

O Hassidismo na visão de Martin Buber

The Hasidism of Martin Buber's vision

Renato Somberg Pfeffer*

Gabriella Grossi Daher *

Resumo: Em *Histórias do Rabi*, 1949, Martin Buber assume que as histórias ali contadas não são fidedignas, mas lendas criadas por pessoas entusiasmadas que acreditaram ter percebido certos fatos. É justamente por essa razão que Buber as chama de realidade: “a realidade de almas ferventes, uma realidade engendrada em total inocência, sem lugar para invenção ou para o capricho”.

Palavras-chave: Lenda. Judaísmo. Martin Buber.

Abstract: In *Histórias do Rabi*, 1949, Martin Buber assumes that the stories are counted there are legends created by enthusiastic people who believed have realized certain facts. That is precisely why Buber calls of reality: "the reality of ardent souls, a reality produced in total innocence, with no place for invention or to the whim".

Keywords: Legend. Judaism. Martin Buber.

1 Martin Buber e a força do mito

Martin Buber se diz enfeitado pela literatura hassídica. Foi essa magia que o levou a renarrar as histórias das “maravilhas” ocorridas neste movimento e contadas de geração em geração pela tradição popular. Seu primeiro livro sobre o assunto foi *A lenda do Baal Shem* (1907). Ali, ele dá asas à imaginação e reconta as histórias do carismático fundador do hassidismo, o último movimento místico religioso do judaísmo que antecedeu a Ilustração judaica, a Hascalá. Nesse livro, além das reflexões iniciais do escritor sobre o pietismo judaico e sobre a manifestação desse movimento na consciência coletiva judaica, Buber deixa antever o fundamento de seu pensamento posterior: a relação dialógica do Eu com o Tu, do homem com Deus.

Longe de ser um livro filosófico, *A lenda do Baal Shem* é, em essência, literatura, eivado de metáforas e sugestões. A ênfase na liberdade para recontar as histórias hassídicas foi, posteriormente, repudiada pelo próprio Buber. Logo após a publicação do livro original, o filósofo se impôs o compromisso de reproduzir as histórias tal qual a tradição popular as narrava, não importando quão pouco lapidado ou grosseiro fosse a forma como foram transmitidas. O resultado desse esforço só vai ser sentido quatro décadas mais tarde.

Em *Histórias do Rabi* (1995), publicado originalmente em 1949, Buber assume que as histórias ali contadas não são fidedignas. Na verdade, são lendas criadas por pessoas entusiasmadas que acreditaram ter percebido certos fatos. É certo que muitos dos acontecimentos relatados não ocorreram e nem poderiam ter ocorrido, porém, o fervor daquelas almas entusiasmadas acreditava no acontecido. É justamente por essa razão que Martin Buber as chama de realidade: “a realidade de almas ferventes, uma realidade engendrada em total inocência, sem lugar para invenção ou para o capricho” (1995, p. 19).

O livro relata a relação de homens entusiasmadores e entusiasmados, os *tzadikim* e seus *hassidim*, respectivamente. Os primeiros são líderes das congregações hassídicas, chamados de justos porque deram prova de sua justeza. Os *hassidim*, ou devotos, ou ainda, “fiéis à aliança”, contam as histórias de seus mestres tal qual as perceberam. As narrativas de Buber não têm a intenção de recriar vida real

dos *hassidim* ou a atmosfera na qual estas histórias ocorreram, ao contrário, sua narrativa situa-se no solo do mito judaico.

