

## **Martin Buber: eclipse de Deus e o Holocausto**

Martin Buber: eclipse of God and the Holocaust

Renato Somberg Pfeffer\*

**Resumo:** Este artigo analisa a questão da eclipse de Deus em Martin Buber. A experiência religiosa israelita parte de duas compreensões convergentes de Deus: Ele é o senhor da história e criador do mundo e do homem. Tudo que existe não se explica por si mesmo, tudo se remete ao criador. A partir desse ponto de vista, serão enfocados Deus e o Holocausto.

**Palavras-chave:** Religião. Holocausto. Martin Buber.

**Abstract:** This article discusses the issue of eclipse of God in Martin Buber. The Israeli religious experience part of two converging understandings of God: He is the Lord of history and creator of the world and of man. All that is not explained by yourself, it refers to the creator. From that point of view, God will be focused and the Holocaust.

**Keywords:** Religion. Holocaust. Martin Buber.

### **Introdução: Sobre Martin Buber**

A originalidade do pensamento de Martin Buber (1878-1965) influenciou profundamente a filosofia ocidental do último século, indo muito além das fronteiras da comunidade judaica na qual foi gestado. Após a separação dos pais, Buber, então com três anos, passou a viver com o avô, Salomão Buber, um notável erudito das escrituras, tradições e literatura judaicas. O abandono e a falta de explicações para o afastamento da mãe foram profundamente traumáticos para o pequeno Martin. O reencontro entre os dois, que de tão frustrante poderia ser chamado desencontro, só ocorreria 20 anos depois, quando ele já estava casado e com filhos. Como perceberia o próprio Buber, esse desencontro estaria na origem da sua constante busca de vivenciar momentos de autêntico encontro entre os seres humanos:

Mais tarde construí para mim mesmo o sentido da palavra "desencontro", através da qual estava descrito, aproximadamente, o fracasso de um verdadeiro encontro entre seres humanos. Quando, após outros 20 anos, revi minha mãe, que viera de longe visitar a mim, minha mulher e meus filhos, eu não conseguia olhar nos seus olhos, ainda espantosamente bonitos, sem ouvir de algum lugar a palavra "desencontro" como se fosse dita a mim. Suponho que tudo o que experimentei, no decorrer da minha vida, sobre o autêntico encontro, tenha a sua primeira origem naquela hora na galeria. (BUBER, 1991, p. 8).

Morando com os avós em Lemberg, na Galícia, Buber recebeu uma educação religiosa completa. Aprendeu hebraico, estudou Torá e vivenciou as tradições de seu povo. Ali entrou em contato com a corrente religiosa que seria o fundamento de suas idéias posteriores, o hassidismo. Ao mesmo tempo, por intermédio de seu avô, Salomão, entrou em contato com o espírito liberal do Iluminismo Judaico (Haskalah). Tal movimento, iniciado em fins do século 18 na Europa Oriental, significou o abandono do exclusivismo das normas e tradições judaicas e a progressiva inserção dos judeus na cultura dos países em que viviam. A Haskalah também representou uma leitura científica e crítica sobre literatura religiosa e costumes judaicos. Buber, portanto, vivenciou em sua infância os dois mundos judaicos de sua época, o da tradição e o da modernidade.

Em 1892, Buber retorna à casa paterna, em Viena, onde complementou seus estudos, se doutorando em Filosofia e História da Arte. Na juventude, por volta de 1901, se interessou pelo movimento sionista encabeçado por Theodor Herzl. A adesão ao sionismo estritamente político de Herzl teve vida curta, pois Buber passou a defender o renascimento integral da existência judaica, que estaria centrado em valores espirituais e culturais. Talvez tenha sido esta percepção que fez com que Buber se afastasse das atividades políticas e se voltasse para a tentativa de compreensão da “alma” judaica. O livro que abriu seus olhos para a “alma” judaica chegou às suas mãos a partir de seu reencontro com o avô e com o hassidismo: *O testamento de Rabi Israel Baal Schem Tov*. Abria-se para ele um novo mundo, cheio de folclore e saber, que o deixaria perplexo nos anos seguintes. Buber soube valorizar esse estranho universo, dando a ele um lugar no pensamento filosófico moderno.

A atração pela mística judaica presente no hassidismo foi gradualmente substituída “por uma posição existencial que evoluiria para a abordagem dialógica, tal como consubstanciada em ‘*Eu e Tu*’, sua principal obra especulativa” (GUINSBURG, 1970, p. 454). A filosofia do diálogo se tornou, então, a essência das indagações e reflexões buberianas e será o foco central de suas obras. Obras essas criadas no diálogo constante com sua própria vida, pois primeiro Buber vivenciou a relação dialógica para depois construir seu sistema conceitual.

