

MARTIN BUBER: UM EXILADO NA TERRA DE ISRAEL

William Kluback
City University — New York (USA)

Resumo: Martin Buber: um exilado na terra de Israel. A partir do conteúdo de algumas cartas de M. Buber a Mahatma Gandhi e a Hugo Bergman, recentemente publicadas (*The Letters of Martin Buber*, 1992), o autor apresenta alguns aspectos do pensamento de Buber relativos ao sionismo, à educação, à fé e às relações do judaísmo com o cristianismo.

Palavras-chave: judaísmo, filosofia judaica, sionismo, educação, cristianismo.

Summary: Martin Buber: an exiled in the land of Israel. The author selects the material for this article from letters of M. Buber to Mahatma Gandhi and to Hugo Bergman, recently published (*The Letters of Martin Buber*, 1992). Some aspects of the thought of M. Buber which are presented in this article deal with Zionism, education, faith, and the relationship between Judaism and Christianity.

Key-words: Judaism, Jewish philosophy, Zionism, education, faith, Christianity.

As cartas de Martin Buber foram publicadas em inglês, com um ensaio biográfico informativo e estimulante feito por Grete Schaeder. As cartas começam em 1899 e terminam em 1965, o ano de sua morte. Cartas têm um fascínio único. Elas revelam um mundo de intimidade e intuição nunca mencionado nos textos publicados, embora saibamos que há autores que escrevem como que sabendo que suas cartas serão publicadas. Cartas nos lembram diários, e as exploramos buscando caminhos que possamos percorrer para descobrir algo. Lemos com prazer as conversas de Goethe, as cartas de Marx e Engels, os diários de Gide ou de Julien Green, os *Diários* de Kafka. Agora temos as cartas de Buber, e com elas um mundo intelectual distante de nossa experiência. Devemos construir

pontes que nos levem a esse mundo composto de cultura alemã, folclore iídiche e o mundo emergente da literatura, da política e das relações internacionais hebraicas. Nada se compara a essas cartas, como documentos espirituais de nossa época, a não ser os dois volumes recentemente publicados de diários e cartas de Schmuél Hugo Bergman, filósofo e amigo íntimo de Buber por mais de cinquenta anos. Já escrevemos em outras ocasiões sobre os *Diaries and Letters* de Bergman (1985). Que esperamos encontrar nas cartas de Buber que não podemos descobrir nas suas obras já publicadas? Esta é uma questão difícil, que depende do que estamos procurando, da profundidade de nosso interesse e dos limites de nosso conhecimento. A leitura tem sua mágica e seu mistério próprios que só se manifestam uma vez começada a leitura. Leitura não é pesquisa. Não queremos apenas saber o que Buber ou Bergman disseram numa carta ou num diário particular. A leitura é o diálogo silencioso. É a confrontação de dois relatos, o que me é contado e o que eu conto à medida que leio. A leitura é o diálogo no qual as maravilhas da confrontação começam a aparecer. São relatos que não são criados pelo pensamento, i.é, conscientes, mas que pertencem ao evento, ao momento do encontro e da conversa.

Antes do diálogo há a fé, o poder peculiar e único de ouvir a voz de Deus, ser receptivo a ela, ao Vós que acreditamos estar nos confrontando. Este é o Vós bíblico que foi ouvido por alguns, mas não por outros. Esta é a experiência única do homem bíblico que sabe que há uma confrontação não apenas com uma idéia, uma conceptualização de um universo vivo, mas com Deus. Ele está com o homem, confrontando-o com o mandamento e questionando-o. Já falamos em outros lugares sobre essas questões, mas é nelas que descobrimos o humanismo da Bíblia. Passamos gerações inteiras tentando descobrir as implicações dessas questões. Elas pertencem às nossas preocupações mais íntimas, e sabemos que em cada geração devemos buscar respostas para essas questões. Sabemos que os que nos sucedem lidarão com as mesmas questões em circunstâncias diferentes e a partir de necessidades diversas e particulares. No Jardim, o homem escondeu-se de Deus e este o chamou dizendo: Onde está você? Adão respondeu que se escondia porque estava nu. Tinha comido da árvore do conhecimento do bem e do mal e podia responder à questão de Deus. Ele estava verdadeiramente ligado à Terra, mas de tal modo que era a única realidade entre Deus e a natureza. Deus enfrentou o homem diretamente. Enfrentou a relação do homem com a Terra. O homem não estava mais só com Eva, a mãe de todos os viventes. Este relacionamento não podia evitar o encontro imediato e absoluto entre o homem e Deus. O

homem não deveria nunca estar só. Ele residia em família, com suas plantações e animais. Ao nos referirmos ao homem, sempre falamos sobre terra, trabalho e profissão, responsabilidade e obrigação. O homem era para sempre um ser comunitário, e seus encontros eram comunitários. Adão nunca estava livre da terra, nem da sociedade, da obrigação ou da história. A confrontação do homem trouxe consigo a narrativa que tratava da origem da família. Uma vez que o homem apenas tomou emprestada sua existência de Deus, ele tomou com ela a terra e tudo o que crescia e vivia nela. O homem vivia também dos céus, das chuvas, tempestades e neves. Ele vivia do mar, da vida inexplorável que nele habita. Quando o homem enfrenta Deus, ele traz consigo tudo o que vive.