As religiões positivas, afirma Buber, baseiam-se na simplificação e na domaçaõ da força selvática das experiências do sagrado que invadem o mundo. Enquanto a religião positiva sujeita o sagrado, o mito, por outro lado, é a expressão da plenitude de sua existência. Quando a religião não consegue absorver o mito, ela o combate. Nesse combate, a religião fica com a vitória aparente, o mito com a vitória real. Na mesma linha de Martin Buber, Roger Bastide (1975) defende a idéia de que o homem é uma máquina de fazer deuses. Quando as instituições religiosas encarceram os deuses em costumes e ritos, o homem sente a necessidade de recriar o “sagrado quente”. Bastide chama isto de sagrado selvagem ao estudar as explosões de fervor religioso no Candomblé baiano. Este “sagrado quente” não é durável, acontece em momentos de efervescência social, quando a chama religiosa interrompe as atividades profanas. Quando sobrevém a queda dessa experiência do sagrado é que se torna possível sua institucionalização, assegurando sua lembrança.

O perigo da apropriação do sagrado por uma Igreja é a criação de liturgias burocratizadas que aprisionam o ardor religioso, impedindo sua volta. O sagrado selvagem se torna, então, sagrado dominado. Mas, quando o sagrado é dominado, uma força misteriosa exige reformas: “Os movimentos de reforma, as heresias, os messianismos e os milenarismos são expressões sociais do desejo de volta a um passado vibrante e efervescente de ‘deuses sonhados’” (MENDONÇA, 2004: 32). Ou seja, o sagrado segue um movimento dialético de liberação e aprisionamento. Deus, ao se sentir aprisionado, irrompe em novas manifestações.

O povo de Israel, ao longo de sua história, produziu mitos em profusão. A religião instituída, dominada pelos sacerdotes, sempre se sentiu ameaçada por essa corrente. No entanto, é justamente dos mitos que a religião judaica tem recebido sua vida interior. Os profetas tentaram impedir a multiplicidade de impulsos do povo através de suas visões, mas o povo os transformou, sem que eles soubessem, em poetas do mito. Em outro contexto, os mestres do Talmude erigiram uma codificação monumental das leis religiosas (*Halachá*), mas, no meio deles, surgiram os fundadores e guardiões do mito no período medieval: a *Kabalah* e a *Agadá*, o ensinamento secreto e as sagas populares, respectivamente.

O prolongamento do exílio dos judeus após a destruição do segundo templo fortaleceu a posição dos defensores da lei, forçando o mito a se refugiar no interior da *Kabalah* e da saga popular. A *Kabalah* se via como superior a lei, porém, era domínio de poucos. A saga, por outro lado, preenchia a vida do povo, no entanto, via a si mesma como uma coisa sem importância, como se fosse apenas uma ilustração da lei.

2 Nasce o hassidismo

No século 18, em pequenas cidades da Polônia e da Ucrânia, *Kabalah* e saga confluíram em uma única corrente. O povo se apoderou da mística e, ao mesmo tempo, assimilou o poder narrativo da saga. O mito se purificou e se elevou: nascia o hassidismo. Os ensinamentos hassídicos foram transmitidos através de lendas. Ao contrário dos mitos puros, onde Deus cria um herói, as lendas hassídicas convocam o homem santo a cumprir sua vocação. “A lenda é o mito do Eu-Tu, do convocador e do convocado, do finito que penetra o infinito e do infinito que tem necessidade do finito” (BUBER, 2003, p. 16)

O hassidismo é um movimento religioso que orienta seus seguidores para uma vida de fervor, de alegria entusiástica. Na verdade, todas as grandes religiões engendram uma vida de entusiasmo que tem sua origem no relacionamento com um ser supremo. Para maioria das concepções religiosas, este mundo é a antecâmara de outro mundo, um mundo perfeito. É justamente essa perspectiva de um

mundo vindouro que suscita o entusiasmo que as experiências que o homem tem no mundo presente não são capazes de produzir. O judaísmo não descarta as promessas de uma vida eterna, porém, ele cria um lugar terreno para realização da perfeição. O hassidismo talvez seja a manifestação mais concreta de sucesso dessa perspectiva na história judaica.

