

Considerações sobre o *Humanismo hebreo y nuestro tiempo*, de Martin Buber.

JOSÉ MAURICIO DE CARVALHO

josemauriciodecarvalho@gmail.com

Instituto Presidente Tancredo de Almeida Neves - IPTAN

Resumo

Aqui se apresenta e comenta o livro *Humanismo hebreo y nuestro tiempo*, de Martin Buber. O livro é uma reunião de onze ensaios escritos, por Buber, entre 1926 e 1939 e fazem parte de uma antologia. Nele o filósofo e teólogo judeu procura mostrar como a cultura ocidental está assentada na tradição bíblica e como os movimentos contemporâneos como o positivismo, marxismo e outras escolas ao minarem essa tradição promoveram uma crise de cultura. Seu propósito é recuperar esses elementos e deles fazer as bases de uma fenomenologia da relação capaz de enfrentar a indiferença contemporânea para com o outro homem e para com Deus. Fazendo-o superaria também os problemas advindos da sociedade de massas, do sociologismo mecanicista e da redução do Espírito às manifestações do inconsciente psicológico que alimenta o ateísmo contemporâneo.

Palavras Chave: Humanismo. Filosofia. Ética. Cultura. Crise

1 Considerações iniciais

Sob o título de *Humanismo hebreo y nuestro tiempo* se publicou, em Buenos Aires, um conjunto de onze ensaios escritos por Martin Buber. Trata-se do primeiro de dois livros de uma antologia do legado intelectual de Martin Buber. Ao final do volume há dois pequenos itens, um com trabalhos sobre o hassidismo e o outro sobre teatro que, mesmo não se afastando do tema do volume, não integram os ensaios que lhe dão nome. Esses trabalhos finais não só não interferem nos ensaios que integram o corpo central do volume como ficam melhor abordados junto a outros temas, razão pela qual foram deslocados para outros capítulos. Nos ensaios examinados aqui, Buber apresenta aspectos fundamentais de seu pensamento que permitem construir as linhas gerais de um humanismo judaico elaborado a partir dos livros sagrados.

O reconhecimento de que a Bíblia cristã, e não apenas a parte reconhecida pela judeus é uma referência fundamental do humanismo ocidental foi reconhecido por outros fenomenólogos. Maurice Merleau Ponty (1908-1961), por exemplo, escreveu (1987, p. 170/171): "Há (...) uma filosofia cristã, como há uma filosofia romântica ou uma filosofia francesa, e incomparavelmente mais extensa, uma vez que contém, além das duas citadas, tudo que se vem pensando no Ocidente há séculos" .

O filósofo português Delfim Santos, é outro fenomenólogo que considera a fé cristã o elemento formador do humanismo ocidental ao lado das teorias jurídicas da antiga Roma e da filosofia grega. Uma referência a isso está no livro *A ideia de filosofia de Delfim Santos* (1996, p. 71): "o próprio pensador reconheceu a força da tradição quando definiu as pilastras da cultura europeia: Roma, Grécia e o Cristianismo".

Buber adota uma posição semelhante a desses fenomenólogos e diz que a Bíblia judaica dá as bases para a construção de um humanismo. O que o distingue dos

dois fenomenólogos citados, e de outros que assumem posições próximas, como o jusfilósofo Miguel Reale, é que Buber desenvolve um estudo cuidadoso da lei e da fé judaica, mostrando o que ela tem de singular quando comparada à fé cristã e quais valores e crenças estão na base do humanismo judeu. É o que vamos mostrar a seguir.

2 Martin Buber e os elementos estruturadores do humanismo judaico

O primeiro ensaio, denominado *La nueva sociologia y la nueva filosofia social* foi uma conferência inaugural pronunciada na Universidade de Jerusalém. Ela foi feita em 1938 com o título *la exigencia del espíritu y la realidad histórica* e contrapõe o pensamento dos construtores da Sociologia ao de uma proposta alternativa de pensar a realidade social cujas bases foram articuladas por Ferdinand Tannis.

Buber inicia o texto refazendo o contributo dos três construtores modernos da Sociologia. O primeiro é Claude Henry de Saint Simon, que foi mais propriamente um precursor. Seu propósito era propor uma reforma social para a sociedade que ele pensava estar em crise. Seus continuadores Augusto Comte e Lorentz Stein foram mais propriamente os fundadores da Sociologia, ressaltando-se o fato de que Comte não criou uma Sociologia Científica como hoje se entende, (1978, p. 34): "o que ele denomina Sociologia não é outra coisa que ideias acerca da Filosofia da História". A tarefa de Comte foi continuada por Lorentz.

O trabalho desses iniciadores foi colocar o espírito humano em contato com uma sociedade em crise e propor transformações sociais mudando a forma de pensá-la. Esses iniciadores da Sociologia consideraram aquela crise de cultura representada pelo início da modernidade e a proposta para enfrentá-la como os temas fundamentais da Sociologia. O propósito deles era entender a crise em curso para modificar a sociedade. Ao trabalho deles se somou, mais tarde, o de Sigfried Lanshut que olhou a Sociologia como uma reviravolta copernicana da consciência individual, convertendo-a numa consciência social.

O encaminhamento dado por Lanshut aos estudos de Sociologia, já no espírito do positivismo de Comte foi importante, mas promoveu um grave problema que Buber assim resume (id., p. 36): "em lugar de ser um interlocutor da realidade, que deve orientá-la para conhecer suas necessidades, o espírito se transforma (...) no porta voz da realidade". Para marcar posição frente a outros filósofos, Buber esclarece o que aqui entende por espírito, ele (ibid): "não é uma das forças que atuam sobre o homem, mas sua totalidade concentrada".

