Estendemos nossos agradecimentos aos professores que integraram nossa formação e contribuíram para o desenvolvimento de um pensamento crítico e responsável. Reconhecemos, também, a relevância dos filósofos e pensadores que fundamentaram esta pesquisa e ampliaram nossas perspectivas teóricas. Da mesma forma, agradecemos aos colegas, amigos, sacerdotes e a todo o povo de Deus pelas trocas de ideias e pelo apoio ao longo do desenvolvimento deste trabalho.

A todas e todos, deixamos nosso profundo agradecimento.

Resumo: Este Trabalho de Conclusão de Curso consiste em uma investigação aprofundada sobre a crise espiritual na pós-modernidade, entendida aqui como um fenômeno que atravessa a estrutura da experiência humana a partir do pensamento de Buber. Tal crise manifesta-se em diferentes dimensões da existência, especialmente nas dinâmicas relacionais expressas nas formas Eu-Tu e Eu-Isso. A relevância da pesquisa evidencia-se no propósito de resgatar a centralidade do sagrado tanto nas relações intersubjetivas quanto na interação do indivíduo com o transcendente. O objetivo principal deste estudo é analisar a crise espiritual na pós-modernidade a partir da filosofia relacional de Buber (2001), investigando as implicações éticas e existenciais da predominância do paradigma Eu-Isso e propondo a relação Eu-Tu como via de reconexão com o sagrado na obra *Eu-Tu* de Martin Buber (2001). Para isso, o trabalho adotou a abordagem teórico-bibliográfica e interpretativa, fundamentada na análise crítica de obras que discutem crise, pós-modernidade, relações interpessoais, transcendência, diálogo e ética. Metodologicamente, utilizou-se o método hermenêutico, por meio do qual se busca desvelar os conceitos buberianos à luz das condições pós-modernas. Em síntese, a pesquisa propõe uma alternativa reflexiva para o enfrentamento da crise espiritual, ao enfatizar que o resgate do sentido do sagrado depende da reconstrução de vínculos relacionais pautados na abertura, na reciprocidade e no reconhecimento da alteridade, oferecendo subsídios teóricos para a construção de relações mais autênticas.

Palavras-chave: Martin Buber. Pós-modernidade. Crise. Eu-tu. Eu-isso. Encontro. Relação.

Resumen: Este Proyecto Final de Curso consiste en una investigación en profundidad sobre la crisis espiritual en la posmodernidad, entendida aquí como un fenómeno que permea la estructura de la experiencia humana basada en el pensamiento de Buber. Esta crisis se manifiesta en diferentes dimensiones de la existencia, especialmente en las dinámicas relacionales expresadas en las formas Yo-Tú y Yo-Ello. La relevancia de la investigación es evidente en su propósito de reclamar la centralidad de lo sagrado tanto en las relaciones intersubjetivas como en la interacción del individuo con lo trascendente. El objetivo principal de este estudio es analizar la crisis espiritual en la posmodernidad desde la perspectiva de la filosofía relacional de Buber (2001), investigando las implicaciones éticas y existenciales del predominio del paradigma Yo-Ello y proponiendo la relación Yo-Tú como una forma de reconectarse con lo sagrado en la obra Yo-Tú de Martin Buber (2001). Para ello, el trabajo adoptó un enfoque teórico-bibliográfico e interpretativo, basado en el análisis crítico de obras que abordan la crisis, la posmodernidad, las relaciones interpersonales, la trascendencia, el diálogo y la ética. Metodológicamente, se utilizó el método hermenéutico, a través del cual se desvelan los conceptos buberianos a la luz de las condiciones posmodernas. En resumen, la investigación propone una alternativa reflexiva para enfrentar la crisis espiritual, enfatizando que la recuperación del sentido de lo sagrado depende de la reconstrucción de vínculos relacionales basados en la apertura, la reciprocidad y el reconocimiento de la alteridad, ofreciendo sustento teórico para la construcción de relaciones más auténticas.

Palabras clave: Martin Buber. Posmodernidad. Crisis. Yo-Tú. Yo-Ello. Encuentro. Relación.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....7

2 A DUPLICIDADE DA PALAVRA-PRINCÍPIO: EU-TU E EU-ISSO.....11

2.1 O FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DAS DUAS FORMAS RELAÇÃO.....11

2.2 O DIÁLOGO DE ZYGMUNT BAUMAN E MARTIN BUBER..... 13

2.3 CRISE ESPIRITUAL E A PÓS-MODERNIDADE.....14

2.4 A EXPERIÊNCIA DO TU-ETERNO.....17

3 CARACTERÍSTICAS DA MODERNIDADE LÍQUIDA EM BAUMAN..... **22**

3.1 A FRAGILIDADE DOS VÍNCULOS NA SOCIEDADE LÍQUIDA.....22

3.2 A INSTRUMENTALIZAÇÃO DO OUTRO: DO EU-TU AO EU-ISSO.....25

3.3 PERDA DE SENTIDO E IDENTIDADE.....29

3.4 POSSIBILIDADES DE RESISTÊNCIA: A ÉTICA DO ENCONTRO.....32

4. O FUNDAMENTO RELACIONAL DA SUBJETIVIDADE EM MARTIN BUBER.. **35**

4.1 A CONSTITUIÇÃO DO “EU” NA RELAÇÃO COM O “TU”: A SUBJETIVIDADE RELACIONAL EM MARTIN BUBER.....35

4.2 A ÉTICA DA ALTERIDADE EM EMMANUEL LÉVINAS: O ROSTO COMO INTERPELAÇÃO ORIGINÁRIA.....37

4.3 A ESPIRITUALIDADE COMO ENCONTRO: O HOMEM DIANTE DO ETERNO TU.....40

4.4 A ESPIRITUALIDADE COMUNITÁRIA COMO RESISTÊNCIA À MODERNIDADE LÍQUIDA.....46

4.5 A SUBJETIVIDADE COMO ENCONTRO: DIÁLOGO, ALTERIDADE E ESPIRITUALIDADE EM MARTIN BUBER E EMMANUEL LÉVINAS..... 50

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS..... **54**

REFERÊNCIAS..... **56**

1 INTRODUÇÃO

Este texto intitulado como *A crise espiritual na pós-modernidade:* uma análise à luz do pensamento de Martin Buber a partir da obra Eu e Tu: parte do pressuposto de que a crise espiritual e relacional do homem pós-moderno não surge de forma abrupta, mas é antecedida por sinais que anunciam seu "desabrochar". É precisamente essa dimensão processual da crise espiritual que orientará a reflexão desenvolvida ao longo do trabalho.

A pós-modernidade, período histórico-cultural que sucede à modernidade, é compreendida nesta investigação não como continuidade linear, mas como ruptura marcada pela fragmentação das realidades humanas. Assim, ela configurar-se-á, ao como um cenário no qual se intensificam a dissolução dos grandes metarrelatos e a hegemonia de uma racionalidade técnico-instrumental elementos que repercutem diretamente nas formas de perceber, relacionar-se e de atribuir sentido ao mundo, como discorre Bauman:

> Os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais. (Bauman, 1998, p. 10).

Conforme demonstraremos mediante as contribuições teóricas de autores como Buber (2001), Bauman (2001) e Lévinas (2008), esse período caracterizar-se-á por uma crescente fluidez das relações humanas, pela experiência de esgotamento existencial e pelo paradoxal isolamento em sociedades hiperconectadas, bem como pela precarização dos vínculos sociais e pela mercantilização de aspectos antes vinculados ao humano e ao sagrado. Isso gera um "estranhamento" social, quer dizer, esses indivíduos pós-modernos são estranhos para os outros, e ainda mais estranhos para si próprios, como afirma Bauman (1998, p. 26) "Todas as sociedades produzem estranhos".

Nesse contexto, emergirá o que denominaremos "crise espiritual", "(...) a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas", considera Berger (2001, p.10). Ou seja, quanto mais avança a humanidade, gera-se uma carência profunda de sentido compartilhado, de desenraizamento existencial e da não abertura à alteridade. O problema avança para as relações. A espiritualidade, ou melhor dizendo, o sagrado, compreendido nesta pesquisa não em seu aspecto dogmático ou institucional, mas como dimensão vivencial de abertura ao outro, ao

mistério e à profundidade do ser, encontra-se obscurecida por uma racionalidade instrumental centrada na eficácia, no consumo e na performatividade. Parafraseando Berger (2001, p. 10) a relação entre sagrado (religião) e (pós) modernidade é bastante complicada. Demonstraremos que essa crise não se restringe à esfera religiosa, mas se manifesta no cotidiano, evidenciando um esvaziamento radical do sentido da vida e das conexões humanas autênticas.

A presente investigação partiu da hipótese de que essa crise espiritual se manifesta mediante múltiplos sintomas tais como: o enfraquecimento do sentido existencial, a perda de referenciais transcendentes; a dissolução dos vínculos comunitários autênticos; a superficialização das relações humanas, a substituição do sagrado pelo consumo e entretenimento.

O objetivo principal deste estudo é analisar a crise espiritual na pós-modernidade a partir da filosofia relacional de Buber (2001), investigando as implicações éticas e existenciais da predominância do paradigma Eu-Isso e propondo a relação Eu-Tu como via de reconexão com o sagrado na obra *Eu-Tu* de Martin Buber (2001).

O trabalho adotou a abordagem teórico-bibliográfica e interpretativa, fundamentada na análise crítica de obras que discutem crise, pós-modernidade, relações interpessoais, transcendência, diálogo e ética. Metodologicamente, utilizou-se o método hermenêutico, por meio do qual se busca aprofundar os conceitos buberianos à luz das condições pós-modernas.

Diante desse panorama, colocaremos o pensamento de Martin Buber (2001) como referencial teórico fundamental para compreender e enfrentar os impasses espirituais da contemporaneidade. Analisaremos, particularmente, a obra seminal *Eu e Tu* (2001) na qual o filósofo desenvolve sua filosofia do diálogo.

Examinaremos como, em contraposição à lógica objetificante da relação Eu-Isso, que domina as estruturas sociais modernas e contribui para o apagamento da dimensão relacional profunda do ser humano, Buber propõe a centralidade da relação Eu-Tu como experiência fundante da existência.

No primeiro capítulo, dedicamos à análise aprofundada da duplicidade da palavra-princípio buberiana, estrutura conceitual que fundamenta sua compreensão do humano. Para Buber (2001), o mundo humano constitui-se mediante duas atitudes primordiais: a relação Eu-Tu e a relação Eu-Isso. Essas atitudes exprimem não apenas modos distintos de se

relacionar, mas verdadeiras modalidades ontológicas de ser-no-mundo.

Na relação Eu-Tu, investigaremos como o sujeito se posiciona inteiramente presente diante do outro, numa atitude de abertura, reciprocidade e reconhecimento da alteridade enquanto tal, sem mediações instrumentais ou objetificantes. Também analisaremos como, na relação, predominam a objetificação, a instrumentalização e a redução do outro a objeto de experiência ou utilização.

O segundo capítulo, terá como foco às características da modernidade líquida de Bauman (2001), conceito fundamental para compreensão deste trabalho. Nessa modernidade, os relacionamentos humanos assumem características mercadológicas e se transformam em "conexões" facilmente estabelecidas e igualmente descartáveis, em contraste direto com as exigências do encontro dialógico Eu-Tu proposto por Buber (2001). Esse tipo de modernização produz um tipo específico de subjetividade: o sujeito flexível, adaptável, que cultiva relações superficiais como estratégia, mas que justamente por isso se torna incapaz da presença plena e do compromisso exigidos pela relação Eu-Tu. Esse contexto de liquidez generalizada fragiliza não apenas as relações interpessoais, mas também a capacidade de experienciar o sagrado e de estabelecer vínculos com algo que transcenda a imediatidade do consumo.

No terceiro capítulo, estabeleceremos uma interlocução entre a filosofia do diálogo de Buber (2001) e a ética da alteridade desenvolvida por Emmanuel Lévinas (2008) pensador igualmente fundamental para esta investigação. Esses autores apresentam convergências significativas, particularmente no que diz respeito à centralidade do outro e à responsabilidade relacional. A convergência entre ambos se evidencia na centralidade concedida ao outro e na responsabilidade relacional como núcleo do humano.

A perspectiva buberiana oferecerá mais que uma crítica negativa à modernidade: indica possibilidades concretas de resistência e transformação existencial. Para melhor explicar parafraseamos Tolovi (2011, p. 03) “(...) afinal de contas, Deus foi transformado em um ‘isso’ (mito) ou o ‘isso’ (mito) foi transformado em Deus?”. Uma resposta é o que produziremos neste trabalho buscando esmiuçar a recuperação da dimensão dialógica da existência, a abertura à alteridade, o cultivo da presença plena e a recusa da lógica instrumental apresentam-se como caminhos para o resgate do humano em meio à liquidez contemporânea. A possibilidade de melhora e aprofundamento humano permanece, como

horizonte, capaz de oferecer resistência à desumanização crescente e de reabrir horizontes de sentido em meio ao tempo atual.

2 A DUPLICIDADE DA PALAVRA-PRINCÍPIO: EU-TU E EU-ISSO

> Buber o filósofo do diálogo. Da relação Eu e TU. Relação esta que não ocorre nem no Eu nem no Tu, mas entre o Eu e o Tu. Um espaço independente daquele tridimensional em que nos situamos. Externo a ambos, ao Eu e ao Tu, como se cada um dos dois, em diálogo, se projetassem em direção ao outro, e, a meio caminho, se encontrassem. Interessa a relação. Nesse espaço interessa a relação através de um diálogo que seja direto, franco e espontâneo. Autêntico. (Geiser, 2021 *apud* Fragoso et al., 2022, p. 01)
>
> [1]

A compreensão da palavra-princípio ocupa lugar fundamental no pensamento de Buber e constitui o eixo estruturante de sua filosofia relacional, como expressa Buber (2001, p. 12):

> A palavra é princípio, fundamento da existência humana. A palavra-princípio alia-se à categoria ontológica do "entre" ("zwischen") objetivando instaurar o evento dia-pessoal da relação. A palavra como diálogo é o fundamento ontológico do inter-humano.

Antes de avançarmos para as implicações existenciais e espirituais dessa perspectiva na pós-modernidade, é necessário entender como esse autor pensa sobre a experiência humana por meio de duas formas fundamentais de relação. Assim, iniciaremos examinando as bases que sustentam a duplicidade relacional proposta pelo pesquisador, a qual se expressa nas modalidades Eu-Tu e Eu-Isso, elementos essenciais para interpretar a crise de desconexão e objetificação que atravessa o ser humano contemporâneo.