O homem não surgiu de Abel. Surgiu de Caim, o homem que assassinou seu irmão. Ele compreendeu que oferecia residência tanto para o bem como para o mal. O homem era um ser interessante e Deus tinha muitas perguntas para ele. "Onde", perguntou, "está teu irmão Abel?" A resposta veio como uma questão: "Serei eu o guardião de meu irmão?" Da resposta surgiu outra questão: "Que fizeste?" Estas são as questões que nos mostram como buscar o sentido da vida, de nosso relacionamento com os outros homens, com a sociedade e, em última análise, com Deus. Fazemo-nos repetidas vezes essas questões. As respostas que obtemos são raramente as mesmas. Como Caim, tornamo-nos errantes sobre a Terra. Não mais erramos sós, mas com a comunidade, com nossa história, e imaginamos se uma questão é mais significativa do que a próxima. Subitamente compreendemos que estas questões se pertencem umas às outras. Começam com a primeira e primordial questão sobre onde podemos ser encontrados, i.é, nosso lugar, e imaginamos se estamos em algum lugar, se podemos evitar falar sobre o significado de nossa existência, se podemos parar de pensar sobre o futuro e nossa responsabilidade por ele. Sabemos que podemos deixar essa responsabilidade de lado, mas também sabemos que o deixar de lado não significa eliminar. As questões retornam. Não podemos nos livrar da consciência (*consciousness*) nem da consciência moral (*conscience*). Não podemos negar a responsabilidade ou a justiça que a acompanha. A natureza do evento é sua justiça ou sua injustiça, i.é, sua tendência para uma ou para outra. Em cada estágio da história, somos levados a formular as questões que implicam não apenas o que estamos fazendo, mas aquelas que nos movem para o "dever", as questões morais. As questões conduzem umas às outras. Se começamos a formular, não cessamos. Se não cessamos de perguntar, caminhamos para o reino peculiar de questões e respostas do qual nunca escapamos, a não ser pela morte.

Neste reino de exploração sem fim, descobrimos um vidente e pensador: Martin Buber. Com ele compreendemos que ser judeu era algo que estávamos sempre aprendendo. Estávamos sempre caminhando rumo ao seu significado. Mais importante do que aprender o que fazer, embora isto seja vital, é ser encaminhado na direção certa. Buscamos menos as certezas do que a indicação do caminho. Nós, como Hermann Cohen observou, estamos apenas começando a ser religiosos. Há perante nós o futuro, esta preciosíssima dimensão do tempo que inspirou Buber e ainda mais Hugo Bergman. Os filósofos de Jerusalém sabiam que as pessoas precisavam de direções em educação e política. Eles acreditavam que era sua responsabilidade fornecê-las. Raramente, desde as expedições de Platão a Siracusa, tinha o filósofo tido a oportunidade de influenciar os eventos políticos e educacionais, de dar conselhos, de contribuir com a arquitetura dos valores e objetivos de um povo. Talvez nunca mais tal situação surgisse novamente. Mais freqüentemente os filósofos tiveram de utilizar a universidade para discutir questões políticas e morais. O fórum público lhes foi negado. Na verdade, ele tinha de lhes ser negado. Eles perderam a capacidade de falar ao povo. Perderam o vocabulário que poderia proporcionar uma situação dialógica. Lembramo-nos dos programas de rádio de Karl Jaspers depois da guerra, lutando para dar ao povo alemão um sentido renovado de suas tradições culturais. Por trás de todas essas tentativas, estava a figura de Sócrates que nos relatou em sua *Apologia* que falava aos artesãos, aos poetas, aos políticos e que tentava descobrir o que sabiam ou fingiam saber. Não buscava dar-lhes uma nova esperança, a visão de um futuro. Quanto a isso, ele era radicalmente diferente de Buber e Bergman. Buscava o exame de si fundamentalmente ligado ao conhecimento. Esta era sua preocupação última. A preocupação em Jerusalém era a fé moral, a esperança e o sonho do ainda por vir: a realidade do enfrentamento divino-humano.

Devemos manter em mente que o grande professor não tem uma doutrina fixa. Ele se recusa a transformar em ídolos os Mandamentos de Deus. O professor aponta o caminho. Ele nos força a reconhecer a presença de Deus, a encarar essa presença na imediatidade do evento. A fixidez da doutrina esconde a presença divina. Ela medeia entre Deus e a comunidade. É o véu que obscurece a verdade, o véu que deve ser retirado, libertando o divino do velamento da doutrina. Buber tinha uma fé firme na capacidade de o homem encontrar Deus, ele queria proteger o homem das instituições e cerimônias que o distanciavam deste encontro. Este era o grande protesto de Buber contra as institui-

ções religiosas e as burocracias que lhes conferiam poder e influência na sociedade.

Refletimos sobre o poder radical desse desvelamento, desse encontro direto e imediato, refletimos sobre a crença incondicional de Buber no homem, tão elegantemente expressa em seu livro *Um Humanismo Confiante*. A oscilação inevitável do homem entre sua bondade e sua maldade é interminável. Nenhuma das direções elimina a outra. Todo homem mantém seu equilíbrio e é dependente do outro. Ficamos espantados com a habilidade de Buber de dizer sim à humanidade em meio a um totalitarismo deplorável. A fé no homem continua. O que nos antecede ou circunda não é a realidade última. Um novo dia virá e haverá um novo mundo. De onde vem essa força moral? O que torna essa fé inabalável? Ouvimos questões atrás de questões e sabemos que não há respostas. Cada homem pergunta e cada um deve encontrar um modo de viver moralmente. O homem está só com sua história e sua comunidade. Refletimos sobre a força que alguns trazem dentro de si e sobre os medos que dominam outros. A humanidade move-se para a frente. Ela busca atravessar o mal que a ameaça. No final, a vida conquista a morte. Não há outra alternativa.