O encaminhamento dado, no século XX, por Max Weber à essa forma de estudar a sociedade modificou-se no sentido de descrever e clarear os fatos, mas não de avaliá-los. Apenas um dos sociólogos alemães contemporâneos a Weber, chamado Ferdinand Tannis, deu-se conta de que (id., p. 37): "a Sociologia é antes de tudo um estudo filosófico". Buber concorda com ele, pois considera que compreender a função do ser social é tarefa da Filosofia e que cabe à Filosofia avaliar os dados da observação sobre os fatos sociais. Sem avaliar a realidade social, o novo edifício não será a morada, mas a tumba do homem. Essa forma de pensar é coerente com o modo como Buber examina a vida de uma comunidade e trata de sua formação como resultado de um

movimento íntimo do homem. A vida comunitária dissera Buber em seus estudos sobre a comunidade resulta de uma exigência íntima. Assim a nova comunidade não resulta de forças externas, não pode ser compreendida por simples descrição, exigindo reflexão de caráter filosófico para ultrapassar o registro das regras criadas pelo grupo e dos hábitos de vida comum.

E isso tem uma razão importante. Quem não se esforçar para conhecer o homem, quem não mergulhar na antropologia humana, não penetrar nas paixões do homem, acrescenta o filósofo, não se tornará bom sociólogo. Assumir essa posição significa, acrescenta o filósofo, enfrentar a corrente hegemônica da Sociologia contemporânea que submeteu o espírito à história. Para a formação dessa tendência hegemônica de estudos sociológicos também contribuiu a filosofia hegeliana e dos seus discípulos, segundo a qual o Espírito revira a História com guerras e violência. Diante da força dessa tradição, considera Buber, deve o estudioso da realidade social perguntar-se sobre o papel do espírito e sua possibilidade de alterar esse processo.

O segundo ensaio denomina-se *Platon e Isaías*. Nele Buber contrapõe a forma desses personagens históricos tratem do Espírito na política. Mais especificamente se poderia dizer, ele revela a diferença entre o modo grego e judeu de tratar o assunto. Platão formulou na República, com vinte anos de idade, uma estratégia para vencer as dificuldades sociais da polis grega. Parecia-lhe que, para terem sucesso, os líderes da sociedade deviam ter alma de filósofo. Explica Buber (id., p. 43): "ou o filósofo mesmo devia subir ao poder, ou devia educar os que governam para que vivessem como filósofos". Kant, muitos séculos mais tarde, refez essa posição platônica entendendo que bastaria os filósofos poderem falar livremente. Entre os dois filósofos, avalia Buber, a decepção com o modo como a Igreja viveu o espírito no poder e os quase dois mil anos de experiência que separam os dois filósofos. Voltando ao mundo grego, diz Buber, o fim trágico de Sócrates já fora, para Platão, uma indicação de que suas teses da juventude não tinham chance de sucesso. Depois da morte do mestre recolheu-se em atividades privadas, deixando de atuar politicamente. No entanto, convocado para estar em Siracusa para aplicar suas teses, não deixou de ali comparecer. Não quis dar a entender que não acreditava no que escrevera na juventude. E o resultado dessa experiência política foi um novo fracasso. Comenta Buber (id., p. 45): "foi e fracassou, voltou a seu lugar uma vez mais e ainda uma outra vez e de novo fracassou". Príncipes educados por filósofos, que poderiam reforçar a tese platônica, Timolion de Siracusa e Alexandre da Macedônia, contudo, não governaram segundo os ensinamentos platônicos. A conclusão de Buber foi que Platão (id., p. 46): "não regenerou a democracia decadente de Atenas, nem fundou a República que havia projetado em teoria". Por isso, o espírito não levou à verdade política, como queria Platão. Ele fracassou em seu projeto.

Ao contrapor a atuação do profeta Isaías em Israel à trajetória de Platão, Buber observa uma outra forma de fracasso do espírito. As advertências e orientações do profeta ao Rei de Israel foram feitas num outro contexto. Sua visão do santuário celestial mostrou-lhe que o poder verdadeiro não está no homem, mas vem de Deus. Os

reis não detiam sua posse, mas o exerciam em nome de Deus. Não é o homem que tem poder, é Deus. Quando os governantes são injustos, a injustiça que praticam promove sua ruína. Quanto ao fracasso da pregação de Isaías ela ocorre, diz Buber, porque (id., p. 48): "sua mensagem não será nem compreendida, nem interpretada, nem utilizada como devido". O profeta anuncia um reino de justiça, antecipa que um justo governaria, mas não tinha ideia de quem seria esse justo e nem de como ele governaria. Quando fala de justiça fala para pessoas, não para mudar instituições. Isaías espera que as pessoas vivam com justiça. Quanto a sua advertência de que Israel não se confiasse em tratados com vizinhos para assegurar a integridade do Estado, mas, ao contrário, que a colocasse na vida tranquila e na confiança em Deus também não foi ouvido. Essa orientação política do profeta, ainda que com foco religioso, parece a Buber a única diretriz política possível a um povo pequeno que vivia entre grandes potências. No entanto, o povo e o rei se juntaram a rebeldes contra a Assíria, o que determinou a destruição de Israel e o fracasso de Isaías.

Que diferenças há entre Isaías e Platão? Buber explica que o profeta não se sente dono de uma verdade abstrata e atemporal, não anuncia uma utopia, nem pretende levar sua pregação para outros povos. Se a pregação de Isaías não encontrou, nos dias que viveu, boas condições para se implantar, elas tinham boas possibilidades de se concretizar nos dias da criação do Estado de Israel. Isso ocorreria muitos séculos mais tarde do período de vida de Isaías. Se o profeta fracassou ao anunciar em nome de Deus um caminho para Israel, não lhe resta apenas o silêncio como Platão, pois sua voz continuará importunando a consciência do povo, fazendo-o perceber sua deslealdade e infidelidade. Seu estímulo permanecerá sempre advertindo. Essa é uma outra forma de fracasso, mas diversamente de Platão é um fracasso que fecunda o futuro.