2.1 O FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DAS DUAS FORMAS RELAÇÃO

Em sua principal obra, Eu e Tu, Buber revela que, em seus primórdios, o ser humano vivia predominantemente relações Eu-Tu e que, ao longo do tempo, novas formas de interação passaram a emergir, sobretudo à medida que as estruturas sociais se tornaram mais complexas. Conforme afirma Eliade[2] (2001, p. 27 apud Tovoli et al., 2011, p. 04) "A revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um 'ponto fixo', possibilitando, com isso, a orientação da homogeneidade caótica, a 'fundação do mundo', o viver real". A partir do momento em que a sociedade se tornou mais complexa e a utilização do mundo passou a ocupar lugar central na

---

[1] Trecho extraído de texto publicado em **Língua e Realidade** de Vilem Flusser, por É Realizações Editora, in Monografias vol. II, São Paulo, SP, 2021, no Posfácio p. 351-358.

[2] Para Eliade o sagrado é "O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades "naturais" (...) Ora, a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano" (Eliade, 1992, p. 12-13).

vida humana, houve uma reversão: a relação Eu-Tu começasse a ser substituída pela relação Eu-Isso.

Buber tem um papel fundamental nessas reflexões sobre o indivíduo e acerca das relações. À vista disso, ele classifica as relações Eu-Tu e Eu-Isso como expressão de uma duplicidade do eu: o *eu* da palavra princípio Eu-Tu é diferente da palavra diz Eu-Isso. Essa duplicidade expressa modos distintos de ser-no-mundo, revelando como o ser humano se constitui na relação.

No contexto pós-moderno, essa duplicidade ganha contornos ainda mais significativos, pois os indivíduos enfrentam diariamente fatores que intensificam a crise espiritual contemporânea, impacto profundo que atravessa a existência de grande parte das pessoas. Vivemos em um tempo marcado pela fragilização das relações, tornadas cada vez mais funcionais, utilitárias e submetidas a lógicas de eficiência.

Com a transformação própria da modernidade tardia, os indivíduos tendem a objetificar o outro, transformando as pessoas ao seu redor em mercadorias de performance, em objetos descartáveis sujeitos à lógica da utilidade e do prazo de validade. A solidão assola os indivíduos, que frequentemente se deixam capturar por formas de isolamento relacional resultando em crescente desconexão consigo e com os outros. Porém, o encontro no sentido profundo proposto pela filosofia relacional de Buber, abre um leque de possibilidades para a redescoberta de vínculos genuínos.

Esse quadro é aprofundado por Eliade (1992, p.13), ao refletir sobre o homem ocidental (pós) moderno:

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

Em *Eu e Tu*, Buber delineia uma via para reencontrar a profundidade do ser e da existência relacional. Sua proposta filosófica constitui um desafio às concepções clássicas de subjetividade, que compreende o sujeito como substância autônoma e pensante. Em contraste com essa visão, Buber destaca uma ontologia do diálogo, na qual o "eu" não é uma instância fixa, mas uma realidade em constante formação. A subjetividade, nesse sentido, não é ponto de

partida, mas processo: o ser humano se constitui na abertura ao conhecimento, à escuta e ao reconhecimento mútuo, que emergem do encontro.

Dessa forma, ao evidenciar que a subjetividade humana se forma no e pelo encontro, Buber fornece as bases para compreender não apenas a constituição do eu, mas também as condições que tornam possível ou impedem relações autênticas. É justamente nesse ponto que a reflexão se abre para o diálogo com Bauman (2001), cuja análise da modernidade líquida ilumina os desafios contemporâneos que fragilizam a experiência relacional descrita por Buber. Assim, torna-se pertinente estabelecer uma interlocução entre ambos os autores, o que será desenvolvido no item seguinte.

2.2 O DIÁLOGO DE ZYGMUNT BAUMAN E MARTIN BUBER

Enquanto Buber destaca a importância do encontro autêntico entre o Eu e o Tu, que permite a experiência plena da relação humana em que a vida relacional ganha profundidade e significado, Bauman discute a crise (espiritual) que caracteriza a modernidade contemporânea como 'líquida', na qual as relações humanas se tornam frágeis e temporárias.

Para explicitar essa liquidez, o autor recorre à metáfora dos fluidos, cuja instabilidade ilustra a fluidez das relações sociais. É nesse ponto que se torna pertinente introduzir a citação, que sintetiza de modo expressivo seu argumento central:

> O que todas essas características dos fluidos mostram, em linguagem simples, é que os líquidos, diferentemente dos sólidos, não mantêm sua forma com facilidade. Os fluidos, por assim dizer, não fixam o espaço nem prendem o tempo. Enquanto os sólidos têm dimensões espaciais claras, mas neutralizam o impacto e, portanto, diminuem a significação do tempo (resistem efetivamente a seu fluxo ou o tornam irrelevante), os fluidos não se atêm muito a qualquer forma e estão constantemente prontos (e propensos) a mudá-la; assim, para eles, o que conta é o tempo, mais do que o espaço que lhes toca ocupar; espaço que, afinal, preenchem apenas por um momento. (Bauman, 2001, p. 06-07).

A partir dessa caracterização, torna-se possível estabelecer um elo conceitual entre a leitura baumaniana da modernidade líquida e a crise espiritual discutida por Buber. A pós-modernidade[3], pode ser compreendida como o modo de vida típico do século XXI.

[3] Tomamos como exemplo a concepção de Fredric Jameson, quando afirmava que "a pós-modernidade tem sido frequentemente caracterizada (por mim e por várias outras pessoas) como o fim de algo".
François Lyotard trabalha com o conceito-chave de "pós–modernidade" fazendo uma análise das condições do saber, apontando a sua natureza conectada ao núcleo de uma mudança tanto cultural como histórica.

Marcado pela instabilidade e pela rapidez das mudanças em que nada é duradouro. Nesse fluxo contínuo, o indivíduo vive sob crescente pressão para adaptar-se a transformações constantes, enquanto antigas referências de segurança e estabilidade são substituídas por uma promessa sedutora de liberdade, frequentemente confundida com a possibilidade irrestrita de reinvenção de si.

É justamente nesse contexto que a proposta de Buber adquire notável atualidade, sobretudo, diante do adoecimento psíquico que atravessa nas sociedades nas quais os vínculos se fragilizam e o cuidado é substituído por relações funcionais e efêmeras, como observa Bauman. Ao recuperar a escuta ética e a espiritualidade do encontro, a reflexão inspira um novo olhar sobre o ser humano, valorizando sua inteireza, sua vulnerabilidade e sua capacidade de responder ao outro.

Dessa forma, o diálogo entre Buber e Bauman contribui para um entendimento crítico das relações contemporâneas, favorecendo a construção de uma ética pautada na responsabilidade, na presença e no encontro verdadeiro. Tal perspectiva mostra-se fecunda para fomentar processos de reflexão, autoconhecimento e reconstrução do ser humano em meio às instabilidades do tempo presente.

2.3 CRISE ESPIRITUAL E A PÓS-MODERNIDADE

Em um dos seus pensamentos, Buber (2001, p. 22) afirma que “as impressões e as emoções elementares, que despertaram o espírito do “homem natural”, são derivadas de um fenômeno na relação, pela vivência de uma face-a-face, por estados de relação, pela vida na reciprocidade”. Essa afirmação, introduz de forma exemplar, o núcleo da reflexão desenvolvida neste trabalho, pois expressa a essência do pensamento buberiano: o ser humano não se realiza no isolamento do pensamento abstrato, mas nos relacionamentos vivos do “entre”, o espaço em que o encontro se torna presença, esperança, troca e reconhecimento recíproco. Nesse espaço do encontro, Eu e Tu se aproximam sem fusão preservando íntegra a singularidade de cada um.

A partir dessa concepção relacional, Buber nos convida a ir além da lógica individualista e funcional que predominam nas relações humanas contemporâneas, oferecendo uma nova forma de pensar o ser, o outro e o mundo.

Neste trabalho, realizamos uma análise hermenêutica da concepção buberiana de subjetividade, mostrando, diretamente da fonte, a centralidade da relação como base ontológica da existência humana. Nesse sentido, analisaremos as características relacionais EU-TU e EU-ISSO, que estruturam diferentes dos modos de-ser-no-mundo, aprofundando as implicações que essas categorias trazem para vida humana, para sociedade marcada pela subjetividade fragmentada e pela experiência do transcendente.

A investigação aprofunda-se no pensamento de Buber e busca compreender até que ponto a filosofia do encontro pode transformar a existência de seres espirituais em um mundo cada vez mais tecnológico, utilitário e marcado pela objetificação das relações. Uma das bases fundamentais de sua filosofia é a compreensão do ser humano, com um ser de relação: não existe o "eu" isolado, que se basta a si mesmo ou se que se constitui por autorreferência. O "eu" só pode existir abrindo-se ao outro e reconhecendo-o como presença que convoca. É nesse contexto que se torna necessária a transição para a citação que expressa essa ontologia entre Buber (2001, p. 65) afirma que:

> O espírito não está no "eu", mas entre o "eu e tu". Ele não é comparável ao sangue que circula em "ti", mas ao ar que respira. O homem vive no espírito na medida em que pode responder a seu "tu". Ele é capaz disso quando entra na relação com todo o seu ser. Somente em virtude de seu.

Com essa afirmação, Buber rejeita a imagem clássica de um sujeito pré-existente, enfatizando que o "eu" não é núcleo fixo; ele provém da relação. O ser humano se torna quem é quando encontra o outro como Tu, não como coisa, mas presença íntegra, singular e irrepetível. A tradição moderna, influenciada sobretudo pelo pensamento cartesiano, fragmentou a experiência relacional ao valorizar o sujeito isolado que "pensa e, portanto, existe". Para esse autor, contudo, é no encontro, e não no pensamento isolado, que o ser se revela. Assim, a subjetividade não constitui um ponto de partida, mas um resultado, fortalecida pela reciprocidade e pela abertura ao Tu.

Para compreender a estrutura ontológica das relações humanas, Buber utiliza duas palavras-princípios. EU-TU (Ich-Du) e EU-ISSO (Ich-Es). Esses vocábulos não são apenas expressões linguísticas, mas modos fundamentais de ser-no-mundo, que expressam como o sujeito se relaciona com a realidade. Nesse sentido, o autor ressalta que:

> As pessoas tanto substanciais quanto pronominais, estão ainda encerradas como em um baixo relevo, sem independência completa. Não importam estes produtos da decomposição e da reflexão, mas, sim, a verdadeira unidade originária, a relação de

vida. (Buber, 2001, p. 54).

A relação EU-TU caracteriza-se por: uma presença aprofundada e recíproca, revelação do outro como totalidade e ausência de mediação utilitária. Não é uma relação mediada por julgamentos, funções ou interesse, sendo uma relação transformadora e imediata. Do outro lado, a relação Eu-Isso refere-se à postura objetificante, que reduz o outro a objeto de conhecimento, manipulação ou uso. Esse modo de relação corresponde ao paradigma técnico-instrumental, no qual o outro é reduzido à função ou utilidade. Para Buber, tratar o outro como Tu ou como Isso constitui uma escolha ontológica, e não apenas ética, pois define a forma pela qual o sujeito se constitui.

Buber constrói, assim, uma estrutura relacional na qual o diálogo ocupa posição central. Contudo, o diálogo verdadeiro não se limita à troca de palavras, mas é um evento ontológico, no qual cada sujeito reconhece o outro na inteireza de seu ser. Nesse encontro profundo, o outro não pode ser reduzido a ideia ou instrumento; ele é escutado como Tu, único e indivisível. Para o autor a subjetividade não é algo que o sujeito possui, mas algo que advém do entre, da relação que transforma e interpela. Esse diálogo não se reduz a comunicação racional ou interação funcional, mas constitui um espaço de revelação mútua, como o próprio autor afirma:

> As atitudes, como veremos adiante, se traduzem pela palavra-princípio Eu-Tu e pela palavra-princípio Eu-Isso. A primeira é um ato essencial do homem, atitude de encontro entre dois parceiros na reciprocidade e na confirmação mútua. A segunda é a experiência e a utilização, atitude objetivante. Uma é a atitude cognoscitiva e a outra atitude ontológica. (Buber, 2001, p. 25).

Compreendemos, assim que esse Buber propõe uma alteração radical na concepção de subjetividade: ela deixa de ser interpretada como entidade isolada e passa a ser movimento relacional, espiritual e ético. O ser humano não se fecha em si; ele se realiza na abertura radical ao outro. Trata-se de uma reconceitualização profunda da subjetividade como abertura, encontro e espiritualidade relacional. A existência de um eu próprio, individual e isolado seria, para o autor, inexistente: o Eu necessita do outro para existir.

Para Buber, a verdadeira espiritualidade não nasce de uma lógica de objetificação, a qual ele chama de Eu-Isso, em que o outro é reduzido a um objeto de uso ou análise. Pelo contrário, ela surge na relação Eu-Tu, uma experiência de encontro autêntico, em que há reconhecimento e presença. A partir dessa conclusão, Buber amplia o horizonte da relação,

articulando o Tu humano ao Tu-Eterno, dimensão espiritual fundamental para compreender a crise contemporânea e para pensar caminhos de reconstrução do sentido em tempos de pós-modernidade.

2.4 A EXPERIÊNCIA DO TU-ETERNO

O reino do Tu tem, porém, outro fundamento. Enquanto o "Isso" remete àquilo que é limitado, manipulável e encerrado em uma função específica, o Tu não se confina a nada. Quando falamos de um objeto, falamos de algo limitado, com função específica e existência marcada por início e fim. Em contrapartida, o Tu se apresenta como presença plena, marcada pelo mistério que convoca à relação e se move com o sujeito. A relação Eu–Tu não é apenas uma relação humana; é uma relação viva que se manifesta para além do objeto. Posso ver o Isso, mas para receber o Tu e permitir que a relação Eu–Tu se torna mais vivo em minha relação com o mundo, necessário abrir-me ao que é vivo, não reduzindo o outro a adjetivações, utilidades ou funcionalidades. O Tu não tem limitações; tem outro fundamento: é relação em sua forma mais originária.

Assim, ao afirmar que o Tu permanece como presença total e misteriosa, Buber ratifica a necessidade de nos tornarmos plenamente "nós" na relação autêntica. Esse movimento nos convida a refletir sobre o quanto o ser humano contemporâneo encontra-se desconectado de sua própria essência, substituindo relações de encontro por relações de coisificação. O ser humano, ao invés de estabelecer relações naturais e diretas com o mundo, transforma o mundo em objeto, em meio para finalidades externas. Passamos a ter uma humanidade que utiliza o meio ao redor como instrumento, e não como realidade da qual faz parte ou à qual pertence.

Buber parte do princípio de que existe uma realidade prática e palpável no vínculo do Eu com o mundo, uma realidade experienciada primordialmente pela relação Eu–Isso. A conexão do Eu com o mundo envolve o uso e a utilidade; é por meio dessa relação que o ser humano descobre o mundo e satisfaz suas necessidades. O problema surge quando essa relação se torna preponderante, ofuscando a relação Eu–Tu, que constitui a essência da abertura ao outro, da influência mútua e da totalidade da existência.

