

Relação e Identidade: a aporia da alteridade na filosofia de Martin Buber e suas implicações para o sionismo moderno

Bruno José Bezerra Ribeiro *

Recebido em abril de 2026. Aprovado em maio de 2026.

Resumo: O presente artigo investiga o conceito de alteridade na filosofia de Martin Buber, compreendendo-a como uma fenomenologia do encontro enraizada na tradição hassídica e no messianismo judaico. A primazia da relação “Eu-Tu” constituiria uma crítica implícita à filosofia moderna do sujeito, ao deslocar o fundamento da experiência da identidade para a relação. Em seguida, analisa-se a vinculação dessa concepção à matriz religiosa do hassidismo, destacando sua dimensão messiânica e sua abertura ao acontecimento. A partir da crítica de Gershom Scholem, discute-se o risco de universalização dessa experiência, evidenciando a necessidade de reinscrever a alteridade em um horizonte histórico. Por fim, o artigo examina as implicações políticas dessa concepção, argumentando que o sionismo moderno pode ser compreendido como a cristalização da tensão entre alteridade e identidade, concluindo que essa tensão assume a forma de uma aporia estrutural, na qual a tentativa de estabilização identitária entra em conflito com a abertura constitutiva da relação.

Palavras-chave: alteridade; Martin Buber; hassidismo; messianismo; sionismo.

Abstract: This article investigates the concept of alterity in the philosophy of Martin Buber, understanding it as a phenomenology of encounter rooted in Hasidic Judaism and Jewish messianism. The primacy of the “I-Thou” relation constitutes an implicit critique of modern subject-centered philosophy by shifting the foundation of experience from identity to relation. Then, it examines the religious matrix of this conception, highlighting its messianic dimension and its openness to the event. Drawing on Gershom Scholem’s critique, it addresses the risk of universalizing this experience and emphasizes the need to reinscribe alterity within a historical framework. Finally, the article explores the political implications of this perspective, arguing that modern Zionism can be understood as the crystallization of the tension between alterity and identity - which constitutes a structural aporia, in which the attempt to stabilize identity conflicts with the irreducible openness of relational existence.

Keywords: alterity; Martin Buber; hasidism; messianism; zionism.

* Graduado em Filosofia pela Universidade do Estado do Amapá (UEAP). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Atua como professor efetivo vinculado à secretária estadual de educação SEED-AP. E-mail: bruno.ribeiro@prof.educa.amapa.gov.br; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2404-0061>.

Introdução

A filosofia moderna instituiu uma compreensão do sujeito como centro de racionalidade, autonomia e identidade. Nesse horizonte, o outro aparece, com frequência, como limite, objeto ou problema a ser integrado. A alteridade, longe de constituir o fundamento da experiência, é frequentemente reduzida a algo que deve ser reconhecido, classificado ou assimilado. A política moderna herda essa mesma estrutura ao organizar-se em torno de categorias como soberania, território e identidade nacional, operando, assim, por meio da estabilização e delimitação do social.

É nesse contexto que a filosofia de Martin Buber se apresenta como uma ruptura decisiva. Ao afirmar que “o homem se torna Eu na relação com o Tu” (Buber, 2014, p. 32), Buber desloca o fundamento da existência da identidade para a relação. O sujeito deixa de ser uma instância originária e passa a ser compreendido como efeito do encontro. Essa inflexão, no entanto, não se limita ao campo antropológico ou existencial; ela incide diretamente sobre o problema político, na medida em que questiona os fundamentos de uma organização social baseada na fixação de identidades.

Pensador judeu do século XX, Buber desenvolve sua reflexão a partir de um diálogo profundo com a tradição religiosa judaica, especialmente com o hassidismo, entendido por ele como um movimento de renovação espiritual. Sua obra, marcada por um estilo que escapa aos padrões acadêmicos estritos, articula elementos filosóficos, teológicos e narrativos, buscando expressar uma experiência que não se deixa reduzir à linguagem conceitual tradicional. Nesse sentido, pode ser compreendido como um filósofo da religião, na medida em que interpreta o fenômeno religioso não como pertencente a uma denominação específica, mas como expressão de uma estrutura fundamental de relação entre o humano e o que o transcende.

Para Buber, o humano não é uma substância que preexiste à relação, mas algo que se constitui precisamente no encontro com o outro.

Essa inversão desloca o eixo da experiência: a identidade deixa de ser um ponto de partida e passa a ser efeito secundário. Com efeito, dessa pressuposição ontológica derivam consequências distintas para a compreensão da política e sua relação com a identidade – seja ela nacional, cultural ou institucional – permitindo problematizar padrões rígidos.

A modernidade, ao estabilizar identidades e organizar o mundo a partir de fronteiras e pertencimentos, parece operar em tensão com a estrutura relacional da existência. A alteridade, que em Buber aparece como condição do humano, tende,

no campo político, a ser reduzida, absorvida ou excluída.

É a partir dessa tensão que se delineia o problema central deste artigo: em que medida a filosofia do diálogo em Buber permite formular uma crítica à política moderna e, por consequência, repensar criticamente formas políticas baseadas na identidade, como o sionismo moderno?

Dessa forma, o objetivo geral deste trabalho consiste em analisar o conceito de alteridade em Buber, articulando-o com sua matriz messiânica e com seus desdobramentos no campo político, especialmente no contexto do sionismo. Para tal, pretendemos (i) reconstruir a noção de relação “Eu-Tu” como fundamento da experiência humana; (ii) explicitar sua vinculação com a tradição hassídica e com o messianismo judaico; (iii) examinar a crítica de Gershom Scholem à universalização dessa experiência; (iv) por fim, compreender em que medida essa crítica permite repensar o sionismo moderno à luz da tensão entre alteridade e identidade.