* * *

Numa carta datada de 4 de fevereiro de 1938, Hugo Bergman escreveu o seguinte a Buber, na véspera de sua vinda à Palestina: "Parece-me que seu verdadeiro trabalho ainda está por fazer. Você deveria começar renunciando definitivamente à língua alemã ... e expressando o que você tem a dizer ao povo judeu na forma simples de um hebraico simples. Até agora, a riqueza de seu alemão tem-lhe desviado, se posso dizê-lo, e impedido enormemente sua eficácia, especialmente nesses tempos difíceis. Parece-me que chegou a hora de você 'fechar a porta das possibilidades' e partir para a expressão efetiva de toda a riqueza de sua vida e pensamento" (*The Letters of Martin Buber*, 1992, p. 464).

O conselho de Bergman era claro e difícil. Buber tinha de passar de uma cultura a outra. A última, a hebraica, havia sempre sido parte de sua vida, mas agora o filósofo e a terra estavam diretamente unidos. A separação que tornou possível viver na Alemanha e continuar ligado à terra de Israel tinha agora pouco sentido. Buber veio a Jerusalém em 1938 como professor de sociologia e aí viveu durante vinte e sete anos. O conselho de Bergman foi adequado, mas nem a língua nem a terra mudaram o significado da mensagem que Buber ofereceu ao mundo. A

eficácia da mensagem não mudaria numa nova língua. Lembremo-nos de que os filósofos não têm terras natais. Acreditam pertencer a uma comunidade universal de discurso. Buber viveu nessa comunidade. Viver nessa universalidade não diminuiu sua relação íntima com a terra e seu povo. Ele queria estabelecer um programa de educação para adultos, algo muito caro a ele durante toda a vida. Buber não foi um acadêmico. A vida de diálogo pertence à comunidade, à educação dos cidadãos. Nenhuma sociedade poderia conviver com a divisão entre os cultos e os não-cultos. Todo homem, mulher e criança tinham o direito a uma educação baseada na comunhão entre professor e aluno. A universidade não educa. Instrui. É o domínio do professor, do especialista, do pesquisador e experimentador. A educação do povo pertence à discussão de valores e tradições, a arena na qual homens e mulheres aprendem como tomar decisões e a se envolver em debates sérios. Buber falava em nome daquele diálogo que tornava professor e aluno parte e parcela de um mesmo processo de aprendizagem.

O conselho de Bergman foi profundo na sua simplicidade corajosa. Buber tinha de ser o filósofo que entrou para a arena pública. As pessoas precisavam dele e ele precisava delas. Queriam ouvi-lo falar e tinham perguntas para fazer-lhe. Precisavam de um mentor, uma figura que pudessem respeitar e honrar. Queriam um homem que evitasse dar-lhes doutrina, mas que lhes mostrasse as alternativas que preenchem a vida humana. Bergman tinha mostrado a Buber como ele poderia ser eficaz na Palestina. Não era a hora adequada para outra personalidade universitária. A Palestina precisava de um pensador que pudesse falar sobre os problemas imediatos enfrentados pelas pessoas: seu relacionamento com os árabes, a harmonia entre as diferentes facções seculares e religiosas, o totalitarismo e o racismo que se espalhara nos países europeus. Muita coisa tinha sido depositada sobre seus ombros e com desespero tentamos imaginar por que se esperou tanto dele. Seus amigos consideravam-no como um pai que traria unidade à comunidade. Buscavam um guia, uma mensagem que viesse de sua vida e de seu trabalho. Os homens procuravam quem pudesse tomar a decisão definitiva, explicar um curso de ação, mas Buber estava distante. Ele permaneceu o poeta místico cuja audiência seriam os poucos.

Em 1939, Buber escreveu a Mahatma Gandhi, pedindo que ele emprestasse sua voz aos sofrimentos dos judeus. A guerra ainda não havia começado. Houve ainda oito meses de "paz". Buber pensou ser necessário que Gandhi falasse decisivamente contra o regime de Hitler. Gandhi tinha lutado pelos direitos dos indianos na África do Sul, e contra o governo britânico em sua terra-

mãe, a Índia. Ele certamente se sensibilizaria com o sofrimento dos outros. "Eis aqui uma voz", escreveu Buber, "que não só pode dar bom conselho e conforto genuíno, pois aquele que fala sabe o que é o sofrimento; sabe que quem sofre precisa mais de conforto do que de conselho ..." (M.B. a M.K.G., 24 de fevereiro de 1939). Gandhi já declarara que a Palestina "pertence aos árabes" e que os judeus deviam permanecer na Alemanha e praticar *Satyagraha*, uma técnica de não-violência, até a morte. A carta de Buber nunca foi respondida, mas seu conteúdo é de grande importância para nós. Refletimos sobre como os homens vêm as situações de modos tão diferentes e determinam suas atitudes por suas tradições. Em períodos de crise, tornamo-nos profundamente conscientes de nosso próximo. Imaginamos se ele compartilhará nosso sofrimento, se se reunirá a nós em nossa luta ou nos confortará. Acreditamos que isto é algo que podemos esperar de alguém que participou da luta ativa por um mundo mais humano. Por que voltar-se para Gandhi?