Paralelamente à especulação filosófica, Buber continuou trabalhando ativamente para o renascimento espiritual do judaísmo, criando, juntamente com Franz Rosenzweig, vários empreendimentos literários e educativos com relevante papel intelectual. Indo além dos limites da comunidade judaica, fundou ainda uma revista de debate religioso com católicos e protestantes e lecionou religião e ética na Universidade de Frankfurt. A ascensão de Hitler levou Buber a trabalhar pela coesão interna da comunidade judaica, de forma a resistir ao poder que a ameaçava, no entanto, o fortalecimento do regime nazista forçou sua emigração para Palestina em 1938, onde lecionou na Universidade Hebraica de Jerusalém até 1951.

Até sua morte, em 1965, lutou pelo entendimento árabe-judaico e pela criação de um Estado binacional na Palestina. Essa era a posição esperada do homem que, ao longo de sua vida, sempre se notabilizou por ser um defensor do diálogo e crítico de qualquer tipo de dogmatismo exclusivista. Todos os seus trabalhos sempre caminharam neste propósito: o “que procurou nos valores da existência autêntica os laços de uma relação que a alienação moderna interrompera, o diálogo do indivíduo com a comunidade, do judeu com Deus, do homem com sua destinação superior”. (GUINSBURG, 1970, p. 455).

## **1 Eu-Tu**

Na sua análise sobre as relações vivenciadas pelo homem ao longo de sua vida, Buber defende que as atitudes do homem em relação ao mundo, e que são definidoras de sua existência, apresentam uma dualidade. Elas variam de acordo com a palavra-princípio proferida: as relações que o autor considera humanas são caracterizadas pela palavra-princípio Eu-Tu, as relações em que o outro é considerado objeto, por Eu-Isso.

As duas palavras princípio – Eu-Tu e Eu-Isso – caracterizam a maneira de ser, viver e se relacionar de cada indivíduo. O Eu das duas palavras-princípio é de essência completamente diferente uma da outra. No Eu-Isso, o Eu trata o mundo e as pessoas como objetos a serem transformados e manipulados. A relação dialógica, por outro lado, percebe o cerne vivo da existência do outro, sua totalidade, indo além de suas características particulares. O Eu da palavra-princípio Eu-Tu gera um ato totalizador que promove uma visão de todo o ser. Não se quer dizer com isso que Buber negue ou

queira destruir o mundo do Isso, ao contrário, ele sabe que o Eu-Isso é uma atitude frente ao mundo necessária ao estabelecimento das atividades sociais humanas. Ela só se torna negativa quando suprime a possibilidade de que as relações Eu-Tu ocorram. A preocupação maior que absorve seus livros é a constatação de que nos tempos atuais as relações Eu-Isso têm se sobreposto às Eu-Tu. Sua obra é uma tentativa constante de resgatar a relação dialógica, representada pelo Eu-Tu, e explicitar como ela pode atuar positivamente sobre as relações monológicas do Eu-Isso.

Buber divide as relações Eu-Tu em três esferas: a vida com a natureza, a vida com outros homens e a vida com Deus. Na relação do homem com a natureza, a aproximação é proferida sem palavras, através de todo nosso ser. Não é a natureza que se modifica, é a forma como o homem se relaciona que tem que se modificar, proporcionando a união em sua totalidade. Nas relações entre os homens é a participação efetiva e recíproca entre ambas as partes, por meio do diálogo, o essencial. E, por fim, a relação Eu-Tu com Deus ocorre na vida concreta, inserida nas relações Eu-Tu com a natureza e com os homens. Deus se manifesta por intermédio do Eu das duas primeiras relações, fazendo com que cada relação verdadeira toque no Tu-Eterno que, em relação aos nossos sentidos, é fora do tempo e espaço.

Nós não podemos fazer as relações Eu-Tu acontecerem, elas não estão sob o nosso domínio. “O tu encontra-se comigo por graça” (BUBER, 1979, p.12), ele não pode ser encontrado através de uma procura. Só nos resta aguardar que essa relação aconteça, no entanto, podemos favorecê-la desenvolvendo uma postura de abertura diante do encontro Eu-Tu.

Essa postura aberta que favorece o diálogo Eu-Tu é descrita por Buber em sua obra *Do diálogo e do dialógico* (1982). Ali, ele distingue o diálogo Eu-Tu, também chamado de inter-humano, dos fenômenos sociais. Estes seriam “a coexistência de uma multiplicidade de homens, o vínculo que os une um-ao-outro, tendo como consequência experiência e reações em comum” (1982, p. 136). As relações inter-humanas, por sua vez, seriam “uma categoria particular da nossa existência que está diante de nós” (1982, p. 136), e que exige do homem a compreensão dessa particularidade para que ele possa desfrutá-la.