Relação “Eu-Tu” como fundamento da experiência

A filosofia de Martin Buber inaugura uma inflexão decisiva no pensamento moderno em oposição às tradições filosóficas que concebem o sujeito como uma instância autônoma e originária, como tipificado no modelo racionalista. Buber propõe que o humano não precede o encontro, mas emerge dele. Como afirma o autor: “o homem se torna Eu na relação com o Tu” (Buber, 2014, p. 32). Essa afirmação não deve ser entendida como metáfora, mas como tese ontológica: o Eu não é uma entidade prévia que entra em relação, mas uma configuração que se constitui no próprio ato relacional.

Para explicitar essa concepção, Buber distingue duas ‘palavras-princípio’ fundamentais: “Eu-Tu” e “Eu-Isso”. Essas expressões não designam apenas tipos de relação, mas modos de existência. A relação “Eu-Isso” corresponde à atitude na qual o mundo é apreendido como objeto. Nesse registro, o outro é conhecido, classificado, utilizado. Trata-se de uma relação mediada por categorias, inserida na lógica da representação e da instrumentalização. O “Isso” não é necessariamente uma coisa, mas tudo aquilo que pode ser reduzido a um conteúdo de experiência manipulável. Nesse sentido, o próprio outro humano pode ser transformado em “Isso” quando é tratado como função, papel ou identidade.

Em contraste, a relação “Eu-Tu” caracteriza-se por uma presença imediata e não mediada. O outro não é apreendido como objeto, mas encontrado como totalidade. Buber insiste que “o Tu não pode ser experimentado; ele é encontrado” (Buber, 2014, p. 62), indicando que essa relação escapa à lógica do conhecimento. O encontro não é uma operação do sujeito sobre o mundo, mas um acontecimento que

o envolve. Nesse sentido, a relação “Eu-Tu” não pode ser reduzida a uma forma de percepção ou de consciência; ela constitui uma dimensão originária da existência.

Essa distinção implica uma crítica radical à concepção moderna de experiência. Enquanto a modernidade tende a identificar experiência com conhecimento, isto é, com a apreensão de objetos por um sujeito, Buber afirma que a experiência humana é, antes de tudo, relação. O conhecimento pertence ao domínio do “Isso”, enquanto o encontro pertence ao domínio do “Tu”. Essa separação não implica a rejeição do conhecimento, mas a recusa de sua absolutização. O problema não está no “Isso”, mas em sua hegemonia.

A primazia do “Eu-Tu” introduz, assim, uma dimensão de abertura que desestabiliza a centralidade do sujeito. O Eu não é mais o ponto de partida, mas o resultado de uma relação que o excede. Nesse sentido, a alteridade não é um limite do sujeito, mas sua condição de possibilidade. Sem o outro, não há eu. Essa formulação desloca profundamente o problema da identidade: esta deixa de ser um dado e passa a ser um efeito da relação.

Essa tese, porém, não é isenta de tensões no campo ético. Para Emmanuel Lévinas, a reciprocidade implícita na relação “Eu-Tu” ainda pressupõe uma igualdade que suaviza a alteridade radical do outro. Lévinas propõe, em contraste, uma assimetria ética: o “rosto” do outro me convoca a uma responsabilidade infinita que não pode ser retribuída nem equalizada. Nessa perspectiva, o outro não é um Tu que me responde em igualdade, mas uma interpelação que me constitui como sujeito responsável antes mesmo de qualquer reciprocidade (Lévinas, 1988).

A primazia da relação, contudo, não resolve por si mesma a questão sobre como a alteridade se impõe ao sujeito. Para Emmanuel Lévinas, o outro não pode ser alcançado por uma reciprocidade simétrica, pois isso ainda o reduziria a um termo correlato do eu. Em suas palavras, “a filosofia ocidental tem sido, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do outro ao mesmo” (2004, p. 134). A relação ética, para Lévinas, é necessariamente assimétrica: o rosto do outro me ordena antes que eu possa qualquer retribuição. Martin Buber, por outro lado, entende que a assimetria, se tomada como princípio exclusivo, elimina a possibilidade de um verdadeiro encontro. Em sua resposta a Lévinas, Buber afirma que a reciprocidade não violenta o outro, pois viver eticamente significa promover o Tu enquanto alteridade. A diferença entre os dois pensadores, portanto, não é um simples desacordo, mas uma dupla ênfase sobre um mesmo problema: como falar do outro sem aprisioná-lo em categorias do eu. Buber opta pelo caminho dialógico da mútua confirmação; Lévinas, pelo caminho ético da responsabilidade sem reciprocidade. Ambos, contudo, convergem ao recusar a auto fundação do sujeito moderno.

Entretanto, essa relação não pode ser compreendida como fusão ou dissolução do sujeito. O encontro não elimina a diferença, mas a intensifica. O “Tu” permanece irreduzível, não se deixa absorver. É justamente essa irreduzibilidade que confere ao encontro seu caráter ético. A presença do outro exige uma resposta, não como cumprimento de uma norma, mas como implicação existencial. Como observa Buber, “a responsabilidade genuína só existe onde há resposta real” (Buber, 2014, p. 49). A ética, portanto, não se funda em princípios abstratos, mas na situação concreta do encontro.