Tendo como referência e fortalecendo a promessa messiânica, estimulando o cumprimento de todas as *mitzvot* da Torah (mandamentos bíblicos), o hassidismo arrastou consigo intelectuais e “homens simples”, conclamando seus adeptos a uma vida de alegria, aceitando o mundo como ele se apresentava ao judeu. Até mesmo os pecados e as tentações eram considerados caminhos para chegar a Deus. Ao transformar as ações profanas em meios para alcançar a santificação, os *hassidim* eliminavam a distância entre o sagrado e o profano. A vida material, com todas as coisas e seres que ali se manifestavam, era tida como irradiações divinas. Os *hassidim* acreditavam poder se aproximar dessas centelhas divinas e, mais importante que isso, reatá-las à sua raiz suprema. “Se dirigires a força integral de tua paixão ao destino universal de Deus, se fizeres aquilo que tens a fazer, seja o que for, simultaneamente com toda a tua força e com essa intenção sagrada, a *kavaná*, reúne Deus e a Shechiná,¹ eternidade e tempo” (BUBER, 1995, p. 22).

O que é necessário para conseguir esta elevação? Nada além de uma alma humana unida em si e dirigida a Deus. Essa alma deve se relacionar com o mundo material, um mundo que está eivado da irradiação divina. Os desalentos que o mundo impinge à alma têm um sentido divino que nem sempre podem ser desvelados, por isso todas as aflições têm que ser vividas com fervorosa alegria. Essa alegria não é o fim em si do indivíduo, na verdade, o indivíduo deve se esforçar para alegrar a Deus e, quando Deus se alegra, é atribuída ao indivíduo a felicidade.

O hassidismo falava, principalmente, ao homem simples. Era ele quem deveria refundir os maus instintos em bons, cumprir os mandamentos e se ligar a Deus. Mas como este homem poderia conseguir manter sua alma unificada e dirigida ao divino em um mundo tão cheio de perigos, aflições e ilusões? Era necessário que houvesse alguém que amparasse o corpo e a alma do crente. Este alguém era o *tzadik*. O *tzadik* liga o corporal e o espiritual, ele cura em ambas as esferas, pois é capaz de influir nelas. O *tzadik* fortalece o *hassid* permitindo a ele resistir ao destino. Ele é como um pai que conduz o pequeno filho pela mão até que a criança saiba se aventurar sozinha. Seu papel é o de facilitar a seus *hassidim* a relação imediata com Deus, nunca substituí-la, pois, cada alma particular deve vencer sua luta e realizar seu papel no mundo. Como afirmou Buber, “só até o limiar do imo pode o homem representar o homem” (BUBER, 1995, p. 23).

O Baal Shem Tov, fundador do movimento hassídico, ao explicar a aparente repetição supérflua da palavra Deus na prece “o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó”, levantou a seguinte questão: não seria mais simples dizer: o Deus de Abraão, Isaac e Jacó? Ele mesmo respondeu: Isaac e Jacó não se apoiaram nos estudos e serviços de Abrão, eles mesmos buscaram a unidade do criador e o seu serviço (BUBER, 1995, p. 95).

A influência do *tzadik* sobre o *hassid*, mesmo limitada como delineado acima, cria uma profunda influência do primeiro sobre o segundo. Essa influência se manifesta na fé, no espírito e na vida do *hassid*, purificando-o e levando seus sentidos à perfeição. Essa relação não se dá pela orientação consciente e sim pela proximidade corporal: é a existência física do *tzadik* no cotidiano, não necessariamente em tempos extraordinários, que exercem influência sobre o *hassid*.

Para cumprir sua missão de elevar as massas à perfeição, o *tzadik* tem que se colocar no nível do povo, ou como diz o Baal Shem Tov: “quando alguém está preso no atoleiro, e seu companheiro quer tirá-lo, este tem de sujar-se um pouco” (BUBER, 1995, p. 24). O *tzadik* e o povo defendem e necessitam um do outro, sua relação é de reciprocidade, assim como corpo e alma. Essa reciprocidade é a base vital do

hassidismo: o mestre direciona os discípulos e estes ajudam e fortalecem o mestre; o mestre inflama o discípulo, o discípulo ilumina o mestre; as perguntas do *hassid* evocam a resposta no espírito do mestre, resposta que não teria nascido sem a pergunta.