As relações dialógicas extrapolam o sentido social. São momentos em que as pessoas envolvidas se desprendem do mundo a sua volta e passam a existir uma para outra. Nesse momento, não existem pretensões interesseiras que tornam o outro um objeto, há somente uma comunicação profunda. A autenticidade dessa conversação exige que um veja o outro como ele é, e tenham consciência de que ambos são pessoas únicas que devem aceitar-se mutuamente em sua totalidade. O diálogo aproxima os indivíduos trazendo repercussões positivas para a vida em todas as suas dimensões, inclusive e principalmente a dimensão espiritual. Mesmo sendo suas dimensões passageiras, esta relação possui uma repercussão profunda nas relações Eu-Isso.

E se esta influência das relações Eu-Tu sobre as relações Eu-Isso não ocorresse? Essa possibilidade permite uma primeira aproximação da idéia buberiana de eclipse de Deus.

## **2 O eclipse de Deus e a questão do mal no judaísmo**

Em determinados momentos da vida, o amor e a paz que Deus emana são ocultadas pelo Seu eclipse. A ocultação da existência de tal fonte, no entanto, é sempre passageira. Nas fontes judaicas esta idéia de eclipse de Deus tem sido várias vezes retratada, porém, essas mesmas fontes possuem um caráter otimista ao ressaltar que a relação de Deus com o homem é sempre bondosa. As profecias de Isaías, por exemplo, falam de um Deus que oculta Seu rosto durante a cólera para, a seguir, mostrar Sua piedade pelos homens.

Em *Histórias do Rabi* (1995), Buber relata pequenas histórias que deixam claro que o eclipse de Deus não significa sua ausência completa. A interpretação de Rabi Bunam acerca da frase bíblica “Vi todo o povo de Israel disperso pelos montes, como um povo que não tem pastor” (I Reis, 22:17) é emblemática sobre este assunto: “Disse ele: - Isso não significa que o pastor esteja ausente. O pastor sempre está presente. Só que às vezes ele se esconde e as ovelhas julgam que ele não está, porque não o vêem” (BUBER, 1995, p. 587).

Ou então a história em que um discípulo do Baal Shem Tov lhe questiona como é possível uma pessoa sabidamente próxima a Deus experimentar uma interrupção e um afastamento. O Baal Shem lhe explicou:

Quando um pai quer ensinar seu filho pequeno a andar, coloca-o primeiro à sua frente e estende as mãos de ambos os lados, para que ele não caia, e assim, entre as mãos paternas, caminha em direção ao pai. Mas, tão logo se aproxima dele, o pai se afasta um pouco e separa mais as mãos, e assim sucessivamente, para que a criança aprenda a andar (BUBER, 1995, p.109).

A questão sobre o eclipse de Deus nos coloca frente à questão do mal no judaísmo. A experiência religiosa israelita parte de duas compreensões convergentes de Deus (RIESGO, 1988, p. 119-156): Ele é o senhor da história e criador do mundo e do homem. Tudo que existe não se explica por si mesmo, tudo se remete ao criador. O fato de ter sido criado indica ao homem sua finitude, sua heteronomia radical. Acrescente-se a isso que o Deus bíblico usa a palavra para criar as coisas numa relação dialógica entre o criador e sua criatura. O próprio homem recebe a missão de dar nome aos animais, significando que o mundo não está totalmente acabado. Cabe ao homem, com seus projetos e desígnios, dar significação ao mundo. O papel do homem na história de Noé, o protetor dos animais, transforma toda a existência digna de valor aos olhos de Deus. Se toda existência era digna, como explicar a violência, caos, dor, morte que o homem experimenta ao longo da vida? Isto deixava uma sensação de que algo não funcionava bem.

A Bíblia faz alusão à questão do mal desde o relato do Gênesis sobre a queda do homem. A tese central desse relato é que a raiz do mal está no pecado cometido pelo homem, que arrasta consigo toda a criação. Ao não respeitar sua função de administrador, o homem é castigado por Deus. Ao tentar ser imortal no paraíso, o homem violenta o projeto divino e é dali expulso. Deus chega a arrepender-se da aventura da criação, porém, prefere iniciar uma obra reparadora por meio de alianças com Noé, Moisés, David...

Frente à questão do mal, é instigante que a confiança que o primitivo israelita aportava em Deus não implicava, em princípio, a sobrevivência do indivíduo após a morte. Sucederia a morte o Sheol – um lugar de esquecimento e tenebroso. O Sheol não indicava uma conotação de retribuição, pois ali se mesclavam bons e maus. Essa crença implicava que a justiça deveria dar-se neste mundo, o que era desmentido pelas experiências concretas da vida. Se não há outra vida, por que Deus permite a vitória do malvado e a derrota do justo?