Sem ignorar a força dessa objeção, a filosofia de Buber mantém sua pertinência por outros caminhos. Para ele, a reciprocidade não anula a diferença; ao contrário, ela a intensifica. O “Tu” permanece irreduzível precisamente porque a relação é um encontro entre dois polos que se afetam mutuamente, sem que um se reduza ao outro. A crítica lévinasiana, portanto, não invalida a proposta buberiana, mas a enriquece ao evidenciar que há diferentes modos de pensar a alteridade – ora como encontro simétrico, ora como convocação assimétrica, ambos capazes de desestabilizar a centralidade do sujeito moderno.

Essa concepção permite compreender por que a relação “Eu-Tu” não pode ser institucionalizada. O encontro não pode ser garantido por regras ou estruturas. Ele depende de uma disposição que não pode ser produzida externamente. Nesse ponto, emerge uma tensão decisiva com o campo político. Se a experiência humana se funda na relação, mas a relação não pode ser estabilizada, então qualquer tentativa de organizar o mundo a partir de estruturas fixas estará sempre em conflito com essa dimensão originária.

A relação “Eu-Tu”, portanto, não é apenas um conceito antropológico, mas uma chave crítica para pensar os limites da modernidade. Ao afirmar a primazia do encontro, Buber introduz uma instabilidade no coração da experiência: o humano não é aquilo que se fixa, mas aquilo que se abre. Essa abertura, no entanto, não é apenas condição de possibilidade, mas também fonte de tensão. É justamente essa tensão que será aprofundada quando considerarmos a matriz religiosa dessa concepção e sua relação com o messianismo.

Hassidismo e messianismo: a matriz religiosa da relação

A compreensão plena da noção de relação em Martin Buber exige o reconhecimento de sua inscrição em um horizonte religioso específico. A filosofia do diálogo não emerge como construção puramente conceitual, mas como transposição filosófica de uma experiência que encontra sua forma mais intensa na tradição hassídica. Nesse sentido, o “Eu-Tu” deve suas raízes não apenas à tradição

fenomenológica, mas à expressão de uma experiência originariamente religiosa.

O hassidismo é um movimento de renovação espiritual que surgiu na primeira metade do século XVIII na Europa Oriental, particularmente nas regiões que hoje correspondem à Ucrânia e à Bielorrússia. Fundado pelo rabino místico Israel ben Eliezer (1698-1760), mais conhecido como Baal Shem Tov (“Mestre do Bom Nome”), o movimento se caracterizou por valorizar a experiência religiosa viva e acessível, em contraste com a ênfase excessiva na erudição formal e na casuística talmúdica que predominava no judaísmo tradicional da época. Contra a centralidade exclusiva do estudo da lei, o hassidismo afirma a presença do divino na vida cotidiana, nos gestos simples e, sobretudo, nas relações. O mundo não é concebido como separado de Deus, mas como espaço de manifestação. Essa concepção implica uma transformação profunda da experiência religiosa: o encontro com o outro pode tornar-se lugar de revelação.

Essa experiência mística do encontro manifesta-se sobretudo nos chamados ‘contos hassídicos’ – pequenas pérolas de conhecimento judaico que retomam elementos de reflexão profundos. Nessas narrativas, apresenta-se constantemente a figura de um desconhecido que sustenta a natureza messiânica, mas que deixa de ser reconhecido ou acolhido por um descuido ou falta de atenção, mostrando que, por essa ausência, o messias não ficou ou se foi sem que percebêssemos. Um exemplo fascinante de como Buber lida com essa temática aparece em sua análise dos contos do Rabi Nachman de Bratslav, conhecidos por seu simbolismo messiânico profundo. Ele menciona a figura do “sétimo mendigo, o manco, que não chegou. Como o Rabi Nachman sustentava, “ele virá com o Messias”. A ausência do mendigo (manco) pode ser interpretada como uma metáfora para a própria espera messiânica, em que a chegada e o reconhecimento final do Messias é um evento ainda por vir, permeado pela incerteza e pela incompletude.

É nesse contexto que Buber identifica um núcleo de experiência que ultrapassa sua forma histórica. Ao recolher e reinterpretar as narrativas hassídicas, ele não busca apenas preservá-las, mas evidenciar nelas uma estrutura relacional fundamental. Essas narrativas frequentemente apresentam situações nas quais o divino se manifesta de maneira inesperada, por meio de encontros contingentes. O outro, um viajante, um desconhecido, um mestre, aparece como portador de uma presença que excede sua individualidade.

Essa estrutura permite compreender a afirmação central de Buber de que “em cada Tu encontramos o Tu eterno” (Buber, 2014, p. 75). O “Tu eterno” não designa uma entidade metafísica separada, mas a dimensão de transcendência que se insinua na relação. A alteridade concreta torna-se, assim, o lugar de uma

abertura ao absoluto. O encontro não é apenas intersubjetivo, mas portador de uma densidade que ultrapassa o plano da experiência ordinária.

É a partir dessa intuição dialógica que se constitui a experiência do “nós”. A comunidade, em Buber, não é resultado de uma agregação de indivíduos, nem de uma identidade previamente dada, mas emerge da partilha de uma experiência relacional. O “nós” não é uma substância coletiva, mas uma configuração que se forma na medida em que múltiplos encontros se entrelaçam. Nesse sentido, a comunidade é sempre efeito da relação, e não seu pressuposto.

Contudo, essa experiência relacional não permanece intacta. Ao se consolidar historicamente, ela tende a se cristalizar em formas institucionais e teológicas. O que era experiência viva transforma-se em sistema; o que era encontro, torna-se doutrina. O elo religioso, que inicialmente emerge da experiência coletiva de alteridade, passa a ser codificado, normatizado e, em certa medida, controlado. Como observa o próprio Buber, “o dogma tornou-se a forma mais alta de imunidade contra a revelação” (Buber, 2014, p. 51).