É precisamente neste ponto que surgem as questões afetivas e éticas, pois somente por meio delas o ser humano pode alcançar aquilo que realmente é. Torna-se necessário um

movimento de retorno para dentro, um aprofundamento do nosso ser mais íntimo, já que todas as relações humanas apontam, no fundo, para o Tu Eterno, ou seja, para relação mais profunda do ser humano com Deus. Buber destaca que a relação Eu-Tu, também se manifesta na relação do ser humano com o Tu-Eterno, ou seja, com a sua espiritualidade; quando o ser humano tem uma relação Eu-Tu com Deus, alcança a sua totalidade.

Há uma decadência atualmente, ela se expressa na renúncia das relações Eu-Tu, substituídas por relações superficiais Eu-Isso. Essa substituição fragiliza o vínculo com o Tu-Eterno, gerando um vazio espiritual e desconexão de si, do outro e de Deus. A crise espiritual da pós-modernidade, portanto, é, também, uma crise de transcendência, na medida em que as relações se tornam utilitárias e o espaço de encontro com o Tu-Eterno se perde.

De acordo com Buber, somente pela conexão espiritual presente em nossa relação Eu-Tu que alcançamos um preenchimento pleno do ser, algo que nenhuma relação mundana pode oferecer. Quando o outro é reduzido a distração ou entretenimento, perde-se o mistério e a totalidade que caracterizam o encontro. Enfraquece-se, assim, a própria possibilidade de encontro com o Tu-Eterno.

Portanto, o desafio não está em rejeitar a tecnologia, mas em integrá-las sem substituir a experiência humana real, preservando o encontro autêntico como caminho para a plenitude do ser. A filosofia de Buber nos convoca a pensar sobre esse percurso destrutivo que a humanidade tem trilhado a partir de um vazio espiritual, exigindo a recuperação de relações menos coisificadas e mais verdadeiras. É nesse contexto que se torna pertinente apresentar a afirmação do filósofo na qual ele sintetiza a centralidade do “entre”:

> A realização da vida dialógica, uma existência fundada no diálogo. Para esta tarefa sobressai de novo o sentido profundo da categoria à qual já aludimos: o "entre". Uma das manifestações antropológicas mais concretas da existência da esfera "entre" é o fenômeno da resposta. Neste nível palavra e práxis se confundem, isto é, no nível do dialógico, ou em outros termos dialogos é diapráxis, já que existe uma interação "entre" Eu e Tu. Resposta pode ser amor. O amor não é algo possuído pelo Eu como se fosse um sentimento. Os sentimentos, o homem os possui; porém, o amor é algo que "acontece" entre dois seres humanos, além, do Eu e aquém do Tu na esfera "entre" os dois. (Buber, 2001, p. 32-33).

A partir dessa compreensão buberiana do amor como acontecimento no “entre”, abre-se um horizonte crítico para refletirmos sobre as formas empobrecidas de relação que configuram o presente. Se, para Buber, o encontro autêntico só se realiza quando o outro é reconhecido em sua inteireza, torna-se evidente o contraste com o modo como nos

relacionamos na atualidade.

Nesse sentido, ao confrontarmos a proposta buberiana com o cenário contemporâneo, torna-se evidente que tal ideal de relação é continuamente tensionado pelas práticas sociais atuais. Com efeito, tratamos o mundo como coisas e de modo semelhante, tratamos as pessoas como coisas. Diante disso, surgiu o seguinte questionamento: como, então, resgatar essa relação direta de Eu-Tu na qual o encontro é um fim em si mesma? Além disso, como criar relações dialógicas baseadas no afeto na presença, no encontro? Do mesmo modo, como tornar possível que o ser humano encontre sentido em sua vida por meio do outro, especialmente quando se vê desafiado a lidar com o semelhante de forma a construir maior significado existencial? No cenário atual, prevalece a perda de vínculos substituídos por relações de consumo ou mediadas por tecnologias, o que gera enfraquecimento do encontro genuíno e produção de vazio existencial.

Para introduzir a reflexão teórica, torna-se necessário destacar que, como afirma Buber, a relação pura exige que o ser humano se entregue com todo o seu ser, num movimento de presença e reciprocidade. Nessa perspectiva, a entrega é, simultaneamente, escolha e aceitação, atividade e passividade, como aponta a afirmação a seguir: “ Assim, a relação é, ao mesmo tempo, escolher e ser escolhido, passividade e atividade” (Buber, 2001, p. 88). Esse enunciado nos permite compreender que a reciprocidade é o elemento que diferencia a relação Eu-Tu de qualquer forma de manipulação ou objetificação, revelando a grandeza do encontro como caminho para a plenitude do ser.

Relacionar-se com o "Tu", implica, portanto, um movimento duplo: ao escolher o outro, o sujeito também se reconhece como escolhido, numa entrega que envolve a totalidade do nosso ser e uma presença integral. Cada vez que tratamos algo ou alguém como um verdadeiro "Tu", toda a existência se ilumina a partir dessa relação. Em contrapartida, quando o "Tu" converte, "Isso", o mundo reduz-se a mero objeto de utilidade.

Desse modo, cada encontro autêntico com um Tu constitui também uma abertura ao Tu-Eterno, isto é, à presença que transcende o humano e expressa o sagrado, presença de Deus no meio de nós. Contudo, é imprescindível reconhecer que nenhuma relação humana é capaz de esgotar ou substituir essa relação absoluta, pois só em Deus o "Tu" se realiza plenamente. Sempre que encontramos outra pessoa no caminho, nossa compreensão permanece limitada ao nosso próprio horizonte perceptivo, uma vez que a visão do outro só se revela quando nos

permitimos ao encontro autêntico, despojados de julgamentos e interesses, permitindo que o instante relacional manifesta seu caráter de totalidade.

Por isso, a relação do Eu com o Tu-Eterno não deve ser circundada por extremos. Não se trata nem de negar o mundo para perceber Deus, tampouco de fixar o olhar exclusivamente no divino. A relação ideal entre o Eu e o Tu-Eterno funda-se na capacidade de contemplar o mundo em Deus, pois não há cisão entre o terreno e o divino. Deus é, simultaneamente, totalmente outro e absolutamente próximo: o mistério que interpela e a evidência íntima da vida. Assim, de acordo com a visão buberiana, constituiu um erro procurar Deus por meio de uma relação Eu-Isso, já que Ele não está fora, mas faz-se no mundo. Cada relação humana aponta, portanto, para essa relação maior com o TU Eterno. Nesse sentido, a verdadeira relação com Deus não se reduz, mas se estrutura como encontro pleno entre Eu e Tu.

Nesse encontro, o ser humano descobre que precisa de Deus para existir, mas também que Deus, de certo modo, precisa do ser humano para que a criação tenha sentido. Essa reciprocidade manifesta-se na oração e na oferta sincera: não como mecanismo mágico para obtenção de benefícios, mas como diálogo real, face a face. Para Buber as doutrinas que afirmam que o ser humano "se dissolve" em Deus, ou que não há diferença entre ambos, não compreendem o valor do encontro, pois só há verdadeira vida quando existem Eu e Tu, cada um plenamente, em relação.

Além dessa reciprocidade, Buber destaca também o sentimento de dependência como elemento constitutivo da relação. Assim, viver em relação com Deus significa conviver num paradoxo: somos, ao mesmo tempo, totalmente livres e cocriadores com Ele.

É a experiência de uma presença que nos transforma e confere sentido à existência, mas se manifesta no mundo, nas ações e relações humanas, "Alceu Amoroso Lima em seu livro Companheiros de Viagem (Editora José Olympio, 1971) comparou a trajetória da vida humana a um trem de passageiros com um ponto de partida estabelecido e um ponto de chegada previsto. Nesse trem, os passageiros entram e saem, nem todos fazem o mesmo percurso, mas de uma forma ou de outra, com maior ou menor intensidade, esses passageiros se tornam companheiros de viagem mediante a troca de suas experiências de vida" (Lima, 1971, *apud* Fragoso et al. 2022, p. 02).

Tal dinâmica ultrapassa qualquer explicação teórica, constituindo uma experiência vivida, conforme explica (Fragoso, 2022, p.02) "Buber salta para fora do tecido social e dá um

passo para além do vagão, sem, no entanto, perder o fio condutor ou mesmo a linha do trem e propõe um diálogo com a natureza na sua mais genuína maneira de ser".

3 CARACTERÍSTICAS DA MODERNIDADE LÍQUIDA EM BAUMAN

Modernidade líquida é o conceito utilizado por Bauman para apresentar as principais características e aspectos do mundo atual. A discussão sobre a modernidade líquida em Bauman (2001) permite compreender como os processos sociais, econômicos e culturais contemporâneos passaram a operar sob a lógica da fluidez e da instabilidade. Ao analisar tal configuração, evidencia-se que suas repercussões ultrapassam o âmbito estrutural e afetam profundamente a vida cotidiana, especialmente no modo como os sujeitos se relacionam, constroem pertencimentos e vivenciam suas identidades.

Nesse cenário dinâmico e fragmentado, torna-se necessário retomar os elementos centrais que esse autor aponta ao caracterizar a liquidez do mundo social. Nesse contexto que emergem algumas características fundamentais apontadas pelo filósofo, entre as quais se destaca a fragilidade dos vínculos na sociedade líquida, preparando, assim, a transição para a perspectiva teórica que o próprio desenvolve ao ressalta que contexto da modernidade líquida, os vínculos humanos costumam ser instáveis, adaptáveis e passíveis de serem rompidos sem dificuldade.

3.1 A FRAGILIDADE DOS VÍNCULOS NA SOCIEDADE LÍQUIDA

Bauman apresenta a modernidade líquida através de uma metáfora que, à primeira vista, pode parecer paradoxal. Ele argumenta que "fluidez" ou "liquidez" são metáforas adequadas para captar a natureza da presente fase da história da modernidade. Entretanto, o próprio autor problematiza essa caracterização ao indagar se a modernidade não teria sido sempre fluida, questionando se seu projeto histórico não consistiu justamente em “derreter os sólidos?”. A resposta do autor é que a modernidade sempre foi um processo de liquefação. Na primeira modernidade, como ele explica, os sólidos eram derretidos para serem substituídos por novos sólidos – supostamente mais racionais, mais eficientes e mais duradouros.

O filósofo afirma que o aspecto essencial é: esses padrões fluidos "não mantêm a forma por muito tempo” (Bauman, 2001, p. 12). Além disso, conferir-lhes a configuração é mais simples do que mantê-los nela", já que enquanto “os sólidos são esculpidos de modo definitivo” sustentar os líquidos em um molde exige grande cuidado, observação contínua e

dedicação incessante. Essa afirmação é fundamental para compreender a fragilidade dos vínculos sociais na contemporaneidade, uma vez que as instituições que antes exerciam adequadamente o seu papel; a família, a religião, a vizinhança; perderam sua capacidade de oferecer estabilidade duradoura. Não porque tenham sido destruídas, mas porque a própria lógica da modernidade líquida desestabiliza qualquer tentativa de solidificação.

Diferentemente da modernidade sólida, onde instituições permaneciam fixas, na modernidade líquida tudo flui, transforma-se e desaparece. Nesse contexto, tais instituições perdem progressivamente sua firmeza e previsibilidade, cedendo espaço para estruturas temporárias e mutáveis. A vida afetiva moderna reproduz "sedutora atração da sociedade do consumo ou pelos efeitos soporíferos da sociedade do espetáculo e do entretenimento" (Bauman, 2001, p. 156). Dessa forma, a mercantilização da sociabilidade esvazia o encontro genuíno: ninguém é reconhecido em sua essência, pois todos passam a existir apenas como funções, perfis, valores de mercado.

A família, organização fundamental da modernidade sólida, transforma-se em uma estrutura provisória. Onde havia promessas de "até que a morte nos separe", há agora relacionamentos com "data de validade". A fé institucionalizada cede espaço a buscas espirituais individualizadas, a práticas religiosas de espiritualidade sem compromisso duradouro. Assim, o indivíduo "experimenta" religiões como experimenta marcas de consumo, apropriando-se do que lhe convém e descartando os inconvenientes. Comunidades religiosas que ofereciam coesão social e sentido compartilhado dispersam-se em espaços fluídos e fragmentados, frequentados conforme a conveniência momentânea.

A comunidade local, espaço onde relações face a face construíram identidades enraizadas ao longo de gerações, também se desintegra. Em seu lugar, surgem comunidades virtuais baseadas em interesses imediatos, facilmente abandonadas com um clique, substituindo os grupos sociais reais estruturados no compromisso e no enraizamento territorial.

Surge, então, uma fragmentação da própria identidade: sem raízes institucionais, o indivíduo tenta moldar-se conforme contextos momentâneos da sociedade; profissional no trabalho, amigo nas redes, consumidor no lazer, ausente na família. Essas identidades, frequentemente contraditórias, não compõem um Eu integrado, de modo que o sujeito passa a estranhar a si próprio. O indivíduo é constantemente solicitado a reinventar-se, a adaptar-se, a "atualizar" sua identidade conforme surgem novas exigências. As redes sociais exemplificam

essa fragmentação: cada plataforma requer uma versão ligeiramente diferente de si. Nenhuma dessas versões é "a real"; todas são performances parciais que, somadas, não formam um Eu, mas um mosaico desconexo de fragmentos de um “Eu idealizado”.

Na Pós-modernidade, o compromisso é percebido como risco irracional, como limitação indesejável da própria liberdade. Os laços tornam-se descartáveis não por maldade, mas porque a lógica social os converte em uma espécie de moda. Descartam-se parceiros, amigos, convicções e identidades com a mesma facilidade com que se descartam objetos. Para reforçar essa compreensão, Bauman (2001, p.154) assegura que:

> Pessoas inseguras tendem a ser irritáveis; são também intolerantes com qualquer coisa que funcione como obstáculo a seus desejos; e como muitos desses desejos serão de qualquer forma frustrados, não há escassez de coisas e pessoas que sirvam de objeto a essa intolerância. Se a satisfação instantânea é a única maneira de sufocar o sentimento de insegurança (sem jamais saciar a sede de segurança e certeza), não há razão evidente para ser tolerante em relação a alguma coisa ou pessoa que não tenha óbvia relevância para a busca da satisfação, e menos ainda em relação a alguma coisa ou pessoa complicada ou relutante em trazer a satisfação que se busca.

Falta disposição ao compromisso, que implica renúncia a possibilidades e aposta em vínculos cuja durabilidade é incerta. Mas é justamente isso o que falta: disposição para o esforço do vínculo duradouro.