Esse dilema revoltava o homem e fez com que Job questionasse Deus. Job, porém, não obtém respostas para suas acusações. Deus simplesmente faz com que ele perceba que suas intenções de dialogar com Ele de igual para igual eram descabidas. Deus se mostra inalcançável para a razão humana. Cabe ao crente o abandono gratuito e esperançado em Deus. Atitude completamente oposta à racionalidade oferecida pela lei do karma das religiões orientais. Essa atitude judaico-cristã não é fácil de ser defendida. Não seria ela uma atitude fanática? Ainda que o homem seja responsável por vários

problemas que ocorrem no mundo, não se pode responsabilizá-lo por todas as catástrofes. A parceria entre um Deus amoroso e sua criação é colocada em cheque.

A necessidade de salvação frente ao sofrimento parece ter orientado os israelitas para a idéia de vida e retribuição ultraterrenas. A primeira modificação foi a idéia de Sheol que implicava uma retribuição pós-mortal; a parte inferior se destinava aos maus e a parte superior aos bons. Posteriormente, a crença messiânica abraça a concepção de ressurreição dos mortos que, nas tradições apocalípticas, é a expressão da ânsia por justiça universal. Rompendo a dimensão temporal e espacial, essa concepção (cristã, judaica e muçulmana) faz com que o homem não morra sua morte para nada. Apesar de ter se afastado de Deus e ser condenado a viver sua finitude, o homem é acolhido naquela última e primeira realidade.

Se, em última instância, o homem é acolhido em Deus, fica a pergunta: existe o mal? Em *Histórias do Rabi*, Buber conta que certa vez um *hassid* indagou ao vidente de Lublin como entender a passagem da *Mishná*, que diz que o homem deve louvar e agradecer a Deus pelo mal. A essa passagem, a Guemará ainda acrescenta que devemos agradecer ao Criador com alegria e coração contente. Rabi Itzhak de Lublin, o vidente, respondeu com outra pergunta: “Será que, em verdade, existe o mal na terra?” (BUBER, 1995, p. 359).

### 3 O enigma do mal e as grandes teodicéias

O enigma do mal no mundo tem sido chamado por filósofos de mal ontológico ou metafísico. Eles identificam o ser infinito com o bem infinito e, logicamente, o ser finito com um bem limitado. O mal metafísico é inerente às criaturas finitas, um componente da criação. A plenitude perfeita, a perfeição, pertence apenas a Deus. Os resultados da ciência moderna também reforçam a teoria do mal metafísico: é razoável crer que existam colisões em um sistema físico composto por milhões de partículas em movimento. A dor e a morte possuem, então, um significado funcional.

Nesse mundo, o homem se sente um condenado a viver sua finitude, sua dor, sua morte com angústia e desespero. As tentativas de racionalização especulativa frente ao enigma do mal revelam os limites da razão quando enfrenta questões últimas. Tanto as teodicéias religiosas como a reflexão teológica não conseguiram explicar razoavelmente o enigma do mal. Segundo Riesgo (2002, p. 108), esse enigma nos obriga a reconhecer que nem tudo é racional e explicável em nossa realidade. Sobretudo, as teodicéias e as religiões nos fazem cair em conta de que a busca de Deus está motivada precisamente pela tomada de consciência dessa dimensão enigmática e misteriosa da realidade.

Não seria melhor apostar no niilismo, como fizeram Kafka, Sartre, Schopenhauer e outros? Eles acreditavam em um mundo injustificável que possuía como última possibilidade o absurdo. O crente, ao contrário, possui a esperança de que a resposta única será encontrada no fim do caminho. O crente tem como saída o abandono incondicional, com esperança em Deus.

A tradição kantiana, tentando se afastar de atitudes fanáticas, defende o poder da própria consciência contra toda obediência devida a uma suposta voz da divindade. Neste sentido, não se admite uma religião que atente contra a dignidade da vida humana. A consciência deve ser absoluta contra toda obediência devida a uma pretensa voz divina. Essa crítica kantiana encontrou um referendo massivo no mundo atual por meio da declaração dos direitos do homem. A rebelião da razão produziu frutos positivos para a própria religião, ao purificá-la e depurá-la. Como afirmou Estrada (1962, p. 41), a razão impugnou a religião como instrumento teocrático de poder e sistemas religiosos que se impõem à consciência pessoal.

A razão, por outro lado, tem seus limites para descobrir o mistério de Deus. São esses limites da razão que levam o crente à esperança e a entrega confiada. O Deus da experiência religiosa é mais que a idéia de Deus construída pela razão. O último é pensado, o primeiro, invocado. O Deus dos crentes se revela como mistério tremendo, fascinante e inescrutável. O fiel é movido pela esperança e entrega confiante, não por análises racionais.