Essa afirmação revela uma crítica decisiva: a institucionalização da experiência religiosa pode conduzir à sua neutralização. O dogma, ao fixar o sentido, protege contra a irrupção do novo. A revelação, que implica abertura e imprevisibilidade, é substituída por um sistema de garantias. Nesse processo, a alteridade, que constituía o núcleo da experiência, é domesticada.

Para Buber, a vitalidade da tradição judaica depende justamente da manutenção de uma tensão histórica. A religião não pode ser reduzida a um conjunto de doutrinas, sob pena de perder seu sentido. Ela deve ser constantemente reconduzida à experiência viva da relação. Nesse contexto, o messianismo desempenha um papel fundamental, ao introduzir uma dimensão de expectativa que impede o fechamento da tradição.

Embora uma análise detalhada do messianismo ultrapasse os limites deste trabalho, é possível afirmar que sua função, no pensamento buberiano, consiste em manter aberta a relação entre tradição e experiência. A renovação do judaísmo não passa pela negação da tradição, mas por sua reativação a partir do encontro com o “Tu”. É nesse sentido que Buber privilegia as narrativas hassídicas, nas quais a sabedoria não se apresenta como sistema, mas como experiência transmitida.

Ao recontar histórias de mestres como Rabi Nachman ou o Baal Shem Tov, Buber não busca recuperar um conteúdo doutrinário, mas reinscrever uma forma de relação. Essas narrativas, frequentemente consideradas como expressões de religiosidade popular, são reinterpretadas como portadoras de um núcleo querigmático, isto é, de uma mensagem que só se realiza na medida em que é vivida.

O mítico, nesse contexto, não é oposição ao racional, mas forma de expressão de uma experiência que escapa à conceitualização.

Conforme observa Walter Benjamin, o messianismo não se reduz a uma expectativa futura, mas configura uma relação específica com o tempo. O tempo messiânico não é homogêneo, mas interrompido; cada instante contém a possibilidade da irrupção do novo (Benjamin, 1994). Essa concepção introduz uma tensão permanente: o presente não é apenas o que é, mas o que pode vir a ser.

A compreensão dessa estrutura temporal exige um aprofundamento na noção de tempo messiânico tal como formulada por Walter Benjamin. Em suas “Teses sobre o conceito de história”, Benjamin (1994, p. 222-232) critica a concepção de tempo homogêneo e vazio que fundamenta o historicismo e a ideia de progresso. Para Benjamin, o messianismo não é uma mera expectativa de um futuro distante, ele configura uma relação específica com o tempo presente:

Os judeus foram proibidos de investigar o futuro. A Torá e as preces instruem-nos na recordação, contudo, isto desnudava o futuro de sua mágica, diante da qual todos aqueles que procuram esclarecimento junto aos adivinhos sucumbem. Isto não implica, contudo, que para os judeus o futuro se tornasse um tempo homogêneo e vazio. Pois nele em cada segundo se encontrava a pequena entrada da qual o messias poderá entrar (Benjamin, 1994, p. 221).

Essa imagem da “pequena porta”, em outras palavras, da interrupção do tempo contínuo por um instante de possibilidade, ressoa diretamente com a estrutura da relação “Eu-Tu” percebida por Buber. Assim como o messias pode entrar a qualquer segundo, o encontro com o Tu não é previsível nem programável: ele irrompe no tempo cronológico como uma fratura que suspende a causalidade. Para Benjamin, o messias não vem no fim da história, mas pode surgir no meio dela, fraturando a continuidade do tempo opressor. A interrupção temporal implica uma historicidade messiânica que não é cumulativa nem progressiva, mas que se caracteriza por um “agora” de perigo e de decisão.

Dessa perspectiva, a relação “Eu-Tu” não é apenas um evento intersubjetivo, ela carrega consigo uma dimensão de expectativa que remete a uma estrutura temporal específica, na qual o presente é atravessado pela possibilidade do novo. Contudo, essa transposição não é isenta de tensões. Se, para Benjamin, o tempo messiânico é eminentemente histórico e coletivo – ligado à redenção dos oprimidos e à interrupção da catástrofe –, em Buber, ele tende a ser reinterpretado como experiência existencial do encontro. Essa inflexão, já apontada por Gershom Scholem, prepara o terreno para uma crítica: a universalização da experiência messiânica corre o risco de descolá-la de suas raízes históricas, esvaziando sua

densidade política. Ainda assim, é precisamente essa tensão que confere à filosofia de Buber sua força crítica, ao introduzir no interior da experiência uma abertura que resiste à estabilização.

As narrativas hassídicas refletem essa estrutura ao descrever encontros nos quais o messias aparece de forma inesperada e, muitas vezes, não é reconhecido. O encontro falha, e a redenção é adiada. Essa lógica da contingência e da possibilidade aproxima-se profundamente da relação “Eu-Tu”. O outro não se apresenta como dado estável, mas como evento que exige reconhecimento. A relação pode ocorrer, mas não está garantida.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a filosofia do diálogo traduz, no plano da experiência, a estrutura do acontecimento messiânico. O encontro torna-se o lugar onde algo decisivo pode acontecer, mas cuja realização depende da abertura do sujeito. A alteridade não é apenas presença, mas promessa.

Essa interpretação permite compreender por que a relação “Eu-Tu” não pode ser reduzida a uma ética formal ou a uma teoria da intersubjetividade. Ela carrega consigo uma dimensão de expectativa que remete a uma estrutura temporal específica. O encontro não é apenas aquilo que ocorre, mas aquilo que pode ocorrer; e que, ao não ocorrer, revela a fragilidade da experiência.