Não deveríamos ter seu apoio moral? No conflito moral no qual fica clara e evidente a necessidade da presteza de atitude e de perspectiva, buscamos a comunidade. Supomos que todo indivíduo que pensa com justiça, todo ser que compartilha o sentido da responsabilidade moral, estaria disposto a emprestar sua voz moral contra a injustiça. Buber estendeu sua mão a Gandhi. Era natural que o fizesse. Ultrapassa nossa compreensão acreditar que nossos companheiros e companheiras nos negariam seu apoio. Mas nossa perspectiva é ingênua e preconceituosa. Fazemos suposições que não deveríamos. Supomos haver consciência onde não existe. Supomos haver o bem onde está pervertido e ausente. Fazemos a suposição não-justificada de que a sensibilidade à justiça e ao bem é compartilhada. Compartilhar é sempre algo parcial. Compartilho com você apenas o que é vital para mim.

Buber recusou-se a aceitar a analogia entre os direitos que eram negados aos indianos na África do Sul e o assassinato dos judeus na Alemanha. Os indianos, disse Buber, "não estavam privados de seus direitos, não eram foras-da-lei, não eram reféns de uma esperada mudança no comportamento das potências estrangeiras. Pensa você que um judeu na Alemanha podia proferir, em público, uma só frase como a sua sem ser abatido?" (ibid., p. 477). Compreendemos que os homens, líderes mundiais, poetas e pensadores, compartilham muito uns com os outros, mas há vastas áreas do espírito que permanecem veladas e ocultas. Nesse mundo velado e oculto, também descobrimos a outra metade do homem que chamávamos companheiro e mesmo amigo.

Buber lembrou a Gandhi que a questão do destino judeu está inseparavelmente ligada à reunião do povo. Essa reunião não significa um retorno à Mãe Índia, mas a recriação de uma terra que se tornou sagrada para um povo. O destino de Israel, afirmou Buber, “é diferente do de todas as outras nações da terra. É um destino que em verdade e em justiça não deveria ser imposto a nenhuma nação na terra. Pois seu destino é a dispersão... uma dispersão sem um coração e um centro vivos, e toda nação tem o direito de exigir a posse de um coração vivo” (ibid., p. 479). Buber delineou para Gandhi o sionismo que movia seu pensamento. Falou da terra como sagrada, da terra-mãe cujo ventre é sagrado. Na verdade, o romantismo que criou um sangue sagrado e uma terra sagrada foi o centro espiritual do sionismo de Buber. Durante séculos, esse romantismo foi nutrido por poetas, mas no século XIX, com o crescimento do nacionalismo cultural e político, os pensadores foram profundamente atraídos por essa imagem de uma terra e de um sangue sagrados. É como se o divino tivesse separado o mundo em partes para ver os conflitos que resultariam. O sofrimento dos judeus, numa Europa que tinha se tornado racista, era uma afronta à moral do homem que levava a sério as questões da fraternidade humana proclamadas pela Revolução Francesa, ou o direito ao *habeas corpus* resultante da luta inglesa contra a tirania. Seria estranho esperar que Gandhi ficasse impressionado pelo sionismo de Buber se ele já não tivesse ficado ofendido com toda ação e atitude injustas por parte da Inglaterra com relação a um mandato pelo qual ela tinha pouco interesse. Buber estava certo em acreditar que Gandhi precisava de uma aula de história para despertar suas sensibilidades morais.

É uma longa carta, mais parecida a um ensaio, uma sinopse da história de um povo cuja força deveria ter, por si só, o poder de convicção e conversão. O que é mais importante e profundo é o fato da comunidade que emerge na humanidade antes que estejamos preparados para reconhecer sua existência. A aliança feita com Noé revelou quão profundamente Deus era uma parte de nossa existência. Não apenas concordamos entre nós através de tratados, acordos e fatos, mas há também uma aliança entre nós e Deus, uma aliança que será lembrada porque é única. Essa aliança é para a eternidade, feita com todo homem, rico ou pobre, forte ou fraco, inteligente ou não. Ela dirige-se a cada homem e a ele uma promessa é feita: “Nunca mais as águas transbordarão para destruir todas as criaturas vivas”. De fato, perante Deus, nenhuma criatura viva é destruída arbitrariamente. Israel é parte dessa aliança. Ele, como todos os povos da terra, lembra-se de que a terra é de Deus e será sua pela eterni-

dade. Acreditamos que temos o direito à terra que chamamos Israel. Isto foi dito por Buber a Gandhi, embora não pudesse evitar os torneios românticos que freqüentemente faziam-no parecer artificial.

Buber falou fielmente a Gandhi. Precisávamos de ajuda para transformar a terra num refúgio para os perseguidos. Precisamos da ajuda da comunidade visível e invisível de homens que são inalteravelmente contrários ao totalitarismo e ao racismo. Essas comunidades formaram-se antes. Paul Valéry, poeta e pensador, em nome da Liga das Nações, tentou formar uma comissão de homens e mulheres que se oporiam coletivamente ao fascismo e ao nazismo. O espírito humano se alimenta da coletividade. Valéry pediu aos membros da comissão que escrevessem e participassem de conferências na Europa e na América do Sul. Buber sabia que o problema judeu exigia um fórum mundial. Os homens não devem vir para essas reuniões com soluções prontas. Buber ficou profundamente angustiado, sabendo que Gandhi já decidira que a Palestina pertencia aos árabes. Parecia que com esta crença havia pouco progresso a fazer, mas a carta tinha de ser escrita. O desespero de Buber manifestou-se nestas palavras: "Então você vem, Mahatma Gandhi, e ajuda a remover as barreiras e a declarar 'Tirem as mãos! Esta terra não pertence a vocês'. Em vez de ajudar a estabelecer um lugar genuíno, dando-nos o que precisamos sem retirar dos árabes o que eles precisam, baseados num acordo justo ou naquilo que eles realmente utilizariam e o que poderia ser aceito para satisfazer nossas exigências!" (ibid., p. 483).