Para que a religião não seja mera irracionalidade, é necessário uma hermenêutica crítica dos textos com intento de descobrir aquilo que é irreduzível na mensagem religiosa. A confiança religiosa deverá ser razoável, não cega. Riesgo (2002, p. 113) coloca a hipótese de Deus como meta-racional, e não irracional. Se ela fosse puramente irracional deixaria de ser humanamente aceitável. Se afirmar Deus não é demonstrável, pensá-lo é razoável. A religião vai muito além da justificação científica e filosófica. A hipótese de Deus é uma necessidade para que o projeto do homem supere o enigma do mal. Do contrário, devemos aceitar nossa última derrota.

Nesta perspectiva, as exigências da ética mundana são satisfeitas pela escatologia. As religiões fomentam a esperança, relativizam os acontecimentos e permitem manter aberta a história. Quando a imanência se abre à transcendência é possível encontrar sentido na vida em meio a acontecimentos que por si mesmo se contradizem (ESTRADA, 1962, p. 41). A promessa de um final feliz faz o crente assumir o risco de acreditar na irracionalidade aparente. A esperança na justiça divina faz com que o crente resista à idéia de aniquilação e à falta de sentido dos acontecimentos.

A certeza racional demonstrativa de Deus deve ser substituída por uma plausibilidade razoável. A imortalidade é uma necessidade que brota do mais profundo de nosso ser, apesar de não poder ser provada. O sentido da história ou é escatológico ou não é nada. A ressurreição enfrenta e vence o mal histórico reconciliando a humanidade consigo mesma. As teodicéias religiosas nos ensinam que existe uma salvação transcendente necessária e, sem ela, ter-se-ia a derrota humana. Sendo uma necessidade humana, a religião existirá, exista Deus ou não. A religião não se vincula apenas ao intelecto, ela envolve também emoções. Ela é uma força que, de um lado, causa espanto, de outro, tem o poder irresistível de atração.

A experiência mística das diferentes religiões tem muito em comum: o sentimento de unidade em todas as coisas, a sensação de ser tomado por uma força externa que leva o fiel à passividade, a sensação de intemporalidade, a transitoriedade do êxtase, uma nova visão de mundo que permanece com o místico após a experiência, um tipo de compreensão que é inexprimível. É a partir dessas experiências místicas que o contexto cultural vai ser interpretado pelas diferentes religiões.

Apesar das diferenças, Riesgo (2002, p. 99-102) aponta alguns invariantes humanos das grandes tradições religiosas, em relação ao enigma do mal e da morte, que podem se transformar em transculturais e possibilitar o diálogo: 1. o homem religioso toma a sério a causa do homem; 2. possui uma atitude que o predispõe a crer e esperar, buscando decifrar a realidade a partir de um significado, uma meta última; 3. é um inconformado com sua situação intra-mundana, por isso busca uma solução para o enigma do mal; 4. o desajuste do ser humano somente é inteligível a partir do absoluto; 5. tem consciência da contingência da vida humana, levando-o a um estado de incerteza, ou seja, a realidade mundana é uma realidade penúltima; 6. a experiência religiosa leva-o ao convencimento de que não está só ao encontrar um fundamento último: o absoluto.

A racionalidade técnica pretendeu decretar a morte de Deus no século 20 e as grandes religiões foram quase totalmente desprezadas. É chegada a hora de retomarmos o legado dessas grandes tradições e perceber o que elas nos ensinam sobre os problemas universais e como podem iluminar a nossa

reflexão. É necessário encontrar pontos de consenso nas diversas crenças que possibilitem o diálogo e a construção de uma ética planetária, sem que cada crença tenha que renunciar sua identidade, pois, “O mal – ou a animalidade – é a não comunicação, é ser absolutamente fechado em si a ponto de não aparecer para si mesmo” (LEVINÁS, 2001, p. 40). Sendo o homem um ser livre para projetar seu futuro, ele deve admitir sua fragilidade e aceitar que sua dignidade só se constrói na relação com os outros homens, em uma ação determinada contra o mal, tendo como princípio norteador a utopia das relações Eu-Tu buberianas.

Paradoxalmente, Buber aponta para o holocausto e descobre, na escuridão que essa tragédia representou, uma luz capaz de nos guiar pelo caminho dessa utopia.

#### **4 O holocausto: eclipse passageiro de Deus**

“Por que, ó eterno, te manténs afastado? Tu te ocultas no dia da aflição? Em sua arrogância, o malvado persegue o pobre neste mundo.” (Salmo 10)

O eclipse de Deus pode ser definido como um sentimento de angústia espiritual, de vacuidade, de falta de significação, que Buber acreditava caracterizar o homem ocidental no século 20. A origem desse sentimento talvez possa ser encontrada na pretensão humana de que o poder da razão, com todos os seus aparatos tecnológicos, poderia dominar a natureza. Nesse contexto, Deus parecia ao homem algo improvável e desnecessário. Vários pensadores chegaram a decretar sua morte.