Uma história elucidativa dessa reciprocidade é contada pelos seguidores do Baal Shem Tov: uma noite, no Yom Kipur,² o mestre não podia sair de casa e dizer a bênção da lua nova, pois esta estava encoberta pelas nuvens.³ De alguma forma ele sabia que aquela prece poderia afastar um destino trágico que pressentia para aquele ano que se iniciava. Em vão, concentrava todas as suas forças na luz do astro para ajudá-lo a se livrar daquilo que o escondia. Acabou perdendo a esperança. Enquanto isso, os *hassidim* que não sabiam da tristeza de seu mestre dançavam comemorando os préstimos sacerdotais que o *tzadik* havia lhes concedido naquele dia especial, garantindo a paz para todo o ano. Em sua empolgação, entraram no quarto do mestre e o arrastaram para a roda. Logo, o rosto sombrio do mestre se anuviou e o entusiasmo tomou conta de seu ser. Naquele exato momento, um grito ecoou de fora da casa. A lua pendia no céu sem nenhuma mácula (BUBER, 1995, p. 100).

Hassidim e *tzadikim* cantam e dançam juntos, confortam-se e são solidários uns com os outros. Essa relação, no entanto, muitas vezes caminhou para uma distorção grosseira. Muitos *hassidim* viam seu *tzadik* como um mágico íntimo do céu que tudo resolve. Essa forma grosseira de veneração misturava superstição e fraudes. Martin Buber deixa de lado essas anomalias para se concentrar no verdadeiro hassidismo: aquele que representa uma religiosidade viva e fecunda, a “última grande florescência da vontade judaica de servir a Deus no mundo e de lhe santificar o dia comum” (BUBER, 1995, p. 27).

3 O fundador do hassidismo: o Baal Shem Tov

O homem que encabeçou o movimento hassídico não pode ser considerado, estritamente, um homem de espírito. Sua força vem da união entre poderes espirituais e telúricos. Luz do céu e fogo da terra se manifestam em seu ser, sempre com a predominância do primeiro. Ele transforma o fogo em luz, eleva as pessoas ao éter. Seu nome era Israel ben Eliezer de Mesbitsch e viveu aproximadamente entre 1700 e 1760. Era conhecido como Baal Shem Tov.⁴

Assim como os demais Baal Shem, Israel era dotado de uma acurada intuição que abria caminho para influenciar, fortalecer e consolar as almas de seus próximos. Israel, no entanto, vai além de seus congêneres, o que lhe garante o acréscimo do Tov (bom) ao título de Baal Shem. Essa mudança de nome possui uma significação inequívoca na tradição lendária. Ele deixa de ser um mero milagreiro para transformar-se no “possuidor do bom nome”, alguém que conta com a confiança dos seus semelhantes, simplesmente por ser o que é. Ou seja, aquilo que era uma concepção mágica se transforma em uma concepção religiosa. O mágico se transforma no homem que vive para e com o seu próximo a partir de sua relação com o divino.

Sobre o Baal Shem Tov pesava a acusação de distribuir entre o povo amuletos com a inscrição dos nomes secretos de Deus. Uma vez, quando questionado sobre o assunto, abriu os amuletos mostrando que, na tira de papel, constava apenas seu nome e o de sua mãe, Israel filho de Sara. Com isso queria dizer que o amuleto não possuía poderes mágicos, ele apenas simbolizava a relação de confiança entre o auxiliador e o auxiliado, um vínculo fundado na confiança mútua. O Baal Shem Tov auxilia os que nele confiam; é capaz de auxiliá-los porque nele confiam. A alma do *hassid* é elevada pela confiança em seu *tzadik* e, da mesma forma, o *tzadik* precisa do *hassid* para chegar a níveis cada vez mais elevados.