No entanto, essa transposição não é isenta de tensões. Ao deslocar a estrutura messiânica para o campo da experiência individual, Buber corre o risco de “deshistoricizar” sua dimensão originária. O messianismo, que na tradição judaica possui implicações coletivas e históricas, tende a ser reinterpretado como experiência existencial. Essa inflexão prepara o terreno para a crítica formulada por Gershom Scholem, que acusará Buber de universalizar indevidamente o hassidismo, esvaziando sua densidade teológica e histórica.

Ainda assim, é precisamente essa tensão que confere à filosofia de Buber sua força. Ao inscrever a alteridade em uma estrutura messiânica, ele introduz no interior da experiência uma dimensão de abertura que resiste à estabilização. O encontro não pode ser reduzido à forma, norma ou instituição, pois carrega consigo a marca do imprevisível.

É nesse ponto que a análise se desloca novamente para o campo político. Se a relação humana se funda em uma estrutura que implica abertura, contingência e expectativa, então toda forma de organização que busque estabilizar o mundo entra em tensão com essa dimensão. A política moderna, ao operar por identidade e soberania, tende a neutralizar essa abertura.

Dessa forma, a matriz hassídica e messiânica da filosofia de Buber não constitui apenas um elemento histórico, mas um princípio crítico. Ela permite pensar a

alteridade não como categoria abstrata, mas como experiência atravessada por uma tensão que não pode ser plenamente resolvida.

Gershom Scholem e a crítica a universalização da experiência judaica

Se a análise precedente buscou evidenciar que a noção de relação em Martin Buber encontra sua inteligibilidade mais profunda na articulação entre hassidismo e messianismo, é precisamente nesse ponto de maior tensão que se torna necessário introduzir uma inflexão crítica. Com efeito, a força da filosofia do diálogo reside em reinscrever a alteridade no interior da experiência. Contudo, esse mesmo movimento envolve um risco: o de universalizar uma estrutura que, em sua origem, é histórica, situada e teologicamente determinada. Nesse sentido, a introdução da crítica de Gershom Scholem não representa um desvio de nosso objetivo, mas um aprofundamento necessário de sua própria lógica interna, questão decisiva para que se possa, posteriormente, reinscrever o problema da alteridade no campo político. Trataremos agora de examinar em que medida a transposição filosófica operada por Buber preserva ou transforma a historicidade da experiência religiosa que a sustenta.

Scholem acusa Buber de promover uma leitura excessivamente existencial e universalizante do hassidismo, deslocando-o de seu contexto histórico e teológico original. Ao privilegiar a experiência do encontro, Buber tenderia a reinterpretar o misticismo judaico como uma forma de religiosidade imediata, acessível a qualquer sujeito, independentemente de sua inserção na tradição. Nesse movimento, aquilo que era historicamente situado e teologicamente determinado no interior da tradição judaica é convertido em uma estrutura existencial universalizante, mas não necessariamente universal (Scholem, 1994)¹.

Essa crítica não é meramente historiográfica; ela atinge o núcleo filosófico da proposta buberiana. Ao transpor a experiência hassídica para o campo da relação “Eu-Tu”, Buber realiza uma operação de abstração. Scholem identifica, nesse processo, uma espécie de “pansacralização” da relação. O encontro, ao ser elevado à condição de experiência fundamental, tende a assumir um caráter absoluto. O

1 A análise de Scholem sobre o judaísmo de Buber é incisiva e não pode ser ignorada. Não buscamos reconstruí-la integralmente, mas destacar seus aspectos mais críticos e tensionados. “A ênfase nas tendências do hassidismo que, segundo ele, continha esta mensagem para o mundo e, ao mesmo tempo, seu mais íntimo significado judaico, baseia-se, em grande parte, na fusão destas tendências com conceitos por ele forjados. [...] Enquanto anteriormente o hassidismo parecia a Buber um paradigma de “mística ativista”, posteriormente, ele viu nele uma realização da relação Eu-Tu, que é realizada na concretude do mundo sem qualquer intermediação mística” (Scholem, 1994, p.176).

mundo, nesse sentido, é reinterpretado como espaço de manifestação do divino em todas as suas dimensões.

O que confere à concepção de Buber seu tom característico é esta aguda ênfase em uma tendência para a qual existe indubitavelmente ampla evidência na literatura judaica e, especialmente, na literatura hassídica. Esta concepção particular custou-lhe um preço elevado, notadamente pela desconsideração definitiva das características nas quais o encontro com o concreto é interpretado como sua eliminação, pois no verdadeiro encontro – e este é o tom dos textos hassídicos decisivos – o concreto perde o caráter de sua concretude e eleva-se ao divino num exame mais próximo, o ‘amor ao mundo’ do hassidismo aparece como o amor de Buber ao mundo. A atitude hassídica era muito mais dialética do que aparece em Buber (Scholem, 1994, p 177).

Mais precisamente, a crítica de Scholem aponta para o fato de que, no hassidismo original, o encontro com o divino não se dá sem mediações. Ele está inscrito em práticas, narrativas, rituais e estruturas comunitárias específicas:

As formulações mais radicais daquilo que Buber em seu mote de santificação de cada dia declara como tendência básica da hassidismo, que deixou pra trás o elemento cabalístico, devem ser encontradas precisamente nos escritos cabalísticos. Contudo, a uma oposição eterna entre o que ele chama de *Devotio* e *Gnose* [...]. Para ele, a *Gnose* é a presunção de um conhecimento de Deus que nos alcança, enquanto a *Devotio* significa o serviço ao divino, cuja presunção é de que o servo jamais entende a si mesmo como seu eu (Scholem, 1994, p178).