A Segunda Guerra Mundial, e especificamente o holocausto, pareciam confirmar esta tese de um mundo sem um sentido, regido por homens e sem a presença divina. Um momento típico de eclipse de Deus. Martin Buber, sem se referir diretamente ao tema do genocídio nazista, provavelmente porque os fornos crematórios ainda ardiam na memória coletiva, aborda de forma original essa questão no livro *Eclipse de Deus* (1995). “Eclipse da luz do céu, eclipse de Deus – tal é, para dizer verdade, o caráter da hora histórica que o mundo atravessa” (BUBER, 1995, p. 48). Deus havia deixado as questões éticas nas mãos do homem, permitindo que este exercesse sua vontade moral. A liberdade moral concedida por Deus ao homem durante o período nazista gerou um dos mais tristes capítulos da história. A história humana é cheia de guerras e genocídios, porém, nenhum deles se assemelha ao holocausto. Essa diferença não é uma questão de quantidade de mortos. Na China de Mao ou na URSS de Stalin milhões de pessoas também foram assassinadas por perseguições políticas. Diversos outros eventos históricos podem ser considerados como genocídio e todos devem ser condenados. O mal representado pelo holocausto, no entanto, é distinto por sua própria natureza. “A intenção e o fato que implicava o assassinato de uma criança judia, a forma como se realizava, a finalidade que se perseguia, o transfundo da execução, são totalmente distintos de todos os demais assassinatos que se levaram a cabo ou se projetaram na história” (ROSENBERG, apud DÍAS, 1996, p. 130). A Segunda Guerra Mundial proporcionou uma experiência em que toda a virilidade e o heroísmo humano se mostram impossíveis, segundo Lissa:

Em vez de exaltar o seu heroísmo, projetando-o em direção ao ápice da soberania, a guerra colocou o sujeito humano diante do espelho da sua impotência e o obrigou a lançar o olhar sobre o fundo obscuro do seu ser e a tomar consciência de quanto seja extensa a área de passividade que nela se esconde. (...) Nos campos de aprisionamento o sujeito era submetido a uma pressão assustadora que, encarregando-o do fato nu da existência, despojava-o da sua subjetividade do sujeito, impedia-lhe de se repor, de

reagir, de ser alguém e, abandonando-o ao fluir das emoções, desintegrava completamente a sua liberdade (LISSA, 1987, p.131).

A experiência dessa guerra, que talvez possa ser condensada na palavra Auschwitz, exigiu um reposicionamento do pensar ocidental, pois uma nova procura de sentido se fez necessária. Mais do que o fracasso de dois mil anos de civilização cristã, Auschwitz significou a derrota de um pensamento racional que pretende dar um sentido à vida. Lissa afirma:

Auschwitz (...) não pode ser completamente penetrado e explicado. Ele abriu, de fato, no ser uma ferida que não se pode mais cicatrizar e que não pode, portanto, ser assumida pela linguagem que, como se sabe, é dotada de uma mágica virtude de sanar e que "ajusta tudo". (...) Por isso, o seu segredo deve ser confiado àquela única força expressiva capaz de recolher e guardar a sua profundidade insondável, isto é, ao silêncio de Deus que deve ser entendido, porém, como a única realidade teológica ainda capaz de acenar em direção à aventura ética que continua a acontecer entre o homem e Sumo Bem (...). (LISSA, 1987, p.139).

Parece ser em direção a essa aventura ética que Buber aponta, ao negar que o eclipse de Deus, ocorrido na Europa nazista, tenha significado a morte de Deus. Buber afirma que "Um eclipse do Sol é algo que tem lugar entre o Sol e nossos olhos, não no Sol mesmo" (BUBER, 1995, p.48). Foi exatamente naquele momento histórico, onde reinava o medo, que Buber enxergou a esperança em meio à tribulação. É nos momentos de eclipse de Deus, quando se pensa que Ele não mais existe e que fomos relegados ao abandono, que "se faz possível a grande volta, a grande conversão que Deus espera de nós, para que a redenção, que Ele nos reserva, possa chegar a ser nossa redenção" (BUBER, 1993, p.154).