Certa vez o Baal Shem estava rezando na casa de orações sem dar atenção a seus discípulos. Após algumas horas, esses se cansaram e resolveram cuidar de seus afazeres cotidianos deixando o mestre ali. Quando voltaram mais tarde, o mestre os olhou com tristeza e contou uma parábola: certa vez os

habitantes de um país viram uma ave com as cores mais maravilhosas que um ser humano podia imaginar. O pássaro construiu seu ninho na árvore mais alta do reino. O rei daquele país, ao saber da ave, ordenou a alguns homens que fizessem uma escada, apoiando uns os pés nos ombros dos outros, até que alcançassem o ninho. Como a construção da escada viva demorasse alguns dias, os debaixo se cansaram de esperar e resolveram abandonar o projeto. Tudo, então, veio abaixo. A breve história fez os *hassidim* perceberem que, devido à sua impaciência, impediram o mestre de alcançar a *Shechiná* (BUBER, 1995, p. 100-101).

Homens simples e intelectuais se submetiam a ele espontaneamente. O maior de seus seguidores foi o *maguid* (pregador itinerante) Dov Ber de Mesritsch. Intelectual altamente conceituado, o Rabi Dov Ber, considerado o verdadeiro fundador da escola de peregrinação hassídica, procurou Israel em busca de cura física. Dov Ber teve seus problemas físicos apenas minorados pelo Baal Shem Tov, por outro lado, sua alma foi inteiramente curada por um fenômeno definitivo: ele havia encontrado alguém que unia em um único ser fogo e luz, espírito e natureza.

Como o Baal Shem Tov atraía seus discípulos? Ele não se revelava diretamente. Ele contava-lhes histórias aparentemente simples e com pouca espiritualidade. Estas parábolas cativavam os ouvintes e, em um determinado momento, eles compreendiam que as narrativas eram respostas às suas necessidades mais íntimas. Conta-se que todas as noites, após as preces, O Baal Shem ia para seu quarto e chamava as almas aflitas que buscavam conselho. Ali, contava-lhes histórias. Uma noite, após a audiência, ouviu-se uma disputa acalorada entre os discípulos: cada um afirmava que, apesar de terem entrado juntos, o mestre havia dirigido suas palavras exclusivamente a ele. Após algum tempo, perceberam o que havia acontecido e se calaram (BUBER, 1995, p. 101).

Outra parábola, que expressa a capacidade do mestre de se relacionar e ensinar a cada um de seus alunos, se deu quando seus *hassidim* afirmaram sua incapacidade de entender a passagem bíblica que dizia que Gabriel ensinou a José setenta línguas. Como um único homem seria capaz de aprender setenta línguas em uma única noite? O Baal Shem Tov começou, então, a discorrer sobre um tema que nada tinha haver com o assunto, deixando seus discípulos atônitos. De repente, um *hassid* gritou: grego!!! Logo depois outro disse: tártaro!!! E assim, sucessivamente, língua após língua. Pela fala do mestre, que tratava de coisas alheias ao assunto, cada *hassid* aprendeu a reconhecer a fonte e a essência de cada uma das línguas. “E quem te ensina a reconhecer a fonte e essência de uma língua, ensinou-te a língua” (BUBER, 1995, p. 105).

4 A vida dos hassidim

Um dos elementos fundamentais da *hassidut* é a *hitlahavut*, o ardor do êxtase. Não basta ao homem seguir os mandamentos, é necessário conhecer o êxtase e o abraçamento. Quem não conhece o êxtase neste mundo, não o sentirá no paraíso. Durante este arrebatamento íntimo, que pode ocorrer em qualquer hora ou lugar, cada coisa e ato são santificados, ou seja, conectados à sua raiz superior. A repetição que tira a expressividade da vida humana é impotente frente ao assombro que atinge o fiel a partir de acontecimentos habituais. O habitual se transforma durante o êxtase em eternamente novo.