Nesse sentido, o problema não reside na valorização da experiência, mas na forma como ela é concebida. A experiência buberiana, ao ser apresentada como estrutura fundamental da existência, pode perder seu caráter contingente e histórico. O encontro deixa de ser evento situado e torna-se possibilidade sempre disponível. Com isso, a tensão própria do messianismo, que implica espera, atraso e ruptura, corre o risco de ser ignorada. Essa observação é particularmente relevante quando retomamos a relação entre alteridade e messianismo. Se, como vimos, a filosofia de Buber traduz a estrutura messiânica no plano da experiência, a crítica de Scholem sugere que essa tradução pode neutralizar sua dimensão histórica.

Retomando o desenvolvimento da crítica, o encontro, ao ser absolutizado, corre o risco de obscurecer as condições concretas que o tornam possível ou impossível. A relação “Eu-Tu”, nesse sentido, pode transformar-se em ideal utópico, mais do que em acontecimento efetivo. Assim, se a alteridade é pensada como experiência universal, ela pode ser facilmente dissociada das condições históricas e institucionais que estruturam o mundo. Nesse caso, a crítica à política moderna tende a permanecer no nível da experiência, sem atingir suas formas concretas.

Por outro lado, se a crítica de Scholem for levada a sério, torna-se necessário reinscrever a alteridade em um horizonte histórico. O encontro não pode ser pensado independentemente das estruturas que o condicionam. A relação não ocorre no vazio, mas em contextos marcados por assimetrias, conflitos e delimitações. Embora Scholem se limite a tratar do movimento interno da interpretação do hassidismo, ele consegue implicar Buber em seu próprio salto conceitual. Essa inflexão é decisiva para o argumento deste artigo. Ela permite deslocar a análise da relação em si para as condições de sua possibilidade. A alteridade não é apenas aquilo que se manifesta no encontro, mas também aquilo que é produzido, limitado ou impedido por formas sociais e políticas.

Assim, a crítica de Scholem não invalida a filosofia de Buber, mas permite situá-la, em sua origem, em suas devidas nuances epistemológicas. Ao insistir na historicidade da experiência, nos vemos obrigados a pensar a relação não apenas como estrutura ontológica, mas como problema político. O encontro deixa de ser apenas um acontecimento e passa a ser também uma questão: em que condições a alteridade pode efetivamente ocorrer?

Alteridade e identidade: o exemplo do sionismo

Se a crítica de Gershom Scholem permite reinscrever a filosofia do diálogo no horizonte de sua historicidade, ela também torna inevitável um deslocamento do problema da alteridade para o campo político. Isso porque, uma vez reconhecido que o encontro não ocorre no vazio, mas em contextos historicamente determinados, torna-se necessário investigar as condições sob as quais a relação pode efetivamente acontecer. A questão da alteridade deixa, assim, de ser apenas ontológica ou religiosa e passa a ser também política.

Ao afirmar a primazia da relação, Buber introduz uma crítica radical às formas modernas de organização baseadas na identidade. Por outro lado, ao privilegiar a experiência do encontro, Buber tende a subestimar as mediações institucionais que tornam essa experiência possível.

Nesse contexto, podemos situar o sionismo moderno nessa tensão identitária. Longe de constituir um caso particular ou contingente, o sionismo pode ser compreendido como um ponto de condensação no qual se tornam visíveis os limites da tradução da alteridade em formas políticas estabilizadas. O sionismo moderno, especialmente a partir da formulação de Theodor Herzl, emerge como resposta à condição histórica de vulnerabilidade do povo judeu. Diante da dispersão, da perseguição e da ausência de reconhecimento político, a proposta sionista consiste na constituição de um Estado capaz de garantir segurança, continuidade e

pertencimento (Herzl, 2006). Trata-se, nesse sentido, de um projeto profundamente inscrito na lógica da modernidade: busca-se resolver a instabilidade por meio da identidade, isto é, por meio da territorialização, da soberania e da delimitação.

No entanto, para evitar reduções excessivas, é fundamental reconhecer que o sionismo nunca constituiu um bloco ideológico homogêneo. Conforme documenta a coletânea organizada por Colin Shindler, o movimento sionista foi marcado por uma pluralidade de correntes: socialista, revisionista, religiosa, cultural, trabalhista (Shindler, 2024), cada qual com distintas ênfases na relação entre identidade nacional e alteridade. Essa diversidade, contudo, não implica ausência de padrões coerentes na abordagem da questão árabe. Yosef Gorny demonstra que, entre 1882 e 1948, os líderes sionistas desenvolveram quatro atitudes básicas em relação à população árabe da Palestina que vão desde a negação da existência de um conflito até o reconhecimento da necessidade de acordo político, e que essas atitudes, embora sujeitas a modificações diante de eventos históricos, foram decisivamente influenciadas pelos princípios ideológicos de cada corrente (Gorny, 1987). Assim, mesmo em sua pluralidade, o sionismo moderno pode ser compreendido como um campo de forças no qual a tensão entre identidade e alteridade se cristalizou de modos distintos, mas sempre presentes.

No entanto, muitas correntes sionistas implicam uma inflexão decisiva na estrutura da identidade judaica historicamente marcada pela errância, pela diáspora e por uma relação constitutiva com a alteridade. Essa identidade é reconduzida a uma forma estabilizada. O que antes se configurava como experiência de tensão, entre pertencimento e deslocamento, entre tradição e expectativa, passa a ser organizado sob a forma de uma identidade política definida. O judeu deixa de ser aquele cuja existência é atravessada pela relação para tornar-se sujeito de um Estado.