Há um aspecto que Bauman (2001, p. 12) enfatiza, "manter os fluidos em uma forma requer muita atenção, vigilância constante e esforço perpétuo — e mesmo assim o sucesso do esforço é tudo menos inevitável”. Isso indica que a modernidade líquida não consiste simplesmente em “deixar fluir”, mas constitui um sistema que exige controle contínuo, monitoramento permanente e esforço incessante para impedir a solidificação de qualquer forma. Logo, o indivíduo deve permanecer constantemente alerta, adaptável e pronto para se transformar. A relação Eu-Tu, nesse cenário, não desapareceu por completo, mas foi obscurecida pelas dinâmicas do capitalismo contemporâneo.

Bauman nos revela que aquilo o que parece liberdade absoluta; a ausência de amarras institucionais, é, na verdade, fruto de um ordenamento altamente sofisticado. A modernidade líquida não elimina o poder; apenas o distribui de forma difusa e invisível. Enquanto na modernidade sólida o poder era localizado em instituições facilmente identificáveis; Estado, a Igreja, a burguesia; na modernidade líquida ele se dissemina pelas big techs, emissoras de televisão, multinacionais, ou seja, por dinâmicas de mercado que apresentem neutralidade.

A vigilância constante mencionada por Bauman não é exercida apenas por estruturas

externas; ela é internalizada pelo próprio indivíduo. O sujeito torna-se seu próprio vigilante, monitorando a si mesmo, gerindo sua imagem e calculando continuamente o "valor de mercado" de sua existência. As redes sociais ilustram de forma exemplar esse mecanismo: o usuário não é meramente vigiado por algoritmo, mas incentivado a vigiar a si próprio. A intimidade, que deveria ser espaço de refúgio, torna-se o terreno onde o capitalismo se mostra mais intrusivo como se observa: "que as tecnologias eletrônicas já são parte da sociedade, impactando o desenvolvimento social das pessoas que nela vivem também a cultura, os comportamentos e a autoimagem de cada indivíduo" (Sousa et al, p. 05).

Este sistema produz vínculos frágeis, pois um vínculo profundo, duradouro desaceleraria, o consumo, criaria espaços de resistência e produziria sentidos que não poderiam ser redutíveis a valor de mercado, pois "as interações não estão presentes somente na sociedade em si, mas também dentro das redes sociais. Por conta disso, elas trazem o Instagram - aplicativo gratuito para compartilhamento de fotos - como alvo de pesquisa" (Sousa et al, p. 06).

Bauman e Buber não defendem um retorno idealizado à modernidade sólida, nem imaginar que seja possível escapar integralmente às estruturas da modernidade líquida. Ambos reconhecem que, mesmo dentro desse sistema fluido e instável, ainda é possível a experiência do encontro autêntico. Momentos em que dois seres se encontram e recusam ser completamente instrumentalizados. Ainda que não ofereçam soluções totalizantes, mantêm aberta a possibilidade de preservação da humanidade diante da lógica corrosiva da liquidez.

3.2 A INSTRUMENTALIZAÇÃO DO OUTRO: DO EU-TU AO EU-ISSO

É precisamente aqui que as análises de Bauman e Buber convergem. O primeiro mostra como as estruturas sociais da modernidade líquida tornam o encontro Eu-Tu sistemicamente impossível; o segundo, por sua vez, revela as consequências existenciais dessa impossibilidade: a morte espiritual. Nesse ponto que o diálogo entre Bauman e Buber se torna fundamental para a análise.

O Tu não é um objeto isolado de experiência isolada, mas sujeito de um encontro genuíno. Quando o outro se pronuncia 'Eu-Isso', por outro lado, o outro é reduzido a objeto, meio para fins específicos, algo a ser utilizado ou manipulado. Mesmo em sociedades mais

estáveis, havia ao menos resquícios de uma linguagem de reconhecimento, ainda que permeada por desigualdades. Reconhecia-se que a vida humana exige também o mundo do Isso, o domínio dos objetos, das ferramentas, do uso instrumental, pois nenhum sujeito se relaciona apenas pela via do encontro.

Contudo, na modernidade líquida, esse equilíbrio se desfaz: o outro vai deixando de ser um "Tu", nos termos de Buber, e passa a ser transformado em um "Isso", um objeto manipulável descartável. A liberdade conquistada para escolher e decidir converte-se em liberdade de instrumentalizar. Isso se evidencia nas relações mediadas pela tecnologia, em que cada pessoa é reduzida a dados: fotografias, preferências, algoritmos e compatibilidade. Assim, o encontro humano transforma-se em transação de consumo, na qual perfis são avaliados e descartados. Nas redes sociais, o outro existe apenas enquanto oferece validação; curtidas, comentários; sua subjetividade permanece invisível.

Paradoxalmente, quanto mais conexões se acumulam, mais profunda se torna a solidão. Pode-se ter centenas de "amigos" virtuais, e ainda assim experimentar um vazio existencial. Bauman ajuda a compreender esse paradoxo ao mostrar que nenhuma dessas conexões atinge o nível do encontro Eu-Tu. São relações Eu-Isso que, por mais numerosas que sejam, não alcançam a profundidade da existência humana. As pessoas convertem-se em "produtos" consumíveis, usadas enquanto satisfazem as necessidades e descartadas quando se tornam inconvenientes. Nesse sentido, Bauman (2001, p. 20) ressalta que:

> Uma dessas questões é a possibilidade de que o que se sente como liberdade não seja de fato liberdade; que as pessoas poderem estar satisfeitas com o que lhes cabe mesmo que o que lhes cabe esteja longe de ser "objetivamente" satisfatório; que, vivendo na escravidão, se sintam livres e, portanto, não experimentem a necessidade de se libertar, e assim percam a chance de se tornar genuinamente livres.

A adequação subjetiva a esse cenário nasce da própria redução. Se o outro nunca é Tu, nunca é reconhecido em sua humanidade, sua instrumentalização parece injusta, natural e até necessária. O indivíduo não sente culpa ao romper relações porque o outro jamais foi percebido como alguém cujos sentimentos importam. Essa liberdade esvaziada concede tudo, exceto aquilo que torna a vida realmente significativa: o encontro autêntico. Tal não-encontro se evidência no modo de viver: na busca incessante por experiências que nunca preenchem, na necessidade de estímulos contínuos para sufocar o vazio interior, na incapacidade de simplesmente estar presente. Buber (2001, p. 50) descreve esse modo de existência ao afirmar

que “em outras palavras, na medida em que o homem se satisfaz com as coisas que experiência e utiliza, ele vive no passado e seu instante é privado de presença. Ele só tem diante de si objetos, e estes são fatos do passado”.

Bauman alega que as relações se tornam capital simbólico: as pessoas passam a ser avaliadas por seu “valor de mercado”; status, funcionalidade, beleza, privilégio; e mantêm vínculos apenas enquanto obtêm vantagem. Buber (2001, p. 66) reforça as consequências desse processo ao afirmar que:

> O homem que se conformou com o mundo do Isso, como algo a ser experimentado e a ser utilizado, faz malograr a realização deste destino: em lugar de liberar o que está ligado a este mundo ele o reprime; em lugar de contemplá-lo ele o observa, em lugar de acolhê-lo serve-se dele.

Dessa maneira, o encontro autêntico torna-se quase impossível, pois ele nos exige abertura, permanência e vulnerabilidade; justamente aquilo que a liquidez contemporânea recusa.

Para Bauman (2001, p. 116-117), os “compromissos duradouros por negócios de curto-prazo e encontros fugazes, mantendo sempre aberta a possibilidade do “ato de desaparecimento”. Nessa perspectiva, se a pós-modernidade é simbolizada pela liquidez, esse “líquido” pode transformar-se em ‘água parada’, ou seja, o Eu não vai ao Tu e nem o Tu vai ao Eu. Trata-se, portanto, de uma sociedade que se exaure até mesmo nas relações com as coisas, preferindo relacionar-se apenas consigo.

Diante desse cenário, recuperar a relação entre *Eu–Tu* significa, antes de tudo, uma tomada de posição consciente contra a lógica instrumental que atravessa as interações humanas contemporâneas. Tal recuperação pressupõe reconhecer que certas formas de vínculo não podem ser avaliadas por parâmetros de utilidade ou por cálculos de custo-benefício, pois sua natureza demanda uma abertura que ultrapassa a racionalidade funcional.

Nesse sentido, a prática relacional orientada pelo Eu–Tu manifesta-se na escolha deliberada de permanecer no vínculo mesmo quando ele se torna desafiador, evitando a tendência de substituir relações por versões mais convenientes ou “otimizadas". Trata-se de estar presente de modo integral, sem a mediação constante das telas nem o filtro das performances sociais, o que exige disponibilidade afetiva e responsabilidade ética diante do outro.

Esse ponto de vista encontra respaldo no estudo de Bauman, para quem as dinâmicas

relacionais atuais tendem a privilegiar a volatilidade e a evitação do compromisso, como se observa em sua afirmação de que vivemos sob a lógica da fuga, evitação, descompromisso e a sua condição ideal, a invisibilidade.

Desse modo, reconhecer que a liberdade genuína não consiste na ausência de compromissos, mas na possibilidade de vivê-los de forma autêntica, implica admitir que o compromisso surge quando nos oferecemos integralmente ao outro, ao *Tu,* e permitimos que essa experiência nos transforme.

Nesse ponto, a contribuição de Buber se torna decisiva, pois o autor provavelmente escreveria, se vivesse no tempo atual, que a tecnologia constitui não apenas uma expressão, mas talvez a manifestação mais perfeita do mundo do Isso. A tecnologia não é neutra. Ela carrega em sua própria arquitetura a lógica instrumental. Desse modo, a transição do Eu-Tu para o Eu-Isso, que em épocas de maior estabilidade social representava uma falha existencial, torna-se agora o padrão esperado. E aquele que insiste em permanecer, em manter um vínculo genuíno apesar das dificuldades, é visto não como alguém em busca da autenticidade, mas como alguém considerado velho, e antiquado, isto é, ultrapassado.

Nessa direção, a sociedade de consumo, para funcionar adequadamente, precisa que seus membros tratem as pessoas como objetos, de modo que não haja impedimentos morais para a instrumentalização. Estruturas que, em outro tempo, estabeleciam o outro como sagrado, como limite ético à liberdade individual. Como consequência, o indivíduo não apenas se distancia de sua própria humanidade; torna-se também incapaz de reconhecer a humanidade do outro. Assim, perpetua um ciclo no qual todos se alternam entre dominadores e dominados, instrumentalizadores e instrumentalizados. À luz dessa dinâmica, torna-se pertinente recuperar a advertência de Bauman, cuja análise evidencia os efeitos sociais desse processo, conforme o autor observa ao afirmar que:

> Condições econômicas e sociais precárias treinam homens e mulheres (ou os fazem aprender pelo caminho mais difícil) a perceber o mundo como um contêiner cheio de objetos descartáveis, objetos para uma só utilização; o mundo inteiro — inclusive outros seres humanos (Bauman, 2001, p. 152).

A partir dessa constatação, compreende-se que enfrentar tal problemática não se trata simplesmente afastar-se dos meios tecnológicos e eletrônicos. O desafio, mais complexo, consiste em reconhecer o mundo do Isso, é inevitável e funcional para a vida prática; contudo, é preciso recuperar a capacidade de discernimento, isto é, saber quando permanecer no nível

instrumental e quando se faz necessário elevar-se ao encontro genuíno com o Tu.

3.3 PERDA DE SENTIDO E IDENTIDADE

A liberdade que emerge do isolamento constitui uma "miragem relacional", pois o ser humano não alcança realização existencial no afastamento do outro, tampouco no ambiente virtual, mas somente no encontro efetivo com a alteridade. Nesse sentido, desvinculado do Tu, o Eu perde substancialidade e se transforma em mera aparência.

O indivíduo, por sua vez, lança-se em uma jornada aparentemente estimulante, mas percebida como divertida, composta por uma miríade de relações voláteis, pois aquilo que permanece entreaberto tende a gerar maior excitação emocional do que aquilo que se encontra estabilizado e comprometido. Assim, na lógica pós-moderna, nenhuma oportunidade deve ser desperdiçada, uma vez que todas parecem potencialmente produtoras de prazer ou novidade. É mais fácil manter uma "*relação fast-food"* rápida, leve, descartável, pois consumir é mais prazeroso e imediato do que construir uma relação "à moda antiga", apoiada em esforço, paciência, perdão, compromisso e diálogo.

Diante disso, surge a questão: por que os indivíduos da pós-modernidade se relacionam com tanta brevidade e superficialidade, "molhando apenas os pés no mar da existência"? A resposta reside, primeiramente, em uma busca incessante por sensações prazerosas, táteis, visuais, olfativas e afetivas. Contudo, há algo mais profundo em operação: uma fuga de si mesmo. Nessas relações superficiais, o outro é buscado não por seu valor enquanto alteridade, mas como promessa de prazer constante e de anestesia transitória diante do vazio interior que ameaça surgir.

Segundo Fragoso (2011, p. 111) "os indivíduos foram justamente "condenados" a serem livres". O outro é buscado não porque seja genuinamente desejado em sua alteridade, mas porque representa a promessa de prazer constante, de anestesia temporária diante da realidade aterradora do vazio interior. Parafraseando o autor "os bens necessários a uma vida feliz não podem ser comprados com dinheiro", acrescento que nem os "encontros fast-food" podem ser comprados por dinheiro, melhor dizendo: nenhum encontro genuíno é gerado pelo capitalismo, mas pelo desejo autêntico do outro.

Quando a vida perde significado transcendente e nenhum vínculo oferece propósito

duradouro, o indivíduo restringe-se à busca de prazeres imediatos, numa espécie de compensação desesperada: se não posso ter sentido, ao menos posso ter intensidade. Porém, tais experiências, por serem desconectadas de significado profundo, dissipam-se rapidamente, exigindo reposição contínua. Dessa forma, configura-se um ciclo vicioso de dependência emocional que se disfarça sob o ideal de liberdade e diversão, mas que produz uma escravidão afetiva incompatível com o encontro autêntico.

Nesse processo, o indivíduo converte-se em um conjunto fluido de performances contextuais, moldando-se conforme cada situação, reinventa-se continuamente, mas sem jamais consolidar uma identidade substancial. A promessa pós-moderna de liberdade total, posso ser quem quiser, quando quiser, revela-se ilusória, pois essa fluidez identitária gera não liberdade, mas fragmentação. É nesse contexto que Bauman (2001. p. 140) afirma: "Ao contrário dos tempos de dependência mútua de longo prazo, não há quase estímulo para um interesse agudo, sério e crítico". Tudo precisa ter data de validade, pois qualquer fixação excluiria outras oportunidades.