Sabendo que Gandhi acreditava que a Palestina pertencia aos árabes, Buber tinha bem pouco a dizer a ele. Ele, de fato, falou para o mundo. Gandhi tinha feito seu julgamento. Dois povos emergiam da terra, dois povos moldados pelo nacionalismo dos séculos XIX e XX, tendo aprendido com as lutas que emergiram do colapso dos impérios turco e austro-húngaro. O nacionalismo foi radicalmente agravado pelo racismo de Hitler e pela necessidade dos judeus de abandonar a Alemanha e os países conquistados. Testemunhamos o confronto de forças gigantescas que tornaram-se cada vez mais agudas e devastadoras à medida que as potências mundiais apoiaram uma ou outra atitude. Buber só podia apelar à sua crença de que judeus e árabes podiam viver juntos porque estavam, em alguns casos, vivendo em paz. Buber dava crédito ao fato de que queríamos servir à terra, que o homem pertence à terra e que alguma medida deve ser tomada para que árabes e judeus sirvam à terra juntos ou que a compartilhem enquanto duas comunidades separadas. Os filósofos parecem inaptos nas suas relações entre poder e política. Platão falhou

sucessivas vezes em Siracusa e foi vendido como escravo. Buber saiu-se um pouco melhor. Sua voz, na Palestina e em Israel, era raramente ouvida. O silêncio era a escravidão. Seu pensamento significava pouco para uma juventude que dava um mínimo de atenção a algo que viam como um misticismo europeu transplantado sem referência às condições imediatas de construção da terra. Os “Reis Filósofos” tinham pouco a dizer num mundo no qual os homens não tinham encontrado uma resposta à questão de Caim, e tinham pouca paciência com questões que levavam apenas à especulação e ao debate e que não produziam nenhuma resposta.

Buber recusou-se a apelar à não-violência. Ele sabia que ela destruiria a comunidade judaica. A intensidade do ódio humano alcançara o ponto além do qual a morte da razão torna-se realidade. Eugène Ionesco revelou-nos o ódio dos Rinocerontes, a atitude e a ação do racista e imoralista contemporâneo. Buber parecia só em seu apelo à compreensão. Havia poucos que pareciam compreendê-lo e querer segui-lo. Ele parecia estar lutando com o mundo pelos dez homens justos que desejassem a justiça da causa. Ele diz a Gandhi: “Não queremos a força. Não proclamamos, como Jesus, o filho de nosso povo, e como vocês, o ensinamento da não-violência, porque acreditamos que um homem deve às vezes usar a força para salvar-se ou mesmo a seus filhos. Mas desde os tempos imemoriais proclamamos o ensinamento da justiça e da paz; ensinamos e aprendemos que a paz é o objetivo de todo o mundo, e que a justiça é o caminho para alcançá-la” (ibid., p. 485).

O ataque de Gandhi incluía a acusação de que nossos ancestrais crucificaram Jesus. A liturgia contra o povo de Israel era dolorosa e severa. O homem que acreditávamos poder ser um amigo, era, na verdade, um inimigo. Todos os homens incluem-se numa ou noutra categoria. Gandhi apresentou-se como um inimigo. Havia muito que Buber podia dizer sobre Jesus. Ele o disse bem. Negou a veracidade da situação que levou à crucificação. Negou a efetividade do evento. Buber observou que nunca estaria entre os que crucificaram judeus, mas dizia: “Não me incluiria tampouco entre os que o apoiaram. Pois não posso me impedir de lutar contra o mal quando vejo que ele está para destruir o bem” (ibid.). Parece, ao lermos seu texto hoje, que o tom respeitoso de Buber era mais generoso do que a situação exigia. O direito a lutar pela sobrevivência é um direito natural. Ninguém pede ao homem que sacrifique sua existência sem primeiro exigir que tente defendê-la. É irreal e injusto pedir a alguém que morra sem defesa, que defenda a não-violência sabendo que seu inimi-

go visa sua destruição. Não devemos apenas pensar no que devemos fazer. Devemos pensar nas conseqüências, no significado de nossas ações, e onde elas nos levarão.

Em 1º de maio de 1943, o pintor e ceramista Elazar Halivni escreveu a Paula e Martin Buber com relação ao *Seder* de Páscoa no qual os Bubers tinham estado presentes no *Kibbutz* Ramat Yohanan, o *kibbutz* de Halivni. Halivni ficou perturbado com a reação dos membros à presença de Paula e Martin. Escreveu: "Devo admitir que, se não tenho controle adequado sobre as figuras que desenho, tenho ainda menos sobre pessoas vivas. Se os *chaverim* (membros) tivessem tido a mesma disposição e entusiasmo para a organização da festa que eu tive, teriam dado maior expressão aos seus sentimentos naquela noite. Alguns dos que recitaram passagens do *Haggadah* não estavam adequadamente preparados e cometeram erros, sem falar na recitação artística" (ibid., p. 499).