Essa transformação pode ser interpretada como uma tentativa de resolver a instabilidade por meio da fixação. Contudo, ao fazê-lo, ela produz um deslocamento fundamental: a alteridade, que anteriormente operava no interior da própria identidade, é exteriorizada. O outro deixa de ser condição de constituição e passa a ser percebido como limite, obstáculo ou ameaça. A identidade, ao se estabilizar, redefine suas fronteiras. É precisamente nesse ponto que a filosofia de Martin Buber revela seu potencial crítico. Se, como visto, a relação “Eu-Tu” implica uma abertura irreduzível ao outro, então qualquer forma política baseada na fixação identitária entra em tensão com essa estrutura.

A crítica ao sionismo, nesse sentido, não é externa ao pensamento de Buber, mas imanente a ele. Ao insistir na primazia da relação, Buber introduz um

princípio que resiste à lógica da soberania. Essa resistência manifesta-se, de modo particularmente significativo, na defesa buberiana de uma forma de convivência binacional. Para Martin Buber, a relação com o outro, no caso concreto, a população árabe na Palestina, não deveria ser subordinada à afirmação de uma identidade exclusiva, mas sustentada como relação viva, isto é, como abertura à presença do outro enquanto “Tu”. Trata-se de uma tentativa de pensar a coexistência não a partir da lógica da soberania, mas a partir da reciprocidade.

Dentro desse campo de forças, a posição de Martin Buber ganha contornos mais precisos e desafia a visão predominante de que o sionismo teria como destino inexorável a constituição de um Estado-nação, imaginando um sionismo no qual a autodeterminação judaica se daria não como soberania absoluta, mas como parte de uma estrutura política multinacional, inicialmente no Império Otomano e depois em uma democracia binacional na Palestina (Shumsky, 2019). A defesa buberiana de um Estado binacional árabe-judeu, portanto, não era uma posição isolada ou meramente utópica, mas a expressão de uma tradição alternativa que buscava responder à modernidade por meio da cooperação e do reconhecimento recíproco, em vez do isolamento soberano. Contudo, como adverte Amal Jamal, essa abordagem não estava isenta de problemas: a teoria do reconhecimento mútuo em Buber, ao enfatizar a simetria ética do encontro, frequentemente não dava conta das desiguais dinâmicas de poder entre os dois grupos nacionais, podendo assim desconsiderar a autonomia política dos palestinos ao assumir implicitamente seu consentimento (Jamal, 2011).

Mesmo que, à primeira vista, essa posição pareça inconciliável com o enraizamento religioso de Buber, frequentemente associado a formas dogmáticas de pertencimento, seu pensamento se constitui, na verdade, como um interlocutor privilegiado da diferença. O outro, em Buber, não é objeto de tolerância nem de assimilação, mas presença que afeta e transforma. Na medida em que se apresenta como “Tu”, o outro não apenas é reconhecido, mas instaura um campo de transformação recíproca: ele transforma e é transformado no interior da relação.

Essa dimensão é explicitada pelo próprio Buber ao afirmar:

Uma época de genuínos colóquios religiosos está se iniciando, não daqueles que se denominavam e eram fictícios, nos quais ninguém realmente olhava para seu parceiro e nem a ele se dirigia, mas uma época de diálogos genuínos, de certeza para certeza e também de uma pessoa receptiva para outra pessoa receptiva. Somente então aparecerá a comunidade autêntica, não aquela de um conteúdo de fé sempre idêntico, supostamente encontrado em todas as religiões, mas a comunidade da situação, da angústia e da expectativa (Buber, 2014, p. 40).

Nessa perspectiva, a comunidade não se funda na homogeneidade, mas na partilha de uma condição existencial marcada pela abertura, pela vulnerabilidade e pela expectativa. A unidade não precede a relação; ela emerge dela. É precisamente esse modelo de comunidade que entra em tensão com as formas políticas modernas, que tendem a exigir definição, identidade e estabilidade.

Assim, o sionismo moderno pode ser compreendido como uma tentativa de resolver a condição histórica de vulnerabilidade por meio de uma forma política que, ao estabilizar a identidade, reconfigura a relação com a alteridade. O outro, que anteriormente participava da constituição da experiência, passa a ser posicionado em relação a uma identidade já definida. A relação cede lugar à posição.

O sionismo realiza, em nível histórico concreto, aquilo que a análise filosófica de Buber havia indicado como problema: a dificuldade de sustentar a alteridade no interior de formas que exigem estabilização. Contudo, essa constatação não conduz a uma rejeição simplista do sionismo, mas a uma problematização de seus fundamentos. A questão não é negar a necessidade de formas políticas, mas compreender seus limites.

É nesse impasse que se revela a aporia fundamental do pensamento aqui desenvolvido. A filosofia do diálogo, ao insistir na primazia da relação, expõe os limites da política. Podemos, assim, formular o núcleo conclusivo do argumento: o sionismo moderno não é apenas um fenômeno histórico, mas a cristalização de uma tensão constitutiva da modernidade, na qual a tentativa de estabilizar a identidade entra em conflito com a abertura irreduzível da alteridade.