O resultado é uma geração que possui, paradoxalmente, mais opções de identidade do que nunca, e ainda assim, menor clareza sobre quem é. Nesse contexto, a multiplicidade infinita de escolhas, longe de libertar, produz questionamentos existenciais: Como escolher quando todas as escolhas são reversíveis? Como comprometer-se quando toda identidade pode ser descartada amanhã? Quem sou eu quando posso ser qualquer um? Essas indagações, por sua vez, conduzem tanto à possibilidade de um encontro autêntico quanto ao risco de perda definitiva do sentido de quem sou Eu e de quem é o Tu.

A recusa sistemática de qualquer significado estável impede a constituição de um fundamento existencial. O indivíduo rejeita identidades enraizadas para não excluir outras possíveis; rejeita compromissos duradouros para não fechar oportunidades alternativas. Dessa forma, paira entre possibilidades que nunca se realizam e jamais satisfazem, vivendo em uma suspensão contínua.

A vida torna-se mera gestão de escolhas, sem nunca alcançar um projeto existencial. O indivíduo ganha possibilidades infinitas, mas perde a possibilidade de ser. Essa condição não é apenas fruto de escolhas pessoais, mas expressão estrutural da modernidade líquida: "Se a proximidade física não puder ser evitada, ela pode pelo menos ser despida da ameaça de "estar juntos" que contém, com seu convite ao encontro significativo, ao diálogo e à interação"

(Bauman, 2001, p. 100).

O indivíduo passa a existir em um estado de adormecimento espiritual, enquanto o corpo continua funcionando, consumindo, relacionando-se superficialmente. Torna-se um "zumbi existencial": presente fisicamente, ausente de significado. Vive, mas sua vida já não lhe pertence, pois perdeu a capacidade de entrega, compromisso e transcendência.

Temendo ser "ninguém", torna-se muitos "alguéns". O custo dessa fuga é alto: cada relação descartada corrói um pouco da dimensão espiritual, não por culpa, já ausente, mas porque cada descarte ensina que nada é sagrado, nada merece permanecer. Assim, o indivíduo conclui implicitamente que ele próprio também é descartável.

Esse quadro é aprofundado por Bauman (2001, p. 166), ao refletir sobre a busca identitária contemporânea:

> A volatilidade das identidades, por assim dizer, encara os habitantes da modernidade líquida. E assim também faz a escolha que se segue logicamente: aprender a difícil arte de viver com a diferença ou produzir condições tais que façam desnecessário esse aprendizado.

Apenas sente que nunca está plenamente satisfeito, que algo sempre falta, que o vazio insiste em reaparecer. O problema não é emocional, mas ontológico: perda da capacidade de significação e redução da vida à administração de prazeres momentâneos.

A modernidade líquida proclama "Seja você mesmo", mas tal slogan é irônico, pois não há espaço para autenticidade quando o "si mesmo" se fragmenta. O indivíduo olha para um espelho quebrado que reflete apenas partes distorcidas. Torna-se o Narciso contemporâneo**:** enamorado de sua imagem digital, enquanto afoga o que possui de mais sagrado — seu Eu autêntico.

3.4 POSSIBILIDADES DE RESISTÊNCIA: A ÉTICA DO ENCONTRO

Bauman destaca que os encontros, inevitáveis num espaço lotado, interferem no propósito tendem a ser breves e superficiais: não mais longos nem mais profundos do que o ator os deseja. Nessa perspectiva, o "propósito" mencionado é justamente aquela relação que se inicia, mas não chega a se consumar, pois não cria raízes, já que inúmeras forças interferem nesse espaço que deveria ser sagrado, o espaço do encontro. Desse modo, o problema, portanto, não é meramente um ruído comunicacional, mas o fato de que a própria mensagem

não chega a constituir-se como encontro. Assim, o autor adverte não apenas sobre a brevidade e superficialidade que nos são impostas, mas também, ainda que implicitamente, sobre o que poderíamos resistir. Diante disso, o encontro não é obstáculo ao propósito; pode, ao contrário, tornar-se propósito em si mesmo.

Quando Bauman afirma que o lugar se converteu em "lugar sem lugar", não expressa apenas uma lamentação ontológica, mas evidencia que o poder líquido opera precisamente dissolvendo a noção de lugar, convertendo todos os espaços em não-lugares. Esse conceito dialoga diretamente com a formulação de Augé (2009), que cunha o termo "não-lugares" para descrever os ambientes característicos da pós-modernidade. Resistir, portanto, significa recriar a possibilidade de lugar ali onde ele foi tornado impossível. A ética do encontro consiste justamente nessa recriação do espaço do pertencimento. Quando alguém se permite encontrar verdadeiramente o outro dentro desse "lugar sem lugar", criando um intervalo para o diálogo, faz emergir um lugar. Não um lugar sólido e tradicional, mas um lugar novo e frágil, que existe apenas na duração e na profundidade do encontro.

A fluidez não dissolve apenas o lugar como realidade física, mas também como categoria mental e possibilidade imaginativa. Quando o lugar desaparece, sumirá também a possibilidade de nos pensarmos como pertencentes, enraizados, ou responsáveis por um coletivo específico. Assim, a perda do lugar desencadeia a perda da responsabilidade ética.

Hoje, não se conversa para conhecer ou ser transformado, mas para negociar, dominar ou vencer. O resultado é a erosão progressiva da linguagem enquanto essência da humanidade. As palavras perdem densidade, sentido e força comunitária. O esvaziamento da fala é o esvaziamento da relação. Num mundo em que tempo é dinheiro, ninguém dispõe de tempo para conversas demoradas, silêncios ou aprofundamentos que não geram valor imediato. Assim, aprende-se a não falar genuinamente, a encenar papéis, a trocar frases vazias, a manter distância. Nos transportes, nos espaços públicos e até nas famílias, predominam o silêncio e a superficialidade. O capitalismo invade não só o espaço público, mas coloniza a vida privada, convertendo-a em campo de consumo.

A aceleração e a instantaneidade operam para impedir o encontro genuíno. Um encontro verdadeiro, no sentido fenomenológico de Lévinas e no sentido dialógico de Buber exige tempo. Exige que os corpos permaneçam juntos o suficiente para que o outro deixe de ser projeção e se revele em sua alteridade irredutível. Exige silêncio, frustração, revelações

graduais. Esse tempo, entretanto, é negado pela modernidade líquida, que transforma o tempo em momentos desconexos, consumíveis, fragmentados.

O indivíduo está permanentemente conectado, recebendo notificações e trocando mensagens, mas essa conectividade é ilusória: carece de duração. Ninguém permanece; todos passam. Relações múltiplas e superficiais produzem abundância aparente e vazio real. A instantaneidade relacional não é acidental: ela é estrutural ao capitalismo, que precisa manter o sujeito em busca incessante do próximo estímulo.

A instantaneidade não apenas reduz o tempo, mas destrói a possibilidade da profundidade ética. Lévinas explica que o rosto do outro obriga antes de qualquer contrato, mas somente se o permitimos nos atingir. Nesse sentido, Mance diz (2007, p. 06) "(...) ao emergir o rosto do outro em meu mundo, desde que o outro me olha, sou por ele responsável. E somente no exercício de tal responsabilidade é estabelecida a proximidade". A transição da leitura levinasiana para a formulação de Mance reforça que a ética do encontro exige manter-se presente mesmo quando o sistema oferece escapatória.

Bauman ressalta que a resistência não resolve estruturalmente a modernidade líquida, mas cada ato de encontro reafirma que o outro não é objeto, que a duração tem valor, que o vínculo importa. Cada encontro genuíno é uma pequena vitória contra a liquidez.

Existe, assim, uma possibilidade de resistência: se o lugar foi destruído pela liquidez, ele pode ser recriado no encontro. Não o lugar antigo e sólido, mas um local frágil e sagrado, criado na duração da relação. Quando duas pessoas permanecem juntas sem pressa, criam um espaço que existe apenas na profundidade do vínculo, resistente ao mercado. A modernidade líquida não oferece garantias; comunidades se desfazem, compromissos se relativizam. Bauman não fornece soluções, mas insiste que, justamente por causa dessa precariedade, o encontro humano se afirma como resistência.

4. O FUNDAMENTO RELACIONAL DA SUBJETIVIDADE EM MARTIN BUBER.

O fundamento relacional da subjetividade em Buber oferece o alicerce para compreender que o ser humano não se constitui isoladamente, mas sempre na presença e por meio do outro. Nesse horizonte, torna-se indispensável aprofundar a forma como o "eu" emerge do encontro e se reconhece enquanto sujeito apenas na medida em que responde ao chamado do "tu". É nesse movimento dialógico, caracterizado pela abertura, pela reciprocidade e pela responsabilidade perante o outro, que Buber identifica o núcleo da experiência humana. Desse modo, abre-se o caminho para examinar, com maior precisão, como a subjetividade se estrutura na relação e por meio da relação, o que nos conduz ao subtítulo a seguir.

4.1 A CONSTITUIÇÃO DO "EU" NA RELAÇÃO COM O "TU": A SUBJETIVIDADE RELACIONAL EM MARTIN BUBER.

Com a influência da ética da alteridade, perspectiva que afeta diretamente os pensamentos de Buber e que, por sua vez, a subjetividade como algo vinculado ao diálogo e à reciprocidade com o outro, Lévinas propõe uma abordagem mais direta do problema, deslocando o centro da subjetividade para uma responsabilidade ética clara e irrecusável dirigida ao outro. Essa reorientação filosófica, portanto, desloca o foco da interioridade autossuficiente para a exterioridade que interpela.

Buber em sua máxima obra Eu *e Tu,* apresenta uma nova perspectiva filosófica. Revela a subjetividade como uma ruptura do pensamento autônomo tradicionalista, fechado em si mesmo. Além disso, é revelada uma reflexão sobre tais pensamentos, cujas implicações indicam que a subjetividade não pode emergir da introspecção ou da solidão, mas sim de uma experiência de encontro, pois trata-se de um encontro irredutível com o outro, que, por consequência, nos convida a um pensamento além do transcendente e nos conduz a um reflexo do "eu" como ponto de partida. O "eu" e o "tu", por sua vez, consistem em um encontro de relações mutuamente conectadas, que transforma tudo isso em uma dinâmica intimamente ligada à subjetividade das relações que se estabelecem como um encontro verdadeiro e dialógico. É nesse ponto que o autor afirma que "O homem se torna o EU na relação com o

TU".

Com isso, o "eu" só é capaz de emergir na presença do "tu", visto que este representa uma alteridade real, uma excentricidade que escapa à totalização e à instrumentalização. O "tu" não é um mero objeto a ser conhecido ou manipulado, mas sim um sujeito vivo, que exige respeito e abertura. Trata-se de uma alteridade radical, cuja presença convoca o "eu" a uma relação autêntica, na qual ambos se constituem mutuamente. Essa compreensão é ampliada por Lévinas (2008, p. 188) que descreve de modo rigoroso o movimento ético que nasce do encontro com o outro, afirmando que:

> O sujeito sobrevoa a sua existência ao designar o que possui ao outro, ao falar. Mas é do acolhimento do infinito do Outro — que ele recebe a liberdade em relação a si que tal desapossamento exige. Recebe-a finalmente do Desejo, que não vem de uma falta ou de uma limitação, mas de um excedente da ideia do Infinito. (Lévinas, 2008, p. 188).

A partir dessa perspectiva, torna-se evidente que é do acolhimento do infinito do Outro - que ele recebe a liberdade em relação a si que tal desapossamento exige. Recebe-a finalmente desejo, que não vem de uma falta ou de uma limitação, mas de um excedente da ideia do Infinito. O sujeito sobrevoa a sua existência ao designar o que possui ao outro, ao falar. Mas é do acolhimento do infinito do Outro — que ele recebe a liberdade em relação a si que tal desapossamento exige. Recebe-a finalmente do Desejo, que não vem de uma falta ou de uma limitação, mas de um excedente da ideia do Infinito. Para iniciar essa compreensão, propõe-se um rompimento com as filosofias que centralizam o "eu" como ponto de partida e referência para a medida do mundo, apresentando uma proposta em que há uma subjetividade dialógica. Com isso, o "eu" e o "tu" passam a ser fundamentais para que haja uma ligação profundamente relacionada a uma intimidade verdadeira, em uma relação que é recíproca e, por consequência, singular para ambos.

Outrossim, vale ressaltar que todos esses pensamentos ligados a Buber não consistem em um fenômeno psicológico ou social que possa nos afetar, até mesmo os mais preparados, mas sim em um lugar onde se pode livremente manifestar a magnitude de relações transcendentais. O encontro entre o "eu" e o "tu" revela, como consequência última, um lugar radicalmente distinto, que aponta para uma relação mais profunda: o encontro com o "Tu eterno", o qual transcende qualquer delimitação finita e temporal. Buber afirma: "Através de cada Tu individualizado a palavra-princípio invoca o Tu eterno." (Buber, 2001, p. 87). Isso

demonstra que, para que haja um encontro verdadeiramente profundo e autêntico com o outro, é necessário que exista uma abertura genuína, capaz de revelar o Sagrado. Para que essa experiência atual manifeste uma presença que possa ser capturada pelo intelecto, acredita-se que somente por meio da vivência de um diálogo genuíno é possível encontrar verdadeiramente o "eu" — não apenas pelas experiências, mas também pela espiritualidade.

Com isso, o ser humano começa a criar uma necessidade de trilhar um caminho que o leva a encontros e desencontros, sejam eles verdadeiros ou não, que conduzem, no final de tudo, a um encontro autêntico e revelam um diálogo genuíno. Assim, a espiritualidade apresentada por Buber emerge de uma relação profundamente verdadeira e concreta entre seres humanos, e não de um ser abstrato, meramente metafísico.

4.2 A ÉTICA DA ALTERIDADE EM EMMANUEL LÉVINAS: O ROSTO COMO INTERPELAÇÃO ORIGINÁRIA.

Com a influência da ética da alteridade, que afeta diretamente os pensamentos de Buber, que, em resposta, apresenta, por sua vez, a subjetividade como algo vinculada ao diálogo e à reciprocidade com o outro, Lévinas nos propõe uma abordagem do seu pensamento mais direta, onde podemos deslocar o centro da subjetividade para uma responsabilidade mais clara e direta ao núcleo do problema, onde é direcionada a uma responsabilidade ética irreversível diante do outro. Nesse sentido, o eu não aparece simplesmente como um ser soberano em que pode escolher suas ações, mas sim aparece como um agente que é convocado para algo expressivo, em que simplesmente a presença do outro — presença essa que se manifesta, primeiramente, no rosto —, por sua vez, provoca em mim uma interpelação originária de uma transcendência, na qual a aparência física revela uma exigência ética profundamente enraizada no núcleo.

> O facto de o rosto manter pelo discurso uma relação comigo não o inscreve no mesmo. Permanece absoluto na relação. A dialéctica solipsista da consciência, sempre receosa do seu cativeiro no Mesmo, interrompe-se. A relação ética que está na base do discurso não é, de facto, uma variedade da consciência, cuja emanação parte do Eu. Põe em questão o eu e essa impregnação do eu parte do outro. (Lévinas, 2008, p. 174).