O ensaio seguinte é *Imitatio Dei*. Nele Buber afirma que o mal está no mundo e que é preciso enfrentá-lo. Diante dessa constatação comum aos filósofos gregos e aos judeus, contrapõe a forma como os primeiros pensam fazê-lo através da imitação dos deuses, à forma cristã e hebraica de lidar com o mal. O ir para Deus, segundo os gregos, remonta aos ensinamentos da escola pitagórica e se reafirma com a filosofia platônica. O Deus dos gregos é Zeus, o líder dos deuses que habita o Monte Olimpo. Na *Ilíada*, Zeus se parece a um monstro pré-histórico. É essa figura que os filósofos depuraram ao longo dos anos. De todo modo, avalia Buber, mesmo com o esforço dos filósofos para purificar a imagem de Zeus, ele continuou a ser representado na forma sensual que Fídias lhe concebeu, de modo que, a representação de Deus para os gregos, fica limitada ao figurativo. Por isso, o grego (id., p. 57): "somente tem para imitar o desejo a que ele mesmo deu forma visível".

No caso dos cristãos, a imagem de Deus afirma Buber, é a do fundador da religião, que o evangelho de João apresenta como simultaneamente Homem e Deus. De tal forma esse entendimento se foi se consolidando que o caminho para Deus tornou-se a imitação de Cristo. Esse projeto ganhou destaque e expressão literária no final da Idade Média. Na descrição mais conhecida significou imitar a paciência de Jesus ou sua disposição para o sofrimento. Esse projeto de imitação de Deus (id., p. 58): "chega ao cume em Francisco de Assis. Imitar a vida de pobreza de Cristo é a consigna de sua

ordem". O propósito da ordem franciscana é seguir Cristo. Os gregos, ao contrário dos cristãos, não se preocupavam em imitar uma história real de vida porque não estavam ligados a Zeus por qualquer recordação. O caminho de Cristo é, por sua vez, apresentado aos seus seguidores como o projeto do Pai, o que coloca em questão o modo como os judeus pensam o caminho até Deus. O Deus dos judeus não é uma criação fantasiosa, como a dos gregos, e nem tem um mediador em forma humana, mas é o Deus Pai dos cristãos. Isso cria um problema, ou melhor um paradoxo, a obrigação de seguir Alguém de quem não se tem uma ideia precisa, o que é complicado para um ser que está além das nossas representações. E o problema é verdadeiramente grave pois a obrigação é ser como Deus e não como uma imagem Dele.

A imitação de Deus, para os judeus, nasce do fato de que Israel é chamado a ser como Deus. É o convite feito no Deutoronômio. Diversos Rabis procuraram explicar o que significa ser como Deus, o Rabi Ajá, por exemplo, disse que Deus fez o homem e esse com seu esforço deve se aproximar de Deus. E nesse empenho consiste o caminho para Deus, o ser o mais parecido possível com Ele. Isso é o que aponta um livro hassídico sobre a passagem do Gênesis que menciona a criação do homem. Se, fomos criados à semelhança de Deus, qual o caminho devemos seguir para ser como Ele? O Rabi Aba Shaúl explica que chegar a ser como Ele é se aproximar de sua forma. E qual é essa forma? Deus é, sobretudo, misericórdia e graça e ser como Ele significa estar cheio dessas duas coisas. Logo (id., p. 65): "imitar Deus, então, significa unir-se a sua forma de ser, caminhar atrás de seus passos". Esse é o caminho que está no Deutoronômio, que é o livro da imitação de Deus por Israel. E se Deus não foi visto por Moisés, ele, pela aproximação que experimentou, aprendeu o modo como Deus age. No entanto, diz Buber, Deus não é somente misericordioso e bondoso como indicou o Rabi Aba Shaúl, ele pode ser terrível quando sua mão pesada cai sobre o infiel. E, então, somente na experiência desse Deus que está além de nosso entendimento podemos criar as condições para imitá-lo. Explica Buber o significado disso (id., p. 67): "Somente quando o segredo já não está sobre nossa tenda, mas quando a rompe, aprendemos a conhecer a relação de Deus conosco. E aprendemos a imitar Deus". Em outras palavras para imitar Deus é preciso estar ciente de que Ele não cabe em nossa compreensão.

Segue um ensaio de 1928, denominado *A liderança bíblica* onde Buber examina a diferença entre os tipos de liderança encontradas na Bíblia judaica. Esse estudo propõe uma nova hermenêutica da história sagrada. Essa interpretação dá um novo significado histórico aos livros bíblicos, temos uma visão diferente dos personagens bíblicos. Contudo, esclarece Buber, mesmo sendo histórico o texto bíblico, não deixa de criar mitos nem afetar a memória do povo. Em síntese, embora o texto bíblico seja histórico, o modo como foi escrito revela que ele não é como os livros históricos de outros povos. Abraão, por exemplo, é um personagem histórico, mas somente é compreendido como pai do povo e Moisés, por sua vez, se sua vida fosse estudada e relatada por um historiador egípcio (id., p. 71): "viria despojada do essencial; um esqueleto tomaria o lugar do ser vivente". A partir desses parâmetros, Buber desenvolve uma interpretação do texto bíblico de tal forma que, os personagens cujo

estudo histórico não revele nada diverso do que foi retratado no texto bíblico, como é o caso de Salomão e Josué, não serão examinados na metodologia de Buber. A liderança bíblica é exercida por personagens débeis, os fortes e os sábios se encarregarão das tarefas históricas. Então explicita-se um aspecto nuclear do texto bíblico, os eleitos levarão adiante sua missão não por suas forças e habilidades, mas pelo Espírito de Deus a quem obedecem e a quem são fiéis.