A *hitlahavut* é uma ascensão para o infinito. Degrau a degrau o fiel tateia um caminho sem fronteiras para Deus. Os *hassidim* viam o “mundo vindouro” durante seus arroubos, desvencilhavam-se de tudo o que é terreno, destruíam o mau impulso, livravam-se do sofrimento. “Acima da natureza e acima do tempo e acima do pensamento – assim é denominado quem está no fervor do êxtase” (BUBER, 2003, p. 25). Como se o tempo encolhesse, passado e futuro se aproximam do presente, transformando o momento vivido em eterno.

Muitas vezes, a *hitlahavut* se externa por meio de uma ação, como a dança ou o canto. Na dança o corpo serve à alma exaltada, no canto a alma se apodera da voz que não sabe o que faz. Nestes momentos, o homem que canta ou dança vive uma vida verdadeira, fora do tempo e do espaço, enxerga em todas as coisas do mundo a força do Criador.

A *hitlahavut* brota da *avodá*, do serviço divino, a segunda grande característica da vida hassídica. A *avodá*, ao contrário do êxtase, ocorre no tempo e espaço. Para que ela ocorra é necessário que o homem dê um basta à multiplicidade dentro de si e se unifique. Quando isso ocorre, ele aproxima-se da unidade de Deus e serve ao Senhor. Um *tzadik* é capaz de se alimentar, dormir, rezar e ensinar como se todas essas atividades fossem uma só coisa, assim ele é capaz de elevar a alma à sua raiz. “Todo agir unido em uma única ação e a vida infinita contida em cada ato: isto é a *avodá*” (BUBER, 2003, p. 30).

Deus deseja que cada um o sirva à sua maneira. Há dois tipos de serviço a Deus: o primeiro, por meio de preces e estudos, deve ser consumado em silêncio e individualmente. Isso para evitar a glória e o orgulho. O segundo tipo de amor se dá ao longo do tempo quando a pessoa está misturada com as outras criaturas. Quando a pessoa fala e houve, ela deve manter seu pensamento fiel a Deus. Buber considera este segundo amor superior ao primeiro.

O terceiro traço distintivo do movimento hassídico é a *kavaná*. O mistério da *kavaná* é representado por uma alma dirigida para uma finalidade de redenção. Mas, afinal, que redenção é esta? É o retorno da *Shechiná* para casa. Cada alma individual deve contribuir para que as cascas (*klipot*) que escondem a *Shechiná* possam ser retiradas, colaborando, assim, para purificação e unificação do mundo. Os *hassidim* acreditam que esse será o sinal da vinda do Messias e da libertação de todos os seres humanos.

Esse é o caminho da redenção: as almas errantes e dispersas devem retornar a casa purificadas. Todos nós somos abrigos de almas errantes que aspiram à perfeição. Não purificar-se significa ficar aprisionado ao mundo da confusão e habitar, em encarnações posteriores, em plantas, pedras ou animais. Este castigo expressa a impossibilidade de manifestação das potencialidades da alma e, neste estágio, cabe a alma somente esperar a redenção.

O sentido da *kavaná* é dar aos homens a possibilidade de erguer os caídos e libertar os aprisionados, ou seja, atuar na libertação do mundo. Cada indivíduo deve atuar no seu domínio, dentro da esfera de sua existência. Os lugares onde estamos e os acontecimentos cotidianos de nossas vidas, mesmo os aparentemente insignificantes, estão carregados de centelhas não recolhidas que esperam por nossas ações para serem libertadas.