A presença de Buber causou pouco entusiasmo entre os jovens, embora tivesse lido passagens do mestre do hasidismo, Rabbi Israel de Rizhin. A leitura de Buber, seu estilo de falar, era único e inspirador. A juventude tinha pouca simpatia por esse sentimento religioso. "Nossa juventude", disse Halivni, "é totalmente estranha a estas coisas que nos são tão caras. Eles são *goyim* que falam hebraico" (ibid.). É quase inimaginável e tragicamente triste ouvir as seguintes afirmações: "Sua apresentação não causou nenhuma reação entre os jovens. Como eles não têm formação espiritual, saíram mais cedo". Halivni tinha o sentimento que ele e os Bubers eram os últimos de uma geração que tentara fazer a ponte entre os valores europeus e a nação emergente chamada Israel. Podemos falar de pontes, como fizeram Kafka e Bergman, mas perguntamos se o otimismo pode ser sustentado numa civilização na qual a separação tem sido mais fundamental do que a associação. A civilização européia acolhe as profundas tragédias e memórias das guerras, ódios e antagonismos nacionais. Para um povo que é ensinado a lembrar, o que é lembrado é freqüentemente excessivo, e poucas pontes são construídas para as religiões e nações que trouxeram dor a Israel. Buber foi um representante do que havia de melhor na cultura alemã e austríaca. Foi um de seus melhores produtos, um vidente na terra da Diáspora. Sabia que a terra de Israel também seria um exílio. Foi uma comunidade que fugiu da Europa. Ele viera de outra terra e sustentava a idéia de que Israel deveria ser e seria mais do que uma nação entre outras. Deveria ser uma terra sagrada com uma mensagem divina. Buber foi traído pela astúcia da razão.

Halivni propôs a seguinte questão dolorosa aos Bubers: “Se os jovens não herdarem pelo menos uma parte deles (dos tesouros), quem sabe como serão cultural e intelectualmente os que virão depois de nós?” (ibid.). Queremos nos revoltar contra o fato de sermos filhos do tempo e do espaço, mas a revolta é impossível. Buber não poderia ser nem mais nem menos do que as conseqüências de sua educação, dos valores herdados de seus avós. Se não gostamos de chamá-lo destino, podemos chamá-lo a vontade de Deus, mas espaço e tempo não são formas relativistas, embora o pareçam, são formas metafísicas. São designações de responsabilidade, determinam obrigações. São tarefas particulares e peculiares, caminhos e objetivos. Halivni observou: “Não sei como explicar a atitude dos *chaverim* que me autorizaram a convidá-los e a preparar o evento social para depois de sua apresentação... Sinto não ter obedecido aos meus sentimentos e ter escutado os *chaverim*”.

O efeito da carta foi extremamente revelador. Culturas estavam crescendo umas ao lado das outras. Seria alarmante acreditar que as culturas apenas assimilam-se umas às outras. Elas têm um modo de permanecer vivas apesar da oposição e do desprezo. As culturas podem vir a morrer, mas as conseqüências são grandes. As culturas secular e religiosa da Europa ocidental e oriental podem estar retraídas, a ocidental mais rapidamente do que a oriental, mas deixam sementes que crescem novamente em solo fértil. Sentimo-nos mais confortáveis com o desconhecido do que com as certezas da história. Buber, até então, causou pouco entusiasmo intelectual. Podemos ter gasto nosso entusiasmo por uma filosofia do encontro, do motim e da fé inabalável no homem e na humanidade. Queremos acreditar que a filosofia não morre, ela apenas é eclipsada.

Em 1949, Louis Finkelstein convidara Buber a proferir as Conferências Israel Goldstein no *Jewish Theological Seminary*. Tinha também agendado conferências para Buber em Chicago, no *Institute for Religious and Social Studies*. Em sua carta a Finkelstein, tentando adiar suas conferências, Buber fala sobre sua idéia de educação, um campo no qual fez algumas de suas mais valiosas e notáveis contribuições à cultura humana. “Por mais de três décadas”, afirmou Buber, “tenho considerado a educação de adultos e sua cunhagem e desenvolvimento intensivos, uma tarefa primordial em nossa época, e mais especialmente no judaísmo. Elaborei propostas e planos para sua realização. Em 1919, na convenção fechada sobre a Renovação da Educação... fiz meu discurso principal sobre este assunto” (ibid., p. 542). A preocupação básica de Buber era o programa de educação de adul-

tos, incorporando reuniões e debates que examinariam a crise cultural e intelectual da época. As universidades eram clubes fechados de acadêmicos, que trabalhavam em tópicos científicos particulares, indiferentes ao mundo político à sua volta. A educação pública discutia problemas sociais e morais que, sabemos, podem ser facilmente controlados, mas que podem ser também tão facilmente hostis ao governo. Entretanto, a educação de adultos desenvolve um sentido de participação entre os alunos e o instrutor, uma partilha através da época e da circunstância histórica. Os acadêmicos das universidades alemãs correram em bando para se registrar no partido nazista, quando se exigiu deles que se filiassem ao partido para poder ensinar. Buber nunca foi um acadêmico. Sentia-se sempre desconfortável na universidade, um reduto de acadêmicos, cuja aceitação buscou apenas com relutância e que veio com dificuldade e discussão. Buber era um comunicador público. Acreditava em comunicação. Buscava acrescentar à hierarquia educacional tradicional a *Volkshochschule*, o que chamaríamos de escola de educação geral, escola de estudos para adultos, com cursos de educação geral. Buber reivindicava uma "Universidade do Povo" e não uma faculdade de humanidades na Universidade Hebraica. Em 1924, quando delineou esta idéia, acreditava que tal seria e deveria ser parte da missão da universidade. Buber descobre, como todos nós, que há uma grande diferença "entre a aprovação entusiástica de um plano e a disposição de efetivá-lo" (ibid.). O trabalho de sua vida fazia parte da missão de educação numa sociedade livre.