Explicitemos a diferença entre a história bíblica e a de outros povos. Nos estudos históricos dos povos desde Heródoto, a história narrada é a história dos vencedores, isto é, ela (id., p. 74): "só assinala valor aos conquistadores". A História que a ciência consagrou é a história dos verdadeiros conquistadores. A Bíblia, por sua vez, não dá ênfase ao triunfo. Quando algum sucesso é mencionado no livro sagrado, nele penetram diversos fracassos. Veja o caso de Moisés (id., p. 75): "Em verdade Moisés libertou o povo da escravidão no Egito, porém cada etapa dessa liderança é um fracasso". De tal modo é relatado o processo da libertação do Egito que, toda vez que Moisés aponta o caminho o povo o vence e é preciso que Deus intervenha para que o caminho por Deus estabelecido não se perca. Entre os diferentes líderes judaicos o fracasso é mais claramente verificado entre os profetas, como conclui Buber (id., p. 76): "E finalmente, essa glorificação do fracasso culmina na larga lista dos profetas, cuja existência é um fracasso total e completo".

Em seguida, o autor detalha e explica o papel de cada um dos cinco tipos de liderança bíblica: o patriarca, o líder em sentido estrito, o juiz, o rei e o profeta. O patriarca, embora seja geralmente considerado líder, rigorosamente não o é. Ele não exerce nenhuma liderança porque (id., p. 77): "não há nenhum povo para guiar". A benção que Deus lhes concede dá origem ao povo, sendo, portanto, os patriarcas mais propriamente os pais do povo. O líder propriamente dito faz seu trabalho como Moisés, o povo vivia na escravidão do Egito e Deus lhe dá a tarefa de liderá-lo na libertação do cativo. Ao cumprir a tarefa designada por Deus, esses líderes não aceitam serem reconhecidos reis e referem-se diretamente a Deus como o único e verdadeiro rei. E vão além, diz Buber (id., p. 79): "Os líderes hebreus a tomam tão sinceramente que depois de conquistarem a terra, tratam de fazer o que é contrário à história, cuidam de construir uma sociedade sem um poder que a governe, exceto o de Deus". Esse vazio de poder deu origem ao terceiro tipo de liderança, a que foi exercida pelos juizes. De uma perspectiva sociológica o processo que deu origem a essa nova governança representa o fracasso de estabelecer uma sociedade sobre um puro voluntarismo. O povo se desviou do caminho que lhe fora traçado. Esse líder é mais precisamente (id., p. 80): "aquele que faz o correto". Apesar de consistir numa liderança menos formal que as monarquias não deixou de significar uma outra forma de liderança, mas que também não foi bem sucedida e revelou a fragilidade dessa teocracia primitiva. O quarto tipo de liderança será exercida pelos reis e representa uma nova etapa do diálogo entre Deus e o povo. Os reis também fracassarão em sua missão, mas o fracasso deles será responsabilidade própria e não mais de todo o povo. Esclarece Buber (id., p. 81): "a história dos reis é a história do fracasso do que foi ungido para realizar a promessa de sua unção". O fracasso dos reis deu origem à expectativa do Messias, um rei que cumpriria a missão

para a qual foram ungidos os reis de Israel. Somente nesse contexto se entende, segundo Buber, a origem do movimento messiânico. O último tipo de líder bíblico é o profeta. Ele não apenas é contrário ao movimento histórico no sentido de que sua missão termina em fracasso, mas sua tarefa é advertir os reis dos caminhos desviantes que adotaram. Nesse sentido, a referência a Jesus como sendo o rei anunciado pelos profetas e Aquele em quem Deus encontra repouso é a culminância do movimento profético.

O que caracteriza os líderes bíblicos não é a perfeição moral, é algo maior, é o se deixarem guiar na sua missão. Missão na qual enfrentam seguidamente o fracasso, o que significa o oposto do que consagrou a história dos vencedores. Portanto, a liderança bíblica é uma realidade singular, conclui Buber (id., p. 84): "o verdadeiro caminho da criação do Reino, se faz não na superficialidade do êxito, mas na profundidade do fracasso". E assim, aquilo que num tempo determinado não pode se realizar, reaparece mais adiante sem vínculo a qualquer nome, sem que tenha sido obra de um homem.

O quinto ensaio é intitulado *Os dez mandamentos e a ética contemporânea*. Para o autor, os dez mandamentos não são hoje adequadamente compreendidos por que perderam o seu significado original. O aspecto fundamental, que alimenta essa incompreensão, é assim apresentado (id., p. 86): "os dez mandamentos não são parte de um código impessoal que governa uma associação de homens. Foi criado por um Eu e é dirigido a um Vós". É uma ordem de sentido estritamente pessoal. É uma ordem, mas que deixa a cada um a decisão de segui-la. O código, representado pelos dez mandamentos é uma referência importante para a vida das comunidades, uma vez que é praticamente impossível uma sociedade qualquer conviver com o assassinato ou sem o casamento. Por isso, devido a esse aspecto fundamental de articulação da vida social, a sociedade não quis depender da fé para assegurar seu funcionamento. O resultado, diz Buber, é que (id., p. 88) "a comunidade sempre fez o possível para transferir aqueles mandamentos e proibições, que considera importantes, da esfera da religião para a moral". Fazendo-o transformaram o chamado pessoal de Deus em uma ordem impessoal do dever. O que sobrou? (id., p. 89) "Esse produto que é um Eu e Tu despojado do Eu e do Tu, e que segue sendo os dez mandamentos". Diante desse processo de desvirtuamento do sentido original, a única coisa razoável é, conclui Buber, recuperar o sentido original dos mandamentos, rerepresentá-los como palavra de reaproximação entre Eu e o Grande Tu.