### **Conclusão – o que Deus quer de nós?**

Nossa finitude impede uma compreensão mais ampla daquilo que nos ocorre. A escuridão, que às vezes acomete nossas vidas, nos deixa cegos e trêmulos. Chega a parecer absurdo o intento de pedir ajuda a Deus, pois, se é que Ele exista, Ele parece não se preocupar conosco. Uma das histórias do Rabi Israel de Rijn é bastante elucidativa da incapacidade de se entender Deus, um ser infinito. Ei-la: um homem aflito devido a uma moléstia que lhe causava intensas dores queixou-se ao Rabi Israel que seu sofrimento interferia em seus estudos e orações. Ao que o Rabi de Rijn replicou: De onde sabes, meu amigo, o que apraz mais a Deus, o teu estudo ou a tua dor?" (BUBER, *Histórias do Rabi*, 1995, p. 375). Que pergunta terrível: o que apraz a Deus? É então na percepção da nossa brutal finitude que nos desesperamos. Nesses instantes, Buber acredita que pode ocorrer "a grande volta que Deus espera de nós" (BUBER, 1993, p.154). Isto é possível porque "amanhã mesmo pode desaparecer aquilo que se há interposto" (BUBER, *Eclipse de Deus*, 1995, p. 93-94) entre o criador e a criatura.

O homem reduzido a sua solidão não é capaz de fazer-se inteiramente homem. É na volta da relação dialógica com Deus, que supostamente havia morrido, que a vida humana transcende sua condicionalidade e encontra um sentido absoluto. Nessa convivência é que se encontra o ilimitado e o incondicionado. O homem percebe, então, que mesmo em meio ao eclipse da luz divina, Deus segue conosco, pois "Deus existe antes das trevas e por cima delas" (BUBER, 1993, p. 65). Se conhecemos as trevas quando atravessamos a porta do medo, podemos conhecer a luz quando regressamos pela mesma porta graças ao amor de Deus.

Ou como conta Buber em *Histórias do Rabi*: Rabi Rafael de Bershad queixa-se a seu mestre Rabi Pinkhas de como é difícil manter intacta a fé em Deus quando Ele nos esconde sua face e as coisas começam a ir mal. “O que se deve fazer para fortalecer a fé?”, ele pergunta ao mestre. “Quando sabemos – respondeu o Rabi – que se trata de um esconder-se, isso já não é mais esconder-se” (BUBER, 1995, p.165).

Buber destaca as relações Eu-Tu como antídoto ao vácuo e falta de significado gerados pela suposta morte de Deus durante o holocausto. Essa relação na sua totalidade se realiza no homem, na relação imediata com o outro homem, que nunca é transformado em objeto. Na reciprocidade da relação Eu-Tu, o Tu eterno se revela. Quem é, como se manifesta ou qual o nome do Tu eterno nas diferentes culturas pouco importa. O importante é que Ele é a fonte de todos os encontros e condição para existência do ser humano.

Buber percebe que na relação face a face entre os homens, no diálogo direto, o homem, o mundo e Deus vivem em comunhão. Esses três pólos são indivisíveis, sendo que desse encontro gratuito podem-se elevar as centelhas divinas. Buber não enxerga nessa comunhão um aniquilamento da realidade, ao contrário, as ações humanas, realizadas com concentração e alegria no aqui e agora, em relação com a realidade, elevarão a centelhas divinas. A ação humana na vida real, dotada de eticidade, fará Deus reaparecer.

O que esperamos nós quando desesperados e, mesmo assim, procuramos alguém? Esperamos certamente uma presença, por meio da qual nos é dito que ele, o sentido, ainda existe. Renunciei, desde então, àquele fenômeno “religioso” que não passa de uma exceção, de um realce, de um destaque, de um êxtase; ou ele renunciou a mim. Eu nada mais possuo a não ser o cotidiano do qual nunca sou afastado. O mistério não se revela mais; desapareceu ou então instalou sua moradia aqui, onde tudo se passa da forma como se passa. Não conheço mais outra plenitude a não ser a plenitude da exigência e da responsabilidade de cada hora mortal (BUBER, 1982, 47).

Quando Deus chama Adão no paraíso, logo após este ter comido da árvore proibida, Sua pergunta é no mínimo intrigante: “Onde estás?” (3:9). Não saberia o Eterno Deus onde o homem havia se escondido? Uma possível interpretação desse versículo é que Deus, na verdade, estava exigindo de Adão que assumisse sua escolha e se tornasse responsável por sua própria existência. A pergunta de Deus poderia ser assim colocada: “Após a sua escolha, onde você está nesse caminho que deve percorrer ao longo de sua vida?”. Deus exigia de Adão que ele sáísse de seu esconderijo e fizesse uma volta a si mesmo. Ele queria forçar o homem a um auto-exame, fazendo seu eu vir à tona.

Deus concede ao homem o livre-arbítrio, cabe a cada um escolher seu caminho. Feita a escolha pelo homem, cada caminho se torna particular e Deus não diz como cada um de nós deve percorrê-lo. Cada homem, ao nascer, recebe a dádiva de escolher um caminho único e que não se repete, que gere uma unidade na pessoa. Esse caminhar pode ser interrompido muitas vezes e por motivos variados. É quando nossos passos se tornam titubeantes que podemos ouvir a voz de Deus emergir do fundo de nossas almas a nos perguntar, “Onde estás?”. Nesses momentos só nos resta recolher a alma fragmentada e redirecioná-la ao absoluto. Nesse redirecionamento da alma a Deus, a unidade se reconstitui.