A decepção de Buber foi profunda, poderíamos dizer incomensurável. Perguntamo-nos quando na vida ocorrerá a realização que sempre buscamos. Com tristeza e uma tênue esperança, Buber observou: "Durante onze anos trabalhei neste assunto, como membro da comissão de educação de adultos da Universidade Hebraica. Entretanto, nunca houve uma chance de trazer à luz a instituição que planejava". Com a imigração em massa que começou depois da independência, o governo pediu a Buber que fundasse uma instituição para a educação de adultos. Foi nomeado diretor do seminário para Professores de Educação para Adultos e ficou nesse posto por quatro anos. Finalmente veio à América em 1951. Pronunciou suas conferências no *Jewish Theological Seminary*. Quando pensamos numa "Universidade do Povo" como uma realidade, imaginamos uma instituição que serve ao povo, aprendendo o que significa reunir-nos em grupos nos quais professor e aluno acabam por tornar-se companheiros. O que é significativo é que a população torna-se participante ativa do evento educacional, que não há nenhuma divisão radi-

cal entre ignorância e inteligência, que a terra torna-se o reino da educação. Esta era a herança que Buber trouxe consigo do socialismo que respirou com Gustav Landauer e com A. D. Gordon, e que compartilhava com seu amigo Ernst Simon. Se, por um instante, voltarmos e olharmos para Buber, veremos que seu grande legado não é o texto teórico *Eu e Tu*, ou as especulações sobre o encontro e a cura, ou os estudos sobre os *Hasidim* e a conversa romântica entre o sagrado Yehudi e seus discípulos e inimigos, mas os princípios educativos que derivaram desses trabalhos. A educação envolvia Buber nas imediatidades da sociedade e do Estado. Pela primeira vez, ela podia participar. O pensador místico tornou-se uma força viva no corpo político.

Buber passou a vida pensando a relação entre judeus e cristãos, entre judaísmo e cristianismo, a qualidade e a natureza da fé religiosa. Como nunca apreciou instituições religiosas, sacerdócios ou rabinatos, permaneceu devotado à relação entre o homem e Deus, a Abraão no terebinto de Mamré, a Moisés na sarça ardente. Num livro que escreveu durante a ocupação de Jerusalém, originalmente chamado *Pistis e Emunah (Fé e Crença)*, tenta delinear as diferenças entre Jesus, Paulo e o judaísmo. O livro foi publicado em inglês em 1951, com o título *Two Types of Faith*. Como todo livro sobre judaísmo e cristianismo, tornou-se uma fonte de discussão, acusação e recriminação. Parece que essas duas formas de fé e de crenças não se aproximam uma da outra, chegando mesmo a destruir o que tocam. O livro de Buber era esse instrumento. Estamos particularmente interessados nos comentários sobre o livro de Buber feitos por seu amigo Hugo Bergman, que trabalhava na mesma área e que propôs uma das filosofias da religião mais originais de nossa era.

Bergman escreveu a Buber em 30 de maio de 1949. Suas primeiras frases foram: "Acabei de ler *Two Types of Faith*. É claro que não posso me permitir fazer um julgamento, mas gostaria de dizer-lhe que o livro não me convenceu totalmente... Sem poder documentá-lo, tenho o sentimento de que você não é justo com o cristianismo e São Paulo" (ibid., p. 538). Algo único ao pensamento de Bergman, e raro na maioria dos outros pensadores, era o fato de que alguém pudesse aprender aberta e profundamente com figuras religiosas e crenças que pertenciam a outras profissões de fé. Se Buber chamava Jesus de seu irmão e estava alienado de Paulo, Bergman, por outro lado, caminhava junto com Jesus e Paulo, falava com ambos, escutando suas mensagens com simpatia e devoção. Bergman era fascinado pela fé, e todos os que acreditavam lhe eram próximos. Parecia a Bergman que Paulo

atacava não a Lei, mas a Lei como uma alternativa à redenção. “Em vista do que (o cristianismo) se tornou, dois mil anos depois, e do que agora transpira perante nossos olhos, não teríamos que conceder à visão de Paulo uma medida maior de correção?” (ibid., p. 539). Poderia parecer que Buber seguia Jesus enquanto este pairasse sobre ele e se tornasse seu companheiro. Paulo viera de outra direção e não podia ser persuadido a se encaixar nas crenças de Buber. Ele afastou-se e nunca retornou. Buber considerava isto difícil de aceitar. Bergman observou: “Você, Buber, o interpreta com uma severidade sem misericórdia”.

Bergman continua sua crítica: “A tentativa de seu livro de opor Jesus e o judaísmo ao cristianismo está fadada ao fracasso, porque o fundador do cristianismo não é o Jesus vivo, mas o que morreu e ressuscitou, o que significa que estas condições são parte dele. A ressurreição é uma efetividade real ou suposta no mundo. Mas o que deve ser a atitude de alguém diante de uma efetividade, senão afirmá-la ou negá-la dizendo: acredito que... ou não acredito que... ?” O que Paulo nos revela é a incisiva e incompreensível efetividade do Cristo renascido. Esta efetividade é o começo de uma nova história, uma mudança radical no tempo, a superação divina da morte através do amor. Bergman continua: “E se tiver realmente acontecido, foi um fato tão decisivo — o fato de que o homem conquistou a morte — e um começo tão novo da história humana, que Paulo estava certo em atribuir imensa importância à fé no fato. Não haveria a possibilidade de uma *pistis* de tal modo imbuída da segurança do *emunah* que a separação conceitual, embora justificada, é eliminada numa síntese mais elevada?”