Segue-se o ensaio *Falsos Profetas* onde Buber retoma e aprofunda o que dissera no ensaio *A liderança bíblica*. Ele comenta o anúncio de Jananias de que Deus libertaria os povos do domínio de Nabucodonosor. Jeremias, que ouvira esse anúncio de Jananias, permaneceu em silêncio até que Deus o instou a dizer a Jananias o que devia dizer. E o que Jeremias tinha para dizer era diferente do que Jananias anunciara. À parte dos anúncios havia uma grande diferença entre os dois, Jananias falava como quem sabe tudo e Jeremias tinha consciência de que não sabia muita coisa. E aqui Buber propõe uma questão teológica de grande profundidade. Deus não é uma máquina que se move mecanicamente independente da situação estabelecida. Diz Buber (id., p. 92), "Deus é um Deus vivente". Isso significa que Deus não tem coerência em suas ações ou um

plano na história? De modo algum, é bem o contrário. Como a circunstância histórica pode mudar em função da liberdade humana Deus pode alterar seus planos. Dito por Buber isso ganha a seguinte forma (ibid): "Deus tem a verdade, porém não tem um sistema; expressa a sua verdade através de sua vontade, porém essa não é um programa". Jananias sabia tudo, mas não sabia essa verdade". Como ele imitava Isaiás disse que Deus romperia o domínio da Babilônia, pois a situação do momento se assemelhava ao período em que Isaiás anunciou o rompimento do domínio da Assíria. Não foi, contudo, o que ocorreu. A profecia de Jeremias, ao contrário considerou as circunstâncias históricas e a realidade vivida pela nova geração, que não era a mesma que a dos tempos de Isaiás. Por isso, diz Buber (id., p. 95): "Os verdadeiros profetas são os genuínos políticos da realidade, porque proclamam as notícias políticas desde o ponto de vista da realidade histórica completa que lhes é dado observar". Em contrapartida, os falsos profetas são políticos que vivem de ilusão e desconsideram a realidade para propor ilusões. Isso leva a uma conclusão coerente com a hermenêutica utilizada no ensaio sobre as lideranças judaicas (id., p. 96): "os falsos profetas não são ímpios, eles adoram o Deus do sucesso". Daí a conclusão do ensaio (id., p. 97): "o falso profeta se alimenta de sonhos e atua como se eles fossem realidade. O profeta verdadeiro vive através da palavra real que ouve".

Segue-se um ensaio fundamental que dá nexos aos anteriores e tem o título próximo ao do livro: *o homem de hoje e a bíblia judaica*. Nele Buber discute o significado do tempo bíblico e as razões pelas quais o homem de hoje não é capaz de entendê-lo. Ele parte do sentido original da profecia bíblica que é o reencontro dos homens e Deus. Ele afirma (id., p. 98): "As profecias chamam o homem que se desviou do caminho para que volte, para que retorne para a região onde tomou lugar o encontro, prometendo que o vínculo rompido seria reconstituído". A Bíblia é um livro que aponta um caminho e faz um convite, mas nem sempre as gerações estão preparadas para ouvi-lo e segui-lo. O estudioso do nosso tempo entende que os valores intelectuais dependem da razão humana e do esforço do homem para realizá-los. A esse homem o Espírito não impõe obrigações. Esse estado de coisas levou alguns contemporâneos a perceber os problemas que disso decorrem e a imaginarem que apenas a religião seria capaz de reconstituir o vínculo entre o Espírito e o Mundo que aparece na Bíblia. E nos dias de hoje o povo judeu é chamado a viver uma vida de comunidade e servir de modelo para outros povos.

Para a Bíblia servir de referência é preciso entendê-la. Somente assim ela assumirá esse papel. É um livro que se ocupa da vida quotidiana, do trabalho, etc. numa estrita ótica de fé. Por exemplo, quando fala em não comer carne ela pretende preservar a vida animal; não condena o proprietário da terra, mas ensina que Deus é o verdadeiro senhor delas; não critica a posse de bens, mas quer que eles sejam bem usados para que a desigualdade material não cresça entre os membros da comunidade. O livro sagrado precisa ser bem compreendido no seu propósito para poder ser bem usado e há um modo de chegar a ele. Diz Buber (id., p. 102): "Se nos apropriamos do livro como expressão de uma realidade que abarca a totalidade da vida nos aferramos verdadeiramente ao que é, e ele a nós". Porém, o homem contemporâneo não é capaz de

fazê-lo, não consegue pensar a si próprio diante do livro. Assim não consegue situar sua origem pessoal na origem do mundo e nem pensar uma razão de ser para sua vida como parte da finalidade do mundo.

Para Buber, a revelação contida no episódio do Sinai é permanente, continua acontecendo. Assim, outros ensinamentos da Bíblia, como os Salmos, também têm valor de revelação. Explica Buber (id., p. 105): "A Bíblia judia é um documento histórico de um mundo que oscila entre a criação e a redenção que, no curso de sua história, experimenta revelação que experimento se estou aí". Com esse entendimento Buber toca no significado do tempo, quando se tem consciência da origem e do fim, não há acontecimento no tempo que fique sem sentido ou perdido. Tudo é parte desse processo. Porém, para isso é preciso dar-se conta da revelação, sem ela não se amarra a criação com a redenção. Essa é a essência do tempo bíblico, o vínculo entre passado, presente e futuro se expressa na relação entre: criação, revelação e redenção. Dito por Buber (id., p. 107): "Do ponto de vista da Bíblia, a revelação está, como se diz, colocado no meio, a criação no princípio e a redenção ao final". Porém, o homem de hoje perdeu a consciência desse tecido histórico bíblico, ele trata a criação como evolução, a revelação como expressão de impulsos inconsciente e a redenção como objetivos sociais e nacionais.