Com esse entendimento, faz-se necessário destacar que a ética da alteridade de Lévinas não é configurada como uma simples escolha de vida, mas é uma obrigação

primordial nesse pensamento, que envolve e antecede decisões muito importantes para o sujeito. Dessa forma, em que é apresentado o rosto do outro, é possível perceber sua vulnerabilidade, que implica diretamente em suas ações, impondo àquele que o contempla uma responsabilidade que não pode ser recusada. Trata-se de uma ética da alteridade, fundada no sujeito, que é chamado a responder por um outro, que, por consequência, consegue transcender, instaurando uma relação assimétrica e ética. Como ele afirma:

> Mas o Outro, absolutamente Outro - Outrem - não limita a liberdade do Mesmo. Chamando-o à responsabilidade, implanta-a e justifica-a. A relação com o outro enquanto rosto cura da alergia, é desejo, ensinamento recebido e oposição pacífica do discurso. (Lévinas, 2008, p. 176).

Dessa forma, a responsabilidade infinita caracteriza o núcleo da ética levinasiana. O "eu" é direcionado para uma responsabilidade total diante de uma alteridade que exige o desapego de sua soberania, sendo convocado a responder pelo outro sem qualquer expectativa de retribuição ou reciprocidade. Essa abertura revela um modo de ser ético centrado no outro. Assim sendo, a ética da alteridade proposta por Lévinas consegue preceder a ontologia tradicional, muitas das vezes fragmentada e que não consegue ter uma relação com o outro por vários motivos. Isso tudo não se trata de um simples dado entre muitos, mas sim da própria fundamentação do ser. A alteridade do outro, por sua vez, não é um dado entre muitos, mas a própria fundamentação do ser, onde a alteridade do outro conseguiu escapar de toda forma de totalização, instrumentalização e polarização, o que acaba impondo ao sujeito um compromisso com o infinito, no qual acaba sendo definido de maneira incontornável, onde qualquer construção da subjetividade relacional é afetada.

Embora Buber e Lévinas tenham tradições e abordagens filosóficas separadas um do outro, eles conseguem estabelecer um diálogo conceitual que converge ao reconhecer a alteridade do outro em sua essência e como ponto central da constituição da subjetividade, pois ambos acendem uma crítica em relação à instrumentalização do outro, que, por consequência, reduz o sujeito à condição de objeto e, consequentemente, gera uma negação em sua abertura relacional. Buber propõe um pensamento de reciprocidade por meio do uso do diálogo na relação eu-tu e, por consequência de tudo isso, como ele afirma:

> É este o domínio da subjetividade, onde o Eu toma consciência simultaneamente tanto de seu vínculo quanto de sua separação. A autêntica subjetividade só pode ser compreendida de um modo dinâmico, como a vibração de um Eu no seio de sua verdade solitária. É aqui, também, o lugar onde irrompe e cresce o desejo de uma

> relação cada vez mais elevada e absoluta, o desejo de uma participação total com o Ser. Na subjetividade amadurece a substância espiritual da pessoa. (Buber, 2001, p. 74).

Já Lévinas também consegue deslocar o foco para uma responsabilidade ética assimétrica diante do outro.

> A sua igualdade na pobreza essencial consiste em referir-se ao terceiro, assim presente no encontro e que, dentro da sua miséria, Outrem já serve. Junta-se a mim. Mas junta-me a ele para servir, ordena-me como um Mestre. Ordem que só pode dizer-me respeito na medida em que eu próprio sou mestre, ordem, por conseguinte, que me ordena que mande. O tu põe-se diante de um nós. Ser nós não é «andar aos encontrões» ou empurrar-se em volta de uma tarefa comum. A presença do rosto — o infinito do Outro — é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande. (Lévinas, 2008, p. 191).

Ainda que suas perspectivas sejam totalmente diferentes, os dois filósofos chegam a um reconhecimento mútuo da importância da alteridade como fundamento da subjetividade. Com isso, essas convergências nos direcionam para uma superação da crise pós-moderna, ao resgatar a totalidade do ser por meio de um profundo encontro enraizado no outro. Destacando o caráter integrador e recíproco que se revela no encontro autêntico. Em Lévinas, destaca-se como ponto central a relação entre ética e subjetividade, na qual o "eu" se torna "refém do outro" (Lévinas, 2008, p. 137). Essa condição revela uma passividade radical, em que o sujeito se compreende como responsável de forma incondicional. Portanto, a subjetividade é definida por uma simples abertura lateral ao outro, que, por consequência, influencia um direcionamento onde ocorre uma imposição ética irrecusável, exigência essa que não pode ser negada pelo "eu", pois ela antecede qualquer escolha ou decisão. Trata-se de uma convocação ética que se origina na alteridade e que redefine o próprio sentido da subjetividade como responsabilidade.

Com isso, evidencia-se uma tensão entre a reciprocidade e a simetria produzidas por um diálogo que concebe o encontro como uma possível troca de vida e experiência. No entanto, é necessário enfatizar um problema bastante invisível nos tempos atuais, apontado por Lévinas, pois tudo isso acaba gerando uma desestruturação da sabedoria centrada no eu, o que, por consequência, gera uma centralidade da responsabilidade ética que Lévinas tanto exprime.

Apesar das diferenças, ambos os filósofos entram em diálogo ao afirmar que a subjetividade é descentralizada — não como um ponto de origem, mas como um ponto de

chegada, que nasce da exposição ao outro e se concretiza na entrega mútua. A partir desse ponto de vista, nasce uma expectativa de que o verdadeiro eu só pode ser revelado a partir da reciprocidade do encontro verdadeiro, que, ao mesmo tempo, em Lévinas, caracteriza-se por uma entrega incondicional e verdadeira, intimamente ligada ao outro, o que acaba gerando tensões conceituais, mas que convergem em um ponto definitivo: não há subjetividade sem alteridade, e o encontro com o outro se torna uma necessidade para que haja uma condição verdadeiramente palpável e possível para o nascimento do sujeito.

4.3 A ESPIRITUALIDADE COMO ENCONTRO: O HOMEM DIANTE DO ETERNO TU

Para que se tenha uma espiritualidade enraizada em uma responsabilidade pelo outro, é necessário compreender que, nessa dimensão espiritual, ambos os filósofos passam a reconhecer um entrelaçamento de pensamentos profundamente relacionados à subjetividade e à ética. A relação eu-tu passa a representar um passo fundamental para a espiritualidade, em que o Ser Supremo — Deus — não é considerado como um objeto de veneração ou uma ideia abstrata do ser — concepção que muitas vezes criamos —, mas sim como uma presença real que se manifesta em uma relação autêntica. Como afirma o autor: "Aquele que contempla o tu em toda a sua profundidade contempla o eterno Tu" (Buber, 2001, p. 91).

Portanto, a ideia do sagrado não está relacionada a uma realidade transcendental ou distante no sentido de separação, mas se revela em uma vivência autêntica do encontro. A vida espiritual torna-se necessária e essencial para que haja uma experiência concreta de encontro direto com o outro, pois essa relação abre a possibilidade de contemplar o sujeito em sua total profundidade, revelando o mistério que se liga diretamente ao ser transcendental.

Lévinas busca abordar uma visão mais direta e palpável da espiritualidade, destacando que a transcendência só pode ser gerada por meio do contato com o rosto do outro, o qual obrigatoriamente chama o eu a assumir uma responsabilidade ética maior. Segundo ele, essa vivência espiritual não está além do mundo, mas manifesta-se no cotidiano, na autoridade de uma responsabilidade ética que, em sua própria natureza, interpela o sujeito e o impulsiona a uma transformação de si.

Para Lévinas, "a transcendência é uma experiência que se realiza na relação com o outro, chamando o "eu" a uma responsabilidade que ultrapassa qualquer totalidade.". Dessa

forma, tanto para Buber quanto para Lévinas, considera-se que a espiritualidade é inseparável da relação ética e da alteridade. Essa afirmação só se sustenta quando vinculamos tais ideias a um compromisso concreto com o outro, na humildade do reconhecimento de sua centralidade e, por consequência, de sua vulnerabilidade. Por isso, gera-se uma evidência relevante para a contribuição desses pensamentos no contexto contemporâneo, em que o mercado acaba multiplicando crises identitárias e promovendo a alienação, o consumismo e o narcisismo exacerbado. Nesse cenário, a espiritualidade relacional proposta por Buber e Lévinas oferece uma alternativa ao esvaziamento existencial da modernidade líquida.

Tudo isso revela a fragilidade do ser-no-mundo, que acaba se fragmentando por não conseguir colocar o outro no centro — não como um sujeito a ser controlado, mas como uma presença implícita que gera uma responsabilidade maior, referindo-se a uma unidade e a uma comunhão entre os seres. Portanto, essa espiritualidade, quando analisada, não se configura como uma fuga da vida, mas como um entrelaçamento profundamente enraizado nela, abrindo uma porta pela qual se torna possível relacionar-se com o outro de forma transformadora, transcendendo a fragmentação e promovendo a reconciliação com o mistério da existência. Só é possível viver com o outro aquele que transcende a realidade, e é justamente essa transcendência que promove a reconciliação com o mistério do ser — uma reconciliação que não se dá no isolamento, mas na relação viva e ética com o outro.

Acredita-se que, para ter uma maior compreensão sobre a escuta ética em Lévinas, é necessário que o filósofo construa um novo pensamento ético, mudando seu fundamento da autonomia relacional para uma passividade originária, na qual sua perspectiva se constitui na ética e não se estabelece como liberdade de escolha entre alternativas morais, mas como uma nova revelação radical do eu diante da alteridade do outro.

O sujeito não é o ponto de partida da ação ética, mas aquele que é interpelado, convocado, atingido e revelado pela presença do outro. Essa interpelação não se trata de uma simples comunicação, mas de uma relação que exige maior atenção e antecipa qualquer decisão consciente, refletindo-se no rosto do outro, em sua total fragilidade, convidando o eu a uma resposta inadiável, que não pode ser ignorada. Esse pensamento ético, portanto, concebe-se anteriormente à ontologia, pois o sujeito é revelado a partir da responsabilidade direcionada pela alteridade. Faz-se fundamental ressaltar que não há neutralidade possível diante do rosto que se apresenta: o “eu” é convocado a responder, mesmo antes de

compreender. Diferentemente dos conceitos clássicos que vinculam a ética à deliberação racional e à autonomia do sujeito, Lévinas afirma:

> O rosto onde se apresenta o Outro - absolutamente outro — não nega o Mesmo, não o violenta como a opinião ou a autoridade ou o sobrenatural taumatúrgico. Fica à medida de quem o acolhe, mantém-se terrestre. Essa apresentação é a não-violência por excelência, porque em vez de ferir a minha liberdade, chama-a à responsabilidade e implanta-a. (Lévinas 2008, p. 181).

É necessário um compromisso ético que se estabelece antes da escolha, por meio da representação passiva da autoridade do outro. O outro não é simplesmente um sujeito de conhecimento ou um parceiro de troca, mas uma presença real que transcende nossos pensamentos e revela-se como irredutível a qualquer tentativa de assimilação. Nesse sentido, o sujeito ético não é aquele que domina e decide agir moralmente, mas sim aquele que é afetado, tocado, transpassado e convocado pela palavra do outro, gerando uma escuta verdadeira. Por isso, não é um ato técnico, mas uma brecha para o radical da vulnerabilidade do outro. Escutar é já responder e, por consequência, estar totalmente interligado ao outro. Compreender o outro, como afirma Lévinas, é já estar comprometido com ele: "A separação que se realiza como fruição, ou seja, como interioridade, torna-se consciência de objectos. As coisas fixam-se graças à palavra que as dá, que as comunica e as tematiza." (Lévinas, 2008, p. 123).

Por isso, a escuta ética desestabiliza o "eu", desfazendo sua centralidade e colocando-o em relação com a autoridade irredutível do outro. Trata-se de uma escuta verdadeiramente ética, que não busca compreender para dominar, mas se deixa conduzir e afetar, reconhecendo no outro uma realidade que não pode ser adiada ou ignorada. A ética, assim, nasce como relação, como responsabilidade e como resposta ao que estamos vivenciando. Com todo esse movimento que abraça o diferente, instaura-se uma responsabilidade maior, que Emmanuel Lévinas denomina como:

> A ideia do infinito em mim, que implica um conteúdo que transborda o continente, rompe com o preconceito da maiêutica sem romper com o racionalismo, dado que a ideia do infinito, longe de violar o espírito, condiciona a própria não-violência, ou seja, implanta a ética. O Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialéctico, mas o primeiro ensinamento. Um ser que recebe a ideia do Infinito - que recebe, pois não a pode ter de si — é um ser ensinado de uma maneira não maiêutica, um ser cujo existir consiste na incessante recepção do ensino, no incessante transbordamento de si (ou tempo). (Lévinas, 2008, p. 182)

A responsabilidade não se limita a situações excepcionais; manifesta-se nos gestos do dia a dia, nas palavras simples, nos silêncios e nos pequenos atos que exigem atenção e valorização do outro em sua singularidade. Nesse sentido, Lévinas revela uma espiritualidade ética que não pode ser configurada como uma mística voltada à contemplação, mas como uma concretude do outro, que se encarna na vida comum. Essa ideia trata-se de uma espiritualidade da proximidade, da atenção e do cuidado, que pode transformar nossos dias em espaços melhores, conduzindo-nos à transcendência do sujeito ético — aquele que, nesse horizonte, não busca recompensas nem age por cálculo, mas consegue responder àquele chamado primeiro, pois aquele que foi tocado pela presença do outro consegue, por esses motivos, enxergar o rosto e a essência do outro em si.

Ao direcionarmos nossa atenção para uma escuta centrada na experiência ética, Lévinas propõe uma ruptura profunda com a lógica do individualismo contemporâneo, que afeta nossas vidas e nosso cotidiano. Isso pode nos gerar um grande problema, mas há uma solução: para que haja uma escuta verdadeira, é necessário que o eu construa um espaço de abertura ao outro. Com esse movimento de abertura, o eu consegue criar um entrelaçamento entre responsabilidade e autoridade, moldando um ato vivido no dia a dia. Essa vivência gera a ética da escuta, que se revela como um potencial transformador, possibilitando a criação da esperança diante das formas modernas de alienação e fragmentação da subjetividade.

Portanto, isso nos convida a um novo nascimento, reformulando primordialmente o encontro para uma responsabilidade incondicional. Isso pode nos levar a uma melhor compreensão da ética, que não se reduz a uma atitude moral nem às normas que a constituem, mas a uma forma de viver, de estar no mundo, apresentando o “eu” como um ser existencial que reconhece no outro a própria humanidade. Por isso, ao nos deixarmos envolver nesse movimento em direção à escuta, o “eu” se descentraliza, rompendo com o pensamento antigo. Nesse sentido, torna-se evidente que a escuta é primordial como um gesto que nos conduz à ética, pois é no momento em que o sujeito deixa de ser para si e passa a ser para o outro que a ética se manifesta. Lévinas, portanto, nos convoca a refletir a partir de um pensamento ético que não se estrutura como um sistema normativo, mas como uma revelação vivida — uma resposta clara ao chamado do outro, que nos faz crescer, construir e, inevitavelmente, transformar.