Bergman abordava a fé de um crente com uma abertura rara e única. Era capaz de absorver em sua própria espiritualidade aquilo que não lhe era afim, mas que pode ser encampado e compreendido numa realidade mais alta: o amor do espírito em busca da verdade e da luz divina. Tem-se associado Bergman a Buber como o discípulo ao mestre, mas isto é um erro radical, à medida que distorce a profundidade da originalidade e criatividade de Bergman, forçando-o a viver injustificadamente à sombra de seu amigo.

Bergman ficava perturbado com o fato de Buber rejeitar o milagre, a impossibilidade de imaginar uma ação contra a natureza. Bergman levantava a questão: “Quem é capaz de decidir se algo que acontece é contra a natureza? Considero presunção do homem, em sua total ignorância da natureza do mundo, ousar decidir o que é contra a natureza. Baseados em que autoridade

declaramos ser contra a natureza o fato de um homem poder dar ordens ao vento e ao mar? Considero estas afirmações totalmente infundadas científica e religiosamente" (ibid.). Não podemos evitar dar razão a Bergman. Não podemos estabelecer as capacidades do homem, os limites de seu conhecimento ou com que velocidade mudarão. Sabemos que não podemos fazer julgamentos que soam como mandamentos e supor que serão aceitos como tais. Consideramos difícil aceitar um Jesus buberiano. Não podemos permitir que Buber torne-se a medida para a verdade do cristianismo. Seus gostos e desgostos não podem ser aceitos como medidas da verdade. Bergman abordou o problema com cuidado e recusou-se a permitir que qualquer visão assumisse a perspectiva da totalidade. Buber era o líder espiritual de um grupo de pensadores sérios, mas não seu sacerdote.

O último ponto que gostaria de mencionar é a tentativa feita por Bergman de refutar a afirmação de Buber que "na religião judaica não há lugar para o fato de que um indivíduo tenha ressuscitado enquanto indivíduo". Ele afirma: "Parece-me infundado que isto não envolva apenas um indivíduo qualquer, mas o Messias" (ibid., p. 540). O que é significativo nessa crítica é a compreensão de que a relação de Buber, seja com o hasidismo seja com o cristianismo, era criada pelo imaginário poético. Para os que estudam Buber como artista e poeta, esse imaginário é de grande importância. Para os que querem encontrar a criação e a recriação que Buber faz do evento, há a consciência de que o evento não existe *per se*. Ele é sempre um evento recriado. Existe através de seu criador, perdendo ou ganhando significado à medida que seu criador encontra prazer ou desprazer naquilo que está tomando forma.

Num volume de setecentas e cinquenta cartas, as que escolhemos revelam o interesse que temos no pensamento de Buber. Acreditamos que o centro de sua realidade intelectual é sua preocupação com a educação, com um sistema universal de educação para adultos. Acreditava que nenhuma sociedade deveria ser dividida entre os que têm a oportunidade para a instrução e os que não têm. A sociedade deve ser uma "Universidade do Povo" na qual a educação é a força motora de seu progresso e de seus valores. A sociedade não deve ser medida apenas por seus acadêmicos, cientistas, figuras artísticas e literárias, mas pela preocupação que tem em educar seus cidadãos. Buber ofereceu a Israel e ao mundo uma forma distinta e dinâmica de judaísmo. A oposição ao seu ponto de vista mundano, à sua posição única enquanto filósofo do encontro e da cura, da confrontação e da comunicação trouxe-o à realidade de uma

humanidade que já não sabia para onde estava indo. Buber acreditava que Deus estava e está no centro de toda discussão significativa do humanismo. Falava de um humanismo hebraico. Sabia que nenhuma teoria do homem era possível sem a confrontação divina. Nunca nos deixou esquecer que foi e é Abraão quem está sempre entre nós, que nosso líder histórico e legislador é Moisés. Negava que pudesse haver qualquer mediação entre Deus e o homem. Legou-nos uma discussão contínua. Daqui e dali as pessoas levantaram-se para apoiar ou condenar esse homem solitário e paradoxal em Jerusalém, cuja voz era eficaz em seu silêncio. Buber pode estar muito longe de nós, mas pode também estar muito perto. Não sabemos. Só sabemos que, como uma sombra, parece estar sempre por perto. Perguntamos discretamente: o que Buber faria ou diria?

Não há conclusões que expressem os sonhos e as esperanças de homens que passaram grande parte de suas vidas falando de sonhos e formulando esperanças, e lutando para encontrar modos de realizá-los. Israel era um Estado emergente, era como se aqui, numa terra sagrada para seu povo, algo novo pudesse ser alcançado, uma maior sensibilidade à justiça, à equidade e à educação. Os filósofos e pensadores acreditavam que seriam escutados, que os políticos estariam dispostos a ouvir seus conselhos. Subitamente os professores não estavam mais presos pelas paredes de suas instituições, laboratórios e seminários. Aqui, a terra, o ar, a história, as peculiaridades da natureza fariam com que se tornassem uma força coerente e séria para modelar a vontade do povo e a direção do governo. Israel estava numa situação única, com um grupo de intelectuais altamente elogiados e reconhecidos, homens que reconheciam a relação do homem com a terra, que valorizavam a educação e que buscavam a justiça enquanto tessitura de uma sociedade importante e em desenvolvimento. Mas Israel é um Estado e com isso vem a política do poder, da conveniência e do nacionalismo. Os filhos de Israel têm tanto um destino terreno como um divino. Quem escolheria o segundo quando o primeiro é atraente e buscado por aqueles que estão à nossa volta?

(Tradução do inglês: Marcelo Pimenta Marques)

Endereço do autor:
65, Oriental Bld.
Brooklin — NY 11235 — USA