Ao interpretar o mundo dessa forma o homem se afasta do Espírito. E essa interpretação contemporânea é frágil, comenta Buber, pois a teoria do inconsciente está assentada numa superstição (id., p. 109): "a de que a alma pode fazer tudo por si mesma o que fundamentalmente não significa mais que o que se segue, o que há experimentado recentemente sempre esteve dentro de ti". Se essa orientação serve para os estudos de psicologia, quando se refere à vida mesmo ela leva à perdição. Quanto à noção de redenção ela não significa a destruição desse mundo, mas a sua mudança num outro muito melhor.

A visão bíblica do tempo não pode ser deslocada para fora do contexto em que foi estabelecida e se falar da criação como emanção de Deus ou coisas semelhantes, como fizeram alguns filósofos ao longo da tradição. Há um novo mundo por vir, mas ele virá com a purificação do atual. Deus é, na história da salvação, um personagem que atua e a Bíblia descreve, numa linguagem humana, o que não pode ser compreendido, ou melhor, que é indizível.

Segue-se o ensaio *E se não agora, quando?* originalmente um discurso pronunciado para a juventude judia na cidade belga de Antuérpia, em 1932. Nesse texto Buber trata da singularidade do papel do judeu no mundo contemporâneo. Esse mundo cria palavras para quase tudo, mas desvaloriza a palavra. E com uma vida muito voltada para o cotidiano desvaloriza o Espírito e priva a juventude da vida no Espírito. Eis como resume a tarefa dos judeus nesse mundo (id., p. 116): "Sabemos que há uma verdade que é o selo de Deus e sabemos a tarefa que nos foi encomendada, permitir que essa verdade imprima sua marca sobre todas as facetas de nossa vida". Parece a Buber que a sociedade contemporânea vive uma espécie de esquizofrenia, vive de um modo que Deus governa os templos, mas no restante da vida Deus não entra e o mundo é

governado exclusivamente por suas leis. E um dualismo desse tipo é danoso para a vida. Embora vivam nessa sociedade e façam parte dela os judeus não podem viver nesse dualismo. Como judeu acredita (id., p. 118): "que Deus dá ordem ao homem para que as observe através de toda a sua vida, que a vida tenha ou não significado, depende do cumprimento dessas ordens". Então se assim se vive a Torá ela nascerá de Israel, será real e não apenas um discurso vazio. Não é possível assumir uma finalidade e não traçar bem o caminho de acordo com ela. Ele pergunta: um templo construído com dinheiro roubado será casa de Deus? Buber entende que não, ele será uma casa de ladrões onde se escreve o nome de Deus. Dito de outro modo (id., p. 120): "um caminho incorreto, quer dizer, que está em contradição com a finalidade que se deseja alcançar, deverá levar a uma meta incorreta". Daí a conclusão de que não se pode viver mal a vida justificando os maus feitos como necessários para educar as próximas gerações porque essas não serão educadas, serão hipócritas ou pessoas atormentadas pela culpa e dissimulação. Portanto, somente trabalham para Deus os que praticam a paz e o futuro de justiça somente será construído com o compromisso presente. Dessa forma, Buber valoriza o estar no tempo, no aqui e agora, sem perder de vista a origem e finalidade do processo mencionado no ensaio anterior.

Os preconceitos da juventude é o nome do ensaio seguinte. Foi uma conferência, pronunciada em Praga, para a juventude judia, em 1935. Buber começa o texto explicando que os jovens consideram que preconceitos são coisa de velho, mas também um jovem pode tê-los diz Buber. E, naqueles dias, o preconceito dos jovens nascia do fechamento a novas experiências que obscurecessem o entusiasmo com que se viviam as coisas. Um grande entusiasmo tocava os jovens. Porém não basta viver o entusiasmo, para se ter experiência é preciso, como fazem os mais velhos, formar uma posição sobre o mundo que permita avaliar os novos acontecimentos. É preciso possuir uma posição sobre as coisas para ter boa experiência do mundo. Afora isso, os jovens também têm preconceito contra o legado das antigas gerações, julgam que farão tudo certo e que as antigas gerações fizeram tudo errado. No entanto, essa desconfiança com as antigas gerações é preconceito. É necessário construir uma posição de equilíbrio que reúna duas realidades, um saber sobre o mundo e o entusiasmo com o novo. Dito de outro modo (id., p. 124): "o entusiasmo de começar algo novo e a capacidade de integração". Esses preconceitos parecem a Buber próprios da juventude de seu tempo e não apenas da juventude judaica, no entanto, o assunto era particularmente importante entre os judeus já que eles formavam uma nação frágil. E os ensinamentos do espírito também levavam, naqueles dias, a preconceitos, mas não se pode fechar aos ensinamentos do espírito, o que é preciso é distinguir o verdadeiro do falso ensinamento. Quanto à verdade todo homem vive sob circunstâncias que dificultam se chegar à verdade. Porém buscá-la, viver em direção a ela, mesmo sem possuí-la, é o que define o sentido da vida. A verdade dos homens é permanente construção e ela se expressa na medida em que se torna parte de seu ser. Buscá-la é responsabilidade dos indivíduos e ser responsável é fundamental nos momentos de crise. Os jovens livram-se da pressão da responsabilidade adotando um comportamento padronizado e integrando-se um grupo. No entanto, o pertencimento ao um grupo não isenta cada pessoa da