O grande problema dos relacionamentos é a unidade da própria pessoa. Partir de si mesmo não significa uma atitude egocêntrica, ao contrário, a meta de cada alma no processo de conhecer a si mesmo é só um caminho para transformação da criação em uma ação dirigida ao absoluto. As almas humanas estariam, na visão buberiana, a serviço da transformação da criação em reino de Deus. Não

existe uma meta interior e individual para as almas, como se tivessem um fim em si mesmas. Essas almas devem voltar-se para fora, respeitando sempre o mistério da alma do outro, evitando utilizá-las para os próprios fins. É nos nossos relacionamentos concretos cotidianos, vividos autenticamente, que a possibilidade de orientação ao infinito pela ação pode se concretizar, permitindo que pessoas, coisas e nós próprios tenhamos uma existência mais autêntica.

O significado secreto que cada coisa possui, sua essência espiritual, precisa de nossas ações para atingir a forma perfeita e se realizar. Assim, a humanidade recebe a oportunidade de contribuir para construção do reino de Deus, saindo de sua inautenticidade e redimindo-se. Ao reconhecer sua inautenticidade e aceitar a dor daí resultante, o homem desperta sua responsabilidade de colocar em prática um projeto pessoal que conduza a humanidade para uma existência autêntica vinculada ao Tu Eterno. Essa experiência, mais do que mística e espiritual, aproxima o homem do mundo e exige um compromisso com a própria existência e com os demais entes. Ou seja, o encontro com o Tu Eterno se expressa em sua totalidade na relação entre os homens.

Deus deseja que seu brilho penetre no mundo, mas, para isso, são necessários homens dispostos a acolher sua luz e sua força. Deus nunca se retira do mundo, “é o homem que se fecha para Deus, no mínimo piscando os olhos e interrompendo assim, pelo negro das reticências, a luz contínua de seu olhar vigilante” (LEVINÁS, 2001, p. 110). É justamente quando o homem fecha seus olhos a Deus que o diabólico penetra em sua vida. O que quer Deus de nós? Ele quer que nos religuemos a Ele na esfera concreta de nossa ação no mundo, por meio do desenvolvimento de nossas potencialidades. É através de nossas ações no processo histórico que o indivíduo pode contribuir para a redenção. Assim, o homem que pode ser chamado de homem é aquele que traz a si mesmo como oferenda ao Senhor neste mundo. Carlos Dias (2004, p. 62) afirma, com toda razão, que Martin Buber se situa ao lado de um certo pensamento utópico que mira os céus com os pés assentados na terra, uma utopia que vive o processo de humanização desde a encarnação, sem reduzir a carne ao mundo, nem compactuar com o satânico.

-----

**\*Renato Somberg Pfeffer** é Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais e Doutor em Filosofia pela Universidade Complutense de Madri. Atualmente é professor na Universidade Fumec, de Belo Horizonte.

## Referências

- BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BUBER, Martin. *Eclipse de Dios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- BUBER, Martin. *Encontro: fragmentos autobiográficos*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. 2ª ed. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.
- BUBER, Martin. *Gog y Magog*. Bilbao: Ed. Ega, 1993.
- BUBER, Martin. *Histórias do Rabi*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- BUBER, Martin. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- DÍAZ, C. *El humanismo hebreo de Martin Buber*. Salamanca: Ed. Mounier, 2004.
- ESTRADA, J. A. *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*. Madrid: Tecnos, 1962.
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M. *El enigma de la condición humana: un diálogo entre la razón y la fe*. La ciudad de Dios: Real Monasterio del Escorial, 2002.
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M. *La muerte y las teodiceas: una reflexión socio-antropológica*. Estudio Agustiniano, 23 (1988), p. 119-156.

- GUINSBURG, Jacó. *O judeu e a modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- LISSA, G. Critica dell'ontologia della guerra e fondazione metafisica della pace. In: LEVINAS, E. *Giornale critico della filosofia italiana*, v. 66. n. 1, p. 119-174, gen./apr. 1987.
- LEVINÁS, E. *Do sagrado ao santo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- RÖHR, F. O caminho do homem segundo a doutrina hassídica, por Martin Buber – uma contribuição à educação espiritual. In: 24<sup>a</sup> *Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação*. Caxambu, Anais, 2001.
- ROSENBERG, S. *El bien y el mal en el pensamiento judío*. Barcelona: Ed. Riopiedras, 1996, apud DÍAZ, C. *El humanismo hebreo de Martin Buber*. Salamanca: Ed. Mounier, 2004.