Os *tzadikim*, especialmente quando estavam em prece, tinham o poder de receber os errantes da eternidade que buscavam ajuda e socorrê-los. Por impulso próprio, estes *tzadikim* também podiam ouvir os mudos entre os banidos e elevá-los. Não é apenas o *tzadik*, no entanto, que tem esse poder. Até mesmo a mais ínfima das criaturas pode elevar de sua prisão as centelhas. Não são necessários poderes especiais, fórmulas secretas de exorcismo ou milagres para operar a libertação da *Shechiná* e permitir que ela saia de seu ocultamento. São as ações humanas realizadas com dedicação, realizadas em santidade, que operam esta elevação. Se os atos de comer, dançar ou dormir são feitos em santidade, qualquer homem pode elevar as centelhas caídas e contribuir para redenção do mundo.

Além dos elementos externos a nós que podemos redimir, na alma da própria pessoa existem centelhas que devem ser libertadas. São os pensamentos estranhos que nos assaltam e devemos restituir à sua fonte pura. Buber (2003, p. 41) chama estas ações de *kavaná* do receber, ela é a interiorização do que está fora em santidade. Paralelamente à *kavaná* do receber existe a *kavaná* do dar. Essa une os mundos através da criação e da palavra. Aqui ocorre a exteriorização do que está dentro

em santidade. As palavras devem ser pronunciadas como se os céus nelas se abrissem. Os homens unem suas almas às palavras, em uma união genuína com Deus. Assim como a avodá leva a *hitlahavut*, a kavaná também gera a *hitlahavut*.

Por fim, a última particularidade da vida hassídica é a *schiflut*,⁵ a humildade. Sua compreensão passa pela idéia de que cada indivíduo é tratado pelo hassidismo como um ser singular. Em nossas qualidades somos únicos no mundo. Ninguém é igual a nenhum outro indivíduo que existiu, pois, se isso ocorresse, sua existência seria desnecessária. Cada pessoa deve aprender sua qualidade especial e aperfeiçoá-la. Só tornando-se inteiro e único pode o homem reentrar no seio de Deus.

A busca da unicidade ocorre na vida do indivíduo com os outros, cada qual buscando seu caminho individual. É justamente a singularidade humana que permite que ele dê e receba do outro. Por mais perfeito que seja e apesar de ser capaz de redimir mundos caídos, o indivíduo é apenas uma parte. Esse é o mistério da humildade: sentir o outro como a si mesmo e a si mesmo como o outro. Quando dois homens se encontram, a luz de cada um deve irradiar uma luz única e de maior intensidade.

O homem que se considera melhor que o outro comete o pecado da soberba. Não há como medir-se por contraste aos outros e manter-se humilde, pois, quem está cheio de si não deixa espaço para Deus. Quando um homem vê a si mesmo acima dos outros, ele se limita e Deus, ilimitado, não pode verter sobre ele sua santidade. Como alguém que despeja de um grande recipiente para um cálice. O recipiente verte de sua plenitude, mas o cálice estabelece o limite de sua doação (BUBER, 2003, p. 46).

O humilde, ao contrário, tem força atrativa. Ele repousa em si mesmo como o nada, ele não se impõe limite, permitindo a Deus verter sua glória dentro dele. O humilde sabe que cada pessoa tem seu valor, cada homem esconde em si um tesouro que não existe em nenhum outro. Só a pessoa humilde pode ver o lado bom das pessoas sem proferir julgamentos e amar verdadeiramente o próximo.

Em síntese, o amor ao ser vivo é o amor a Deus e é superior a toda forma de serviço. Não é possível amar a Deus e não amar os vivos. Aí encontramos a palavra básica da vida hassídica: “amar mais”. Ajudar um ao outro é a realidade que fundamenta a vida dos *hassidim*. Se um lado ama pouco, o outro deve amar com mais intensidade. Esse não é um amor que espera reciprocidade do outro. Ele existe pela intenção pura de ajudar, de forma solitária e despreocupada. Neste sentido, ajudar não é uma virtude, mas a essência da existência. Não se deve ajudar por compaixão, mas por amor, por convivência com o outro.