responsabilidade com seu destino, diz Buber (id., p. 130): "a pertença a um partido não deve significar forçosamente que ele seja um refúgio ante o imperativo da responsabilidade que constantemente se renova e muda de tanto em tanto". Porém, adverte o pensador, os riscos daqueles dias não estavam apenas no coletivismo, eles podiam esconder-se no individualismo exagerado daquela geração que fecha as portas para a comunicação com o outro. E vive-se ainda o preconceito contra a fé, muitas vezes alimentado pelos representantes da fé que não fazem o que deveriam. A fé que vence preconceitos não se fecha em ritos ou caminhos inflexíveis, mas se abre ao grande segredo que cerca a existência. Diz Buber (id., p. 133): "a verdadeira fé significa, em realidade, sustentar em nossa vida esse segredo". E nos dias de crise é boa estratégia examinar como antigas gerações enfrentaram suas próprias crises e conviveram com o segredo que cerca a existência. E o maior de todos os preconceitos então observados era contra Deus, pois vive-se num tempo que proclamou a morte de Deus. Mas, mesmos nesses dias onde parece nada haver a aprender, o Espírito não deixa de ensinar. E esse ensinamento é que é necessário matar as imagens que se tinha de Deus, porque essas imagens eram falsas. E só superando as falsas imagens, como está dito no episódio do Sinai, se consegue escutar a voz de Deus que não deixa de se comunicar ainda hoje. Também o judaísmo confundiu o verdadeiro com o falso ensinamento, criando imagens negativas de Deus. Para seguir adiante a juventude precisa vencer os preconceitos do seu tempo, abrir-se espiritualmente para o que Deus continua a falar e, fazendo-o, superar os preconceitos em que vivia.

O penúltimo ensaio é *Os dois focos da alma judia*, discurso feito em Stuttgart, em 1939, nas *Missões cristãs de língua alemã*. Nele aborda questões fundamentais do judaísmo e trata de diferenças e aproximações com o cristianismo. Sobre a alma judaica explica que ela mudou no tempo, mas permaneceu essencialmente a mesma. E ao contrário da alma cristã que se mostra no componente externo, a judaica somente pode ser acessada de dentro da doutrina. E seu elemento nuclear é que Deus mora no homem justo e a lealdade para com Deus é a substância dessa alma. Por isso, o judeu faz um renovado discernimento de Deus em dois centros: 1. no reconhecimento de que Deus está acima da capacidade humana de compreensão e 2. Deus está em permanente contato com o homem. O primeiro item traduz o chamado temor de Deus, que consiste no entendimento de que Deus está acima de nossa capacidade de compreendê-lo. Quanto ao segundo item manifesta-se na aproximação entre o divino e o profano. Diz Buber (id., p. 145): "O sagrado luta para incluir dentro de si mesmo a totalidade da vida". A lei diferencia o sagrado do profano, mas a piedade judaica não faz assim, considera profano apenas aquilo que ainda não foi mas que deve ser santificado.

Quanto à distinção entre a fé judaica e a cristã, Buber aponta dois pontos já considerados em outros trabalhos. Ele contrapõe a fé judaica da continuidade do processo histórico à noção cristã de apocalipse final representando um corte na história. Essa compreensão dualista do cristianismo, o antes e o depois do dia final, está presente no movimento profético e remonta a antiga Pérsia. E a outra diferença está na crença cristã da encarnação de Deus, o que não é assumido no judaísmo. Diz Buber (id., p.

150): "a não encarnação de Deus que se revela a carne e que está presente nesta, em uma relação mútua e segundo, a interrompida continuidade da história que se volta para a realização e a decisão".

No que se refere à proximidade entre as duas religiões, Buber aponta como seus articuladores o livro sagrado comum e a esperança. A esperança dos cristãos se direciona para a nova vinda de Cristo, a dos judeus é a da redenção na história. Para os cristãos a redenção dá-se no ano zero e para os judeus seu advento é contínuo desde a origem até a consumação dos tempos. Buber refere-se à esperança cristã como atrevimento, pois é uma redenção num mundo não redimido.

Entre diferenças e aproximações desenvolve-se a noção de tolerância, não como uma espécie de convivência com a obsessão do outro, mas (id., p. 152): "unidos no sentimento que a casa de nosso pai está construída de forma diferente de como nós a concebemos com nosso juízo humano".

O último ensaio, de 1933, denominado *No meio da história*, Buber explora a diferença do modo como as nações e os judeus compreendem a História. Buber resume esses dois modos como sendo métodos distintos identificados como de cima ou de baixo. No primeiro Deus é todo poderoso, o desenvolvimento histórico tem o homem por agente porque Deus o dota de poder. O segundo, próprio dos judeus, (id., p. 154) considera a história como atividade que toma lugar entre Deus e o homem - um diálogo de ação". Esse segundo método observa que o êxito, que os historiadores destacam nos personagens e nações não é o essencial, pois alguém pode chegar ao poder porque não tem inibição e é capaz de fazer qualquer coisa para atingir seu objetivo, inclusive matar. O primeiro método considera que o acesso ao poder é uma indicação de que Deus está apoiando o protagonista, porque dele vem o poder. O segundo método reconhece que Deus apoia o poder, mas o uso do poder tem uma dimensão de responsabilidade. Deus dialoga com o homem que exerce o poder, mas dialoga também com quem está sendo dirigido. E nessa forma de entendê-la a história se faz compreensível quando se adota a atitude de escutar Deus (id., p. 158): "Se a história é um diálogo entre Deus e os homens podemos entender seu significado quando somos nós a quem ele dirige a palavra e somente na medida em que somos perceptivos". Buber ainda que esclarece que essa atitude de diálogo, como pressupõe que a razão não compreende o porque das coisas porque não está pronta para saber os planos de Deus, não pode propriamente perguntar a Deus pelo sentido ou razão das coisas. A única coisa que se pode fazer nessa circunstância é indagar a Deus quais são seus planos para minha vida.