Com o pensamento levinasiano, acredita-se que surgem novas implicações relevantes para a educação, a política e as práticas sociais que afetam diretamente o cotidiano. É preciso reconhecer o sujeito como alguém que se constrói na relação com o outro, de modo que possa gerar uma escuta cujo princípio pedagógico seja essencial nas interações humanas. No campo educacional, em que a formação gera o ser para um futuro próspero, o conceito de escuta reflete, nesse horizonte, a formação ética, em que o pai e a criança não são apenas emissores e receptores de conteúdos, mas sujeitos implicados em uma relação, convocados a criar uma responsabilidade mútua.

Com a educação, nesse sentido, conseguimos ultrapassar as dimensões dos saberes e transformar o espaço educativo em um ambiente de construção ética e relacional dos indivíduos. No âmbito político, a ausência da escuta ética desafia todos nós, especialmente aqueles que vivem em estruturas de poder sustentadas na objetificação do outro, cada vez mais fortalecidas. A relação eu-outro não pode ser reduzida a estatísticas ou à figura de um inimigo, mas deve ser reconhecida como o encontro com um rosto que interpela e exige cuidado.

Para que essa escuta faça sentido em nossas vidas, é fundamental que nossas ações estejam alicerçadas em um compromisso claro com a dignidade humana. Só poderemos construir uma sociedade mais justa quando compreendermos tudo isso que Lévinas e Buber nos apresentam, pois isso gerará uma sociedade mais humana e mais sensível à dor e às singularidades de cada pessoa. Portanto, a escuta ética que Lévinas nos apresenta representa uma verdadeira revolução no pensamento moral, ao deslocar o foco da autonomia para a responsabilidade, da razão para a vulnerabilidade, da escuta para o chamado.

> Se o transcendente decide entre a sensibilidade, se é abertura por excelência, se a sua visão é a visão da própria abertura do ser, esta decide sobre a visão das formas e não pode exprimir-se nem em termos de contemplação, nem em termos de prática. Ela é rosto; a sua revelação é palavra. A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta. (Lévinas 2008, p. 172)

Com isso, o sujeito ético não é apenas o “eu”, mas aquele que se deixa afetar e se torna mais sensível diante do outro. A ética precisa impactar nossas relações, pois não se trata de uma construção racional, mas de uma experiência originária que vivencia e constrói relações interpessoais — conosco e com o outro. Em uma escola verdadeiramente humana, onde as relações ganham sentido, a subjetividade se constitui e a espiritualidade se entranha na vida

cotidiana.

Lévinas nos convida a escutar não apenas com os ouvidos, mas também com o coração, onde a relação fala mais alto, com atenção e responsabilidade. Essa escuta tem o poder de transformar o "eu" e, por consequência, transformar o mundo, promovendo uma nova forma de viver. A ética, nesse sentido, não é uma teoria, mas vida; não é uma norma ou preceito, mas uma relação; não é uma escolha, mas uma resposta. Escutar, portanto, é compreender o que é a vida, o que é o outro — e, com esse pensamento, revela-se o nosso compromisso com o fundamento da existência humana. Em uma escola verdadeiramente humana, onde as relações ganham sentido, a subjetividade se constitui e a espiritualidade se entranha na vida cotidiana. Lévinas nos convida a escutar não apenas com os ouvidos, mas também com o coração, onde a relação fala mais alto, com atenção e responsabilidade. Não é uma norma ou preceito, mas uma relação; não é uma escolha, mas uma resposta. Escutar, portanto, é compreender o que é a vida, o que é o outro — e, com esse pensamento, revela-se o nosso compromisso com o fundamento da existência humana.

4.4 A ESPIRITUALIDADE COMUNITÁRIA COMO RESISTÊNCIA À MODERNIDADE LÍQUIDA

Buber, ao trazer essa noção da dimensão comunitária à espiritualidade, começa a juntar, estabelecer e criticar a lógica do descarte, posicionando-se contra a realidade que é revelada e instaurada pela modernidade líquida de Bauman, onde ele diz:

> Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é pois pensar um objecto. Mas pensar o que não tem os traços do objeto é na realidade fazer mais ou melhor do que pensar. A distância da transcendência não equivale à que separa, em todas as nossas representações, o acto mental do seu objecto, dado que a distância a que o objeto se mantém não exclui —— e na realidade implica - a posse do objecto, isto é, a suspensão do seu ser. A «intencionalidade» da transcendência c única no seu género. A diferença entre objetividade e transcendência vai servir de indicação geral a todas as análises deste trabalho Esta presença no pensamento de uma ideia cujo ideatum ultrapassa a capacidade do pensamento não é testemunhada apenas pela teoria do intelecto activo de Aristóteles, já que a encontramos muitas vezes em Platão.(Lévinas, 2008, p. 36).

Essa tal modernidade é marcada por fatores efêmeros, relações superficiais e tem a tendência à fragmentação dos seres sociais, na qual todos os indivíduos, por consequência, se acostumam com a instabilidade em você e o isolamento. Ambos os pensadores concordam

que é necessário cultivar uma espiritualidade que não se realize na abstração ou no isolamento de uma interioridade frágil e volátil, mas sim no fortalecimento das relações humanas concretas. A espiritualidade autêntica nasce no encontro — ou pelo encontro — na responsabilidade mútua e na escuta do outro.

> Não se encontra Deus permanecendo no mundo, e tão pouco encontra 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. Sem dúvida Deus é o totalmente Outro, Ele é porém o totalmente mesmo, o totalmente presente. Sem dúvida, ele é o "mysterium tremendum" cuja aparição nos subjuga, mas Ele é também o mistério da evidência que me é mais próximo do que o meu próprio Eu. Na medida em que tu sondas a vida das coisas e a natureza da relatividade, chegar até o insolúvel; se negam a vida das coisas e da relatividade, se depara com o nada; se santificar a vida, encontras o Deus vivo. (Buber, 2001, p. 92).

Escutar o outro torna-se, assim, um ponto central e irrenunciável, exigindo uma prática ética que resista às dinâmicas da desumanização e da indiferença.

Neste movimento, em que a modernidade líquida consegue desenvolver estruturas duradouras e, com isso, promover algumas relações utilitárias, acredita-se que o comportamento muda e, com isso, gera-se um comprometimento para uma responsabilidade de uma vida espiritual profunda e totalmente voltada para o outro. Com isso, os dois filósofos compõem uma espiritualidade comunitária, redefinida na importância da presença do outro e na construção de vínculos que possam sustentar a existência ética. Nessa visão, a comunidade não pode ser um espaço deixado em segundo lugar, mas o lugar onde o eu se revela em sua plenitude, onde o eu se forma nas relações verdadeiras com o tu e onde a escuta verdadeira pode transcender e concretizar-se em sua responsabilidade completa.

> O mundo do isso é coerente no espaço e no tempo. O mundo do TU não tem coerência nem no espaço nem no tempo. Cada TU, após o término do evento da relação deve necessariamente se transformar em isso. Cada isso pode, se entrar no evento da relação, tornar-se um tu. (Buber, 2001, p. 37-38).

Buber aponta que a espiritualidade não nasce de uma interioridade isolada, mas sim da relação que se forma entre os sujeitos. Com essa afirmação, podemos ter um olhar voltado para um ponto de referência que nos mostra que a espiritualidade se faz presente na vida comunitária e que o eu só pode se realizar plenamente em um autêntico encontro com o tu, em um momento de reciprocidade e que se faz real. Portanto, a visão de comunidade não é uma mera união de indivíduos, mas um lugar que necessita de uma presença verdadeira e fiel,

capaz de transcender as nossas expectativas do outro e resistir à lógica da descartabilidade e ao uso instrumental das relações humanas.

Também é necessário compreender que a espiritualidade não é uma fuga do mundo, mas uma imersão profunda em nossas vidas compartilhadas diariamente, pois ela é marcada por várias escutas vivas, pelo cuidado e também por uma responsabilidade plena e convicta em seu ser diariamente. Nesse sentido, entre o eu e o tu forma-se um lugar de vivências, e, por consequência disso, há uma manifestação do sagrado, onde o ser humano se revela e a ética se estabelece como meio de comunicação e ponto de ancoragem. É dessa forma que a espiritualidade também se configura como uma política das relações, propondo que haja um espaço de convivência que possa respeitar a dignidade e a singularidade de cada um, independentemente de classe social.

Acredita-se que, para compreender melhor os pensamentos do filósofo Lévinas, é necessário destacar a hospitalidade como um dos pilares de uma ética primordial, essencial à construção da comunidade. A hospitalidade revela-se, nesse contexto, como o simples ato de reconhecer o outro e, ao mesmo tempo, acolhê-lo. Esse gesto exige de nós uma honestidade radical, que conduz o "eu" ao reconhecimento do outro como outro absoluto — sem redução, sem assimilação.

Portanto, é possível afirmar que, na dimensão comunitária e ética, Lévinas nos mostra que a forma como é aplicada a força é capaz de desestabilizar um pensamento egocêntrico e convida para que haja uma abertura mais autêntica. Gera-se, assim, a hospitalidade — hospitalidade essa que não é apenas uma virtude que se adquire, mas sim uma escolha mais clara, com uma exigência ética, que, por consequência, consegue aprofundar as possibilidades de uma vida comunitária verdadeira e de reconhecermos o outro em sua alteridade. O “eu" começa, então, a se transformar, centralizar-se e comprometer-se, e surge, assim, a comunidade — não constituída pela homogeneidade, mas pela capacidade de acolher a diferença, escutar o estranho e abrir espaço para o outro. Lévinas, por sua vez, começa a dar indicações de que uma ética da hospitalidade se reduz ao cotidiano, aos pequenos gestos e aos reconhecimentos discretos, no orgulho de valorizar o outro.

Tudo isso trata-se de uma ideia em que a ética, que também é espiritual, começa a revelar a presença do sagrado na relação com o outro, que gera a hospitalidade. Dessa forma, teríamos um caminho para a transcendência e a vida, onde é valorizado o encontro com o

outro e o encontro com o mistério da existência. Por sua vez, a solidariedade é uma hospitalidade marcada por vários valores, em que os dois discutem esse mistério da existência e a definem como práticas concretas e reais que reafirmam a presença do outro como fundamento essencial para cada um e também para a existência ética e espiritual. Com essa estrutura, onde se praticam as vivências no cuidado, nas relações de partilha mútua e na responsabilidade de cada um, cria-se uma configuração onde a espiritualidade comunitária resiste à fragmentação, que, por consequência, gera o isolamento característico das sociedades contemporâneas.

Nesse sentido, é necessário enfatizar que essa espiritualidade não é simples, mas complexa, pois não se apresenta como uma experiência individualista, mas como uma verdadeira vida relacional e profundamente enraizada no vínculo com o outro. A comunidade torna-se, assim, o espaço onde o espiritual se manifesta, onde o humano se realiza e onde a ética se concretiza. O ethos comunitário não é uma ideia utópica, mas uma necessidade real e vital, capaz de garantir e sustentar o tecido social diante das expressões da modernidade líquida. Ambos os filósofos apontam para um futuro onde a espiritualidade se constitui no cotidiano e nas relações que podem ser duradouras e na escuta verdadeira, que provoca uma presença mais forte e comprometida com o outro, revelando a espiritualidade que gera resistência, cuidado e abertura ao mistério da alteridade.

É com esse encontro profundo que se funda uma ética viva — ética essa que é capaz de transformar não apenas o sujeito, mas acredita-se que todo o ser se deixa ser transformado e tocado em um mundo que ele habita. Nesse contexto, é necessário reafirmar que a dimensão comunitária da espiritualidade revelada por Buber e Lévinas implica diretamente qualquer visão que busca as melhores práticas sociais, políticas e culturais contemporâneas. Em um mundo cada vez mais modificado e marcado pela indiferença, pela competição e pela objetificação das relações, surge uma luz no fundo do túnel: a espiritualidade comunitária ergue-se como uma alternativa ética e existencial.

Essa espiritualidade propõe uma orientação para um espaço de convivência que valoriza a escuta, o acolhimento e o cuidado mútuo. Nesse contexto, a comunidade não é apenas um argumento funcional, mas um lugar de revelação, de transformação e de transcendência. A espiritualidade comunitária desafia, dia após dia, os modelos individualistas e utilitaristas, apresentando uma nova proposta de ética da presença, da responsabilidade e da

atenção mútua — capaz de gerar uma convivência mais digna e um reconhecimento contínuo que, por consequência, promove o cuidado. Reconhecer o outro como fundamento da existência é reconhecer que essa espiritualidade representa uma nova forma de viver, pautada na reciprocidade, na abertura e na solidariedade.

Os dois filósofos nos orientam a reconstruir o tecido social a partir do encontro e da escuta verdadeiramente autêntica. A hospitalidade, nesse horizonte, transforma cada vida em um espaço de espiritualidade encarnada, completa e profundamente transformadora. Diante das propostas apresentadas pelos dois, torna-se evidente uma implicação pedagógica e cultural significativa. Concluímos que, assim como um técnico de futebol e um jogador não são apenas transmissores e receptores de conteúdo, espera-se deles uma responsabilidade mútua, fundada na relação e no compromisso ético. A cultura, por sua vez, pode ser orientada para uma compreensão mais profunda da espiritualidade comunitária, revelando seus verdadeiros valores, seus vínculos e compromissos — que acabam por se tornar base para uma reestruturação da vida compartilhada. Surge, então, uma espiritualidade com fundamento relacional, cujo horizonte não se limita ao campo religioso, mas atravessa todas as dimensões da existência humana.

4.5 A SUBJETIVIDADE COMO ENCONTRO: DIÁLOGO, ALTERIDADE E ESPIRITUALIDADE EM MARTIN BUBER E EMMANUEL LÉVINAS

Com essa espiritualidade manifestada na arte, na política e também nas relações cotidianas que se formam nas relações educacionais, Buber nos aponta para uma visão que impacta profundamente a ética e nos sugere uma construção de unidades sensíveis, abertas e responsáveis, capazes de enfrentar qualquer ideologia e de não perpetuar a lógica da fragmentação. Nesse cenário, reafirma-se a dignidade do outro como princípio fundamental e, por sua vez, a espiritualidade comunitária não é apenas uma proposta filosófica, mas um saber existencial que transforma o modo de viver — outro conceito de toda a experiência humana.