Considerações finais

A trajetória percorrida neste artigo partiu da reconstrução do conceito de alteridade na filosofia dialógica de Martin Buber, passou pela análise de sua matriz religiosa (hassidismo e messianismo), enfrentou a crítica de Gershom Scholem à universalização da experiência judaica e, por fim, examinou as implicações dessa concepção para o sionismo moderno. Ao longo desse percurso, procurou-se demonstrar que a primazia da relação “Eu-Tu” não apenas desestabiliza a filosofia moderna do sujeito, mas também introduz uma tensão insolúvel no campo político, especialmente quando este se organiza em torno de categorias como identidade, soberania e território.

A aporia fundamental que emerge da análise pode ser formulada nos seguintes termos: se o humano se constitui na relação com o outro, então toda forma política baseada na fixação identitária entra em contradição com a própria condição da existência humana; quando aplicamos essa aporia ao sionismo moderno, o

movimento revela-se não como uma exceção ou desvio, mas como uma condensação paradigmática da tensão constitutiva da modernidade. O sionismo emerge historicamente como resposta à vulnerabilidade judaica diante da perseguição, da diáspora e da ausência de reconhecimento político. Sua aposta fundamental, resumida por Theodor Herzl na necessidade de um Estado próprio, é a de que a identidade estabilizada (territorializada, soberana) pode proteger o povo judeu da violência que a própria instabilidade identitária havia gerado. Contudo, ao fazê-lo, o sionismo hegemônico reconfigura a relação com a alteridade: o outro (o árabe palestino) deixa de ser condição da experiência para tornar-se limite, obstáculo ou ameaça.

A crítica de Buber ao sionismo hegemônico não é, pois, externa ou meramente ética; ela é imanente à própria estrutura da relação. Ao insistir que o encontro com o Tu não pode ser substituído pela posição diante de um “Isso”, Buber aponta que o Estado soberano, por mais necessário que seja para a segurança física, não pode tornar-se o fundamento exclusivo da existência judaica sem trair a abertura constitutiva que define o humano. A defesa de um Estado binacional, longe de ser uma utopia ingênua, é a tentativa de manter viva essa abertura no interior mesmo da política. A criação do Estado de Israel em 1948 e a continuada ocupação dos territórios palestinos exemplificam a lógica da estabilização identitária que Buber criticava. Ao transformar a alteridade palestina em problema a ser administrado (pela força, pela negociação, pelo cerco ou pela anexação), o sionismo institucionalizado reproduz, agora do lado do poder, aquilo que denunciava quando estava do lado da vulnerabilidade: a redução do outro a objeto. A filosofia do diálogo não oferece um programa político pronto para resolver esse conflito. Ela oferece, porém, um critério implícito: qualquer solução que elimine a possibilidade do encontro (qualquer solução que transforme o palestino em mero obstáculo ou em vítima silenciosa) estará, do ponto de vista buberiano, condenada a repetir a violência que pretendia superar.

O artigo não oferece uma solução para essa aporia, e talvez nenhuma filosofia possa oferecê-la. O que a filosofia de Buber oferece, e o que este trabalho procurou resgatar, é a consciência da tensão como um problema permanente, e não como um impasse paralisante. A aporia entre alteridade e identidade não pode ser resolvida, mas pode servir como critério para distinguir entre formas políticas que mantêm viva a possibilidade do encontro (mesmo que de modo imperfeito) e formas políticas que a cancelam inteiramente.

A tragédia do conflito israelo-palestino, vista à luz da filosofia buberiana, é que ambas as partes têm reivindicações legítimas e que essas reivindicações são,

em larga medida, inconciliáveis nos termos da política moderna. A solução de um Estado único binacional, defendida por Buber, esbarra hoje em desconfianças recíprocas e em assimetrias de poder que tornam qualquer encontro genuíno quase impossível. Resta, então, a pergunta: é possível uma política que não se funde na identidade exclusiva? A filosofia de Buber responde que sim, mas apenas se estivermos dispostos a aceitar a instabilidade como condição, e não como falha, da existência humana. O preço da abertura é a insegurança; o preço da segurança é o fechamento. A aporia não se resolve, ela se vive.

O presente artigo não teve a pretensão de resolver esse conflito, mas apenas de torná-lo visível em sua estrutura conceitual e em sua manifestação histórica. Se conseguiu fazê-lo, terá cumprido seu objetivo: mostrar que a filosofia de Martin Buber, longe de ser uma meditação abstrata sobre o encontro, é uma ferramenta crítica para pensar os limites da política moderna, e, talvez, para imaginar, na tensão entre alteridade e identidade, um espaço ainda não colonizado pela soberania.

Referências bibliográficas

ASSAF, David; BIALE, David; BROWN, Benjamin; GELLMAN, Uriel; et al. *Hasidism: a new history*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Eu e tu*. Tradução e introdução de Newton Aquiles von Zuben. 10. ed. São Paulo: Centauro, 2009.

COOPER, Howard. A short reflection on Martin Buber and Zionism. *European Judaism*, v. 57, n. 1, p. 156-159, 2024.

ELIOR, Rachel. As origens do Chassidismo. *WebMosaica: Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall*, v. 5, n. 1, p. 1-20, 2013.

HERZL, Theodor. *O Estado judeu*. Tradução de Ricardo S. S. Soares. São Paulo: Garamond, 2006.

JAMAL, Amal. *Arab minority nationalism in Israel: the politics of indigeneity*. London; New York: Routledge, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

SCHOLEM, Gershom. *O golem, Benjamin, Buber e outros justos: Judaica I*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

SHINDLER, Colin (org.). *Routledge handbook on Zionism*. Abingdon; New York: Routledge, 2024.

SHUMSKY, Dmitry. *Beyond the nation-state: the Zionist political imagination from Pinsker to Ben-Gurion*. New Haven: Yale University Press, 2019.