3 Considerações finais

O livro *o humanismo judaico* nos coloca diante de questões fundamentais para Martin Buber. O pensador entende que os judeus têm um papel a desempenhar no espaço das nações, que a nação judaica tem algo a ensinar às demais nesse momento de crise de cultura, que a fé judaica resiste à descrença e as teorias da morte de Deus presentes na cultura ocidental, que a crise da cultura decorre das bases frágeis do historicismo e do psicologismo que a sustenta. Para enfrentar a crise contemporânea parece-lhe necessário, contudo, tanto clarear as dificuldades de nosso tempo como

reinterpretar o judaísmo. Para fazê-lo ele examina tanto as limitações da visão positivista de ciência quanto a fragilidade intelectual das teorias contemporâneas que proclamam o ateísmo. Nesse sentido é que se desenvolve sua crítica à sociologia positivista e marxista que reduzem o homem a processos sociais. Esse é o tema do primeiro ensaio do livro e suas críticas são próximas das feitas pela fenomenologia ao sociologismo. Sua singularidade não é buscar na raiz da vida social as singularidades do homem ou afirmar que o homem é mais do que o resultado de forças sociais, isso é encontrado entre os fenomenólogos. A questão não é apenas que o homem vive dentro da pressão social, é que a sociedade somente se estrutura em torno a forças não mecânicas que a mantém unida e, nesse sentido, a solidariedade e fraternidade são partes de uma visão de comunidade que se inspira em Deus.

Para levar adiante seu projeto intelectual estabelece uma nova hermenêutica capaz não só de esclarecer questões ligadas ao livro sagrado de judeus e cristãos, como a entender a alma judaica e o modo judeu de entender o tempo e a história. Pensando essas realidades sobre novas bases parece-lhe possível estabelecer uma nova forma de viver o judaísmo. É assim que aproxima a visão de história para os judeus o entendimento fenomenológico da história. A história segue um caminho por força, empenho e escolha dos homens, como diria qualquer fenomenólogo. O que o diferencia é aproximar esse aspecto natural e profano do sagrado, de modo que o profano é apenas o que o sagrado ainda não santificou. Porém não há nada de místico ou estranho em suas análises dos acontecimentos históricos. Há um caminho em curso, o homem precisa aprender a percebê-lo. Esse homem de fé tem um corpo, com seus instintos e pulsões que ele não precisa e nem deve negar e o encontro com os outros é feito pela mediação desse corpo. Nada do que foi escrito por Buber nesse livro sobre a relação entre os homens intermediado pela presença física contraria o entendimento de Gabriel Marcel de que somos um corpo e não propriamente o possuímos como a uma caneta, a um carro ou a um automóvel. Se as coisas do espírito fazem existir uma certa distância entre o eu e o corpo, o corpo é sempre o mediador das relações humanas, inclusive com Deus. Nossas relações vem mediatizadas pelos limites da carne.

Os ensaios que integram o livro revelam, como outros textos que integram sua vasta obra, um Buber convencido de que o judaísmo oferecia bases para o entendimento do mundo e enfrentamento de seus problemas. Mesmo entre os judeus formados e se destacando no conhecimento das ciências e filosofias contemporâneas não era incomum encontrar preconceito contra os ensinamentos da fé judaica e é nisso que Buber se distingue como intelectual. Ele não apenas se destaca como filósofo, sociólogo e hermenêuta, ele é um teólogo do judaísmo. Muitos judeus de seu tempo eram figuras de primeira linha da cultura (Sigmund Freud, Albert Einstein, Victor Frankl) sem se destacar no estudo do judaísmo. Buber é ao mesmo tempo um bom filósofo, sociólogo e teólogo. Como teólogo ele avalia que a cultura contemporânea matou uma falsa imagem de Deus, mas que é possível refazer a relação com Deus. Na estrutura fundamental de sua meditação está o entendimento fenomenológico de que o homem se descobre na relação, na qual insere a relação com Deus.

No que se refere especificamente às relações humanas os ensaios desse livro são construídos a partir da fenomenologia da relação proposta no clássico Eu - Tu. O outro não é apenas um outro Eu, o que torna diferente do encontro com o Tu e com as coisas. O Tu é um companheiro. Por isso, o Eu para Buber não se entende sem o diálogo porque é nele que se faz o tecido da vida. Não há um eu fora do diálogo, quer com outro Eu, na relação Eu - Tu, ou na relação Eu - Isso, embora sejam relações distintas.

Já se percebe nesses ensaios que nem sempre a relação Eu - Tu vem desenvolvida na plenitude, ela pode se limitar a redução do outro ao Isso, ou do Grande Tu a uma imagem distorcida Dele. Nesse ponto, a fenomenologia da indiferença que está em suas análises do outro vêm permeada de Esperança. É sempre possível e desejável restabelecer o sentido dessa relação. E no caso da relação com o Grande Tu o desafio é fundamental nesse tempo. Estamos diante de um tipo de relação que não deixa de realizar o destino pessoal de cada um, de cada um será cobrado que seja si mesmo, pede-se apenas que escute os sinais dos tempos, a revelação quotidiana, pois só vendo o grande Tu nelas é possível retomar a noção de passado e futuro, como criação e redenção, respectivamente.

Humanismo judaico é, portanto, trazer a fé judaica para a fenomenologia da relação que Buber desenvolveu, para com ela superar a fenomenologia da indiferença, o sociologismo redutor que levou à sociedade de massas e a redução das forças do Espírito às manifestações de um inconsciente psicológico que alimenta o ateísmo contemporâneo.

Referências

CARVALHO, José Mauricio de. **A ideia de filosofia de Delfim Santos**. Londrina, Eduel, 1996.

MARTIN, Buber. **Humanismo hebreo y nuestro tiempo**. 2. ed., Buenos Aires, Ediciones Porteñas, 1978.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Textos selecionados**. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

Considerations about the *Humanismo hebreo y nuestro tiempo*, by Martin Buber.

RECEBIDO 20/12/2016

APROVADO 15/01/2017

PUBLICADO 24/02/2017