A crise espiritual que surge na pós-modernidade é atual. Nós conseguimos enxergar essa crise nas vastas circunstâncias de nossas vidas, seja no relacionamento com o outro, seja no dia a dia em que buscamos uma vivência verdadeira e transcendente, ou até mesmo em nossos lares, pois ela se manifesta de forma multifacetada, revelando sintomas como o

narcisismo exacerbado e a superficialidade das relações interpessoais, que provocam uma solidão existencial em todo ser que é afetado. Crise essa que afeta diretamente a nossa sociedade contemporânea, gerando uma mercantilização dos afetos e uma solidão nos espaços de vivência concreta no dia a dia. Dessa forma, essa crise espiritual, em que somos afetados, começa a criar um discurso muito valioso, pois aqui não se limita ao campo religioso, mas consegue atravessar todas as dimensões visíveis — sociais, subjetivas e culturais — comprometendo a capacidade humana de estabelecer vínculos que possam mostrar outras formas verdadeiras e duradouras.

Vínculos esses que poderiam transformar profundamente o modo de viver e existir no mundo. Eles constituem essa condição e nos direcionam, dizendo que ela só pode ser superada por meio de uma real espiritualidade, uma abertura em nossos corações e na forma de viver — uma espiritualidade que não se afasta do nosso mundo de relações frágeis, mas que está aqui todos os dias. Ela se enraíza nas profundezas da existência humana. Existe uma espiritualidade que não se realiza na abstração das coisas ou na transcendência idealizada, mas em uma concretude de nossas vidas cotidianas, e que nos promove uma experiência no encontro ético com o outro — o diferente.

Sobre uma forma de vivenciar esta experiência, cria-se uma expectativa de vida, onde a ideia de fuga deste mundo como resposta ao sagrado — concebido como algo separado na existência — revela-se limitada. Por sua vez, acredita-se que temos que ter um mergulho mais profundo nessas experiências, formando-as para levar a uma concretude da existência, pois, ao conseguir reconhecer esse sagrado no espaço do diálogo e também no encontro entre o eu e o tu, iremos alcançar um resultado melhor, onde esse pensamento é deslocado para uma espiritualidade do plano metafísico, no qual nós, seres humanos, conseguimos ser revelados em nossa plenitude. Como afirma Buber:

> Afirmar que se trata de um gesto animal, não é nada de exprimir. Pois estes olhares, na verdade, depois de minuciosas tentativas, se fixarão em um arabesco vermelho de um tapete e dele não se desprenderão até que a essência do vermelho se lhes tenha revelado. Estes movimentos em contato com um ursinho de pelúcia, tomarão uma força sensível e precisa e tomarão conhecimento carinhoso e inesquecível de um corpo completo. (Buber, 2001, p. 30).

Com essa afirmação, conseguimos sublinhar a importância da atitude de abertura e, por consequência, a contemplação diante do mundo e do outro. Todos os modos de viver a

lógica utilitária são transformados pelo diálogo, em uma escuta onde o cuidado e os atos espirituais existem. Nesse sentido, a escrita e a espiritualidade não são meras experiências extraordinárias, onde o eu acaba se revelando, mas vivências ordinárias que se transformam em nosso dia a dia e em espaços de revelação.

É no entre "eu" e "tu" que ocorre a transcendência, tornando-se o lugar onde o sagrado se manifesta — nos corações, no ser, no caráter — e onde a ética se encarna. De maneira totalmente convergente, Lévinas busca compreender que a transcendência não está fora do mundo, mas se torna uma explicação real para a revelação — anterior às relações éticas com o outro. Em seu pensamento, constrói-se uma analogia na qual o rosto do outro é o lugar onde a transcendência se manifesta, não como objeto de contemplação, mas como exigência de responsabilidade. Como afirma:

> Sou uma passividade ameaçada não apenas pelo nada no meu ser, mas por uma vontade, na minha vontade. Na minha acção, no para si da minha vontade, estou exposto a uma vontade estranha. É por isso que a morte não pode tirar todo o sentido à vida. Não por efeito de um divertimento pascaliano ou de uma queda no anonimato da vida quotidiana, no sentido heideggeriano do termo. O inimigo ou o Deus sobre o qual eu não posso poder, e que não faz parte do meu mundo, mantém-se ainda em relação comigo e permite-me querer, mas com um querer que não é egoísta, com um querer que se esgota na essência do desejo cujo centro de gravitação não coincide com o eu da necessidade, de um desejo que é para Outrem.(Lévinas, 2008, p. 214).

Ao submeter a dicotomia entre o espiritual e o profano, Lévinas propõe uma espiritualidade que abre um horizonte amplo, no qual não há separação entre o sagrado e o mundano, mas sim uma escuta verdadeira e ativa no cotidiano — especialmente na hospitalidade, que eleva a vida comum a uma dimensão mais profunda. Essa transcendência não aponta para uma realidade distinta, mas para uma presença verdadeira que interpela e convida o sujeito a uma resposta clara. A ética, nesse sentido, torna-se o lugar da espiritualidade, e o encontro com o outro modifica a experiência, revelando uma espiritualidade encarnada. Essa espiritualidade se manifesta em gestos simples de amor, na atenção ao sofrimento e na abertura à autoridade do outro. Acredita-se que essa espiritualidade racional redefine sua própria noção de objetividade, deixando de ser um núcleo fechado e auto referente para tornar-se um espaço aberto à transcendência e ao testemunho.

Nesse processo, o sujeito deixa de ser concebido como soberano e passa a ser reconhecido em sua vulnerabilidade exposta, responsável por vínculos profundos e duradouros. As possibilidades concretas de uma ética da abertura ao outro tornam-se um

caminho seguro para a reconstrução de vínculos capazes de enfrentar as crises de objetificação e fragmentação que marcam a alienação contemporânea. Para os dois filósofos, é necessário que a espiritualidade seja real e encarnada — ou, caso contrário, é melhor que não exista. Nesse contexto, ela se configura como uma prática de resistência, capaz de provocar rupturas temporárias nas forças que desumanizam e instrumentalizam as relações. Essa espiritualidade se realiza na escuta, na presença e no cuidado integral, na atenção ao outro. Buber e Lévinas nos oferecem uma alternativa em que a espiritualidade não apenas transforma, mas institucionaliza as relações, tornando-se fundamento ético e existencial para qualquer um que se permita ser afetado por ela.

Nessa forma, gera-se uma perspectiva em que é possível compreender que a espiritualidade convencional introduzida por Buber não pode ter limites apenas no âmbito religioso, educacional e em todas as dimensões mundanas da existência humana, se não quisermos gerar a crise tão atual que prejudica todas as relações possíveis. Com isso, ela acaba se estendendo a outras esferas — da política, da educação, da linguagem e também das práticas sociais — com uma força transformadora que atravessa o nosso cotidiano. Tudo isso trata de uma espiritualidade simples, movida pela força de querer unir ética e estética, valorizando a beleza da convivência e o acolhimento da escuta verdadeira.

Portanto, essa abordagem, que retira o cotidiano do ser de um espaço banal e o transforma em uma revelação, cria um lugar de transcendência que se manifesta e transforma qualquer perspectiva negativa. Nessa abordagem do cotidiano, faz-se necessário compreender que a espiritualidade não se trata de uma simples forma de viver uma experiência que pode nos levar a lugares onde possivelmente não queremos alcançar, mas deve ser entendida como uma atitude diante da vida — uma forma autêntica e verdadeira do ser no mundo. Com esse intuito de unir esses dois pensamentos, eles acabam revelando que podemos conhecer a real importância de aprofundar nossas experiências, reconhecendo o sagrado no rosto do outro, e agindo na palavra que nos interpela — um gesto que cuida e zela. Toda essa espiritualidade de que falam se configura como uma forma de resistência cultural, desviando qualquer modelo individualista, utilitarista e consumista que predomina na sociedade contemporânea. Ao revelar o valor do diferente, é necessário compreender que ela nos convida a experimentar uma nova forma de viver — mais sensível, mais justa e mais comprometida com a dignidade humana.

Assim sendo, para que uma espiritualidade enraizada consiga transcender a realidade marcada pelos inúmeros desafios do cotidiano, é necessário que ela seja verdadeiramente vivida e concreta. Não basta permanecer na ilusão de momentos passageiros; é preciso cultivar uma vivência espiritual que representa uma ruptura com os modelos abstratos e invasivos que predominam na modernidade líquida. Ao nos colocarmos em um encontro verdadeiro, emerge uma escuta que nos convoca à responsabilidade — tornando-se o centro da experiência espiritual. Com esse vasto horizonte de pensamentos, Lévinas e Buber apresentam uma nova forma de viver, direcionada por uma atenção plena e pela presença aberta ao outro, ao diferente. A espiritualidade, portanto, deixa de ser uma fuga e passa a ser compreendida como um compromisso constante com o outro, em todos os momentos da vida.

Essa transformação só é possível por meio de uma espiritualidade que se sustenta na permanência, na resistência e na capacidade de construir e sonhar com esperança. É uma espiritualidade que transforma o "eu", transforma o mundo e transforma a vida de todos aqueles que são afetados — direta ou indiretamente — pois vivemos em sociedade, em comunidade, em família. Trata-se de uma espiritualidade encarnada, que se manifesta na relação, na escuta, no cuidado e na responsabilidade compartilhada.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após ter percorrido uma trajetória de leituras, escritas e reescritas neste estudo, observamos que a crise relacional entre indivíduo e indivíduo, bem como entre o sujeito e o mundo, acarreta um rompimento com o sagrado, ou seja, com aquilo que conduz à transcendência e possibilita o encontro genuíno com o outro. Articulada às contribuições de Bauman (2003) e Lévinas (2008), esta investigação oferece não apenas um diagnóstico da condição pós-moderna, mas também caminhos concretos de transformação.

O homem não procura mais o sagrado por ser diferente do profano, mas procura a si próprio por ser potencializado pelo ambiente hiper tecnológico, abandonando até mesmo o que é profano. "O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano" (Eliade, 1992, p. 13). Articulada às contribuições de Bauman (2001) e Lévinas (2008), esta investigação oferece não apenas um diagnóstico da condição pós-moderna, mas também caminhos concretos de transformação.

Nesse sentido, a modernidade líquida não apenas dificulta o diálogo; ela produz subjetividades que já não sabem dialogar, singularidades que gradualmente perderam a linguagem do encontro. Essa crise espiritual contemporânea configura-se, portanto, como crise de transcendência não porque o sagrado tenha desaparecido, mas porque os sujeitos perderam a capacidade de abertura para reconhecê-lo no rosto do outro. Essa perspectiva ética revelou-se fundamental para compreendermos que a superação dessa crise exige mais que boa vontade: exige uma transformação radical na própria compreensão de subjetividade.

Concluímos que não existe um Eu prévio, autônomo e autocentrado que depois decide entrar em relação com os outros. Essa compreensão relacional implica reconhecer que somos constituídos pelas relações que estabelecemos; assim, o predomínio de relações instrumentais não apenas empobrece a vida social, mas deforma a própria humanidade, pois o ser humano torna-se aquilo que pratica e vive nas relações.

Uma espiritualidade autenticamente comunitária emergiu como possibilidade concreta de resistência à lógica desumanizadora do meio pós-moderno, sobretudo no contexto das redes sociais, que, ao contrário, intensificam tais distorções relacionais. É importante reconhecer as limitações desta pesquisa: embora tenhamos articulado de modo rigoroso as perspectivas de Buber (2001), permanece muito a ser explorado diante da revolução tecnológica e das transformações socioculturais contemporâneas, assim como das possibilidades práticas de

cultivar relações Eu–Tu em contextos institucionais, como escolas, hospitais, empresas etc.

Contudo, acreditamos que esta investigação alcançou seus objetivos principais. Demonstramos que a crise espiritual da pós-modernidade pode ser compreendida, em grande medida, como crise relacional, caracterizada por uma perda progressiva da capacidade de encontro genuíno. Mostramos também que a filosofia do diálogo de Buber (2001), enriquecida pelas contribuições de Bauman (2001) e Lévinas (2008), oferece ferramentas conceituais valiosas para diagnosticar essa crise e apontar caminhos de superação. O essencial é reconhecer que a superação dessa crise não virá de grandes revoluções estruturais, mas da recuperação cotidiana da capacidade de encontro.

REFERÊNCIAS

AUGÉ, Marc. **Não-lugares: Introdução a uma antropologia da Sobremodernidade.** Trad. de Miguel Serras. Lisboa: 90 graus Editora, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Trad. de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____,. **O Mal Estar da pós – modernidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BUBER, Martin. **Eu e Tu.** Trad. de Newton Aquiles Von Zuben. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

_____,. **Eu e Tu.** Trad. de Newton Aquiles Von Zuben. ed. Moraes. São Paulo.

BARROS, Valter, **O encontro inter-humano**: **um estudo sobre o livro Eu e Tu de Martin Buber.** Belo Horizonte, 2019.

BERGER, Peter. **A dessecularização do mundo:** uma visão global, 2001. **Religião e Sociedade,** Rio de Janeiro, 2000.

CRUZ, Daniel Nery da. **Pós-modernidade ou hipermodernidade? Pensando o sujeito contemporâneo sob as óticas de Lipovetsky e Bauman.** Revista Sapere aude. Belo Horizonte, MG, 2018.

CRUZ, Daniel Nery da. **Algumas características da pós-modernidade na concepção de Gilles Lipovetsky.** UNISINOS. Porto Alegre, RS, 2013.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FRAGOSO, Tiago de Oliveira. **Modernidade líquida e liberdade consumidora: o pensamento crítico de Zygmunt Bauman.** Revista Perspectivas Sociais. Pelotas, RS, 2011.

FRAGOSO, Mauro Maia. **Martin Buber, o filósofo do diálogo: a relação Eu e Tu.** Revista Relicário, Uberlândia, MG, 2022

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade.** Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: 2008

LIPOVETSKY, Gilles. **A Era do Vazio**. Barueri, SP: Manole, 2005.

_____. Gilles. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

MANCE, Euclides. **A reciprocidade na dádiva - condição ética de libertação?** IFIL Brasília, DF, 2007.

SOUZA, Maria Claúdia de; GIVISIEZ, Marília Lima; MARTINS, Cassio; ALVES, Marcelo Paraiso. **Modernidade líquida e padrão corporal: as redes sociais e o espaço de produção, consumo e mercado de corpos.** UniFOA, Volta Redonda, RJ, 2023.

TOLOVI, Carlos Alberto. **Mito, religião e organização social.** Pensar – Revista Eletrônica da Faje, 2011.

TREVIZAN, Márcio Borgaz; VERAS, Cesar Augusto; BORGES, Pedro Pereira; SANTOS, Pedro Henrique dos. **'Ser leve e ser líquido': A "modernidade Líquida" no pensamento de Zygmunt Bauman.** Universidade Católica de Petrópolis, Rio de Janeiro, 2023.