Quem ajuda deve com-viver com o outro. Quem vive com os outros dessa forma, vive a verdade de que todas as almas são uma só, pois cada indivíduo é uma centelha da alma original. Conta-se de um *tzadik* que quando um pobre provocava sua compaixão, primeiro ele providenciava suas necessidades. Quando o motivo gerador da compaixão havia passado, ele se devotava com amor às necessidades do outro e começava, de verdade, a ajudar.

* **Renato Somberg Pfeffer** é Professor Adjunto do IBMEC-MG e da Universidade FUMEC em Belo Horizonte, Minas Gerais. Atualmente desenvolve o projeto de pesquisa “Reflexões sobre a educação contemporânea: a contribuição de Martin Buber para compreensão da formação humana” patrocinado pela Universidade Fumec.

* **Gabriella Grossi Daher** é aluna do Curso de Administração de Empresas na Universidade Fumec e Pesquisadora Bolsista no projeto “Reflexões sobre a educação contemporânea: a contribuição de Martin Buber para compreensão da formação humana” coordenado pelo professor Renato Somberg Pfeffer.

Notas

¹ O ser divino que repousa inteiramente em si mesmo e não habita no mundo é chamado de *Elohut*. Ele é incompreensível ao homem. A *Shechiná*, por sua vez, é a presença de Deus no mundo. Ela representa o sofrimento de Deus no mundo que, assim como o povo de Israel, sofre no exílio. O hassidismo acredita que o homem que alcança a unidade entre a esfera da ação e do pensamento contribui para unificação entre Deus e sua criação permitindo, assim, que *Shechiná* e *Elohut* se reúnam.

² O Yom Kipur é marcado pela penitência do judeu que, em jejum absoluto, pede perdão a Deus pelos seus pecados. A tradição judaica crê que Deus decide neste dia o destino do indivíduo.

³ A lua nova marca o início do mês judaico e um dos preceitos bíblicos é dizer uma bênção fora de casa quando ela aparece.

⁴ Os Baal Shem, ou mestres do nome, eram homens que conheciam o segredo de algum nome divino. Isso os dotava de poderes mágicos, tornando-os capazes de curar ou ajudar as criaturas.

⁵ É possível encontrar na língua hebraica dois tipos diferentes de humildade: *schiflut* e *anivut*. A primeira tem o sentido de inferioridade em relação aos outros, a segunda seria a ausência de autoglorificação na medida em que a pessoa reconhece que suas qualidades são uma dádiva divina. A humildade à qual o texto faz referência é a primeira. Somente através da *schiflut* o homem pode rebaixar e esmagar sua alma animal e permitir que a luz de sua alma divina irradie por todo o seu ser.

Referências

BASTIDE, Roger. *Le Sacré Sauvage et autres essais*. Paris: Payot, 1975.

BUBER, M. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BUBER, M. *Eclipse de Deus*. Considerações sobre a relação entre religião e filosofia. Campinas: Versus Editora, 2003.

BUBER, M. *Eu e tu*, 2 ed. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

BUBER, M. *Histórias do Rabi*, 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

BUBER, M. *Il cammino dell'uomo: secondo l'insegnamento chassidico*. Magnano: Edizioni Qiqajon, 1998.

BUBER, M. A lenda do Baal Shem. São Paulo: Perspectiva, 2003.

DÍAZ, C. *El humanismo hebreo de Martin Buber*. Salamanca: Mounier, 2004.

LIADI, Shnoer Zalman. *Likutei Amarim Tanya*. Rio de Janeiro: Beith Lubavitch, 2007.

MENDONÇA, Antônio G. A dimensão religiosa e a institucionalização da religião. *Revista Estudos Avançados* / Universidade de São Paulo. n. 52, 2004, p. 29-46.