

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
MESTRADO EM FILOSOFIA

ARTUR MAGOGA CARDOZO

EXÍLIO E REDENÇÃO: UMA LEITURA TEOLÓGICA DE MARTIN BUBER

Porto Alegre
2025

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

ARTUR MAGOGA CARDOZO

EXÍLIO E REDENÇÃO: UMA LEITURA TEOLÓGICA DE MARTIN BUBER

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador:

ALEXANDRE ANSELMO GUILHERME

Porto Alegre

2025

Ficha Catalográfica

C268e Cardozo, Artur Magoga

Exílio e Redenção : Uma leitura Teológica de Martin Buber /
Artur Magoga Cardozo. – 2025.

108.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Anselmo Guilherme.

1. exílio. 2. redenção. 3. judaísmo. 4. Martin Buber. I.
Guilherme, Alexandre Anselmo. II. Título.

ARTUR MAGOGA CARDOZO

EXÍLIO E REDENÇÃO: UMA LEITURA TEOLÓGICA DE MARTIN BUBER

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em ____ de _____ de 2025.

BANCA EXAMINADORA:

(Prof. Dr. Alexandre Anselmo Guilherme - Orientador)

(Prof. Dr. Fábio Caprio de Leite)

(Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira)

(Prof. Dr. Gilvan Charles Cerqueira de Araújo)

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, pelo apoio fornecido por meio da bolsa de estudos, sem a qual não teria sido possível realizar a pesquisa. Agradeço ao Prof. Dr. Alexandre Anselmo Guilherme pela orientação e confiança que me foram concedidas. Bem como, aos professores do Departamento de Filosofia da PUCRS pelas disciplinas ofertadas e pela transmissão de conhecimentos que contribuíram para enriquecer meus conhecimentos na área da Filosofia. Guardarei com muito carinho todos os conselhos, palavras de incentivo e ensinamentos que muito contribuíram para o desenvolvimento desse trabalho.

RESUMO

A presente dissertação procura aprofundar a leitura do exílio e da redenção na tradição judaica e no pensamento de Martin Buber, considerando as intersecções religiosas, históricas, místicas e filosóficas que permeiam essas noções. Ao analisar o diálogo entre a tradição judaica, sobretudo a de orientação conservadora-ortodoxa, e a filosofia buberiana, pretende-se iluminar as implicações existenciais do exílio e a possibilidade de redenção. Assim, busca-se refletir sobre o modo como essas ideias reverberam tanto na experiência individual quanto na coletiva do povo judeu e da humanidade. A partir dessa transversalidade entre tradição e filosofia, a presente dissertação tem como problema geral a seguinte questão: de que modo o pensamento de Martin Buber dialoga com as noções judaicas de exílio e redenção, e que novas interpretações oferece para essas experiências? Para compreender isso, esse trabalho tem por objetivo central apresentar como as dinâmicas de exílio e redenção se expressam na religião, na mística e na filosofia judaica de Martin Buber, como modos de distanciamento e aproximação em relação à Divindade. Para que tal objetivo seja contemplado, analisa-se o conceito de exílio da tradição judaica, desde sua perspectiva histórica, simbólica, mística e filosófica. Examina-se o conceito de redenção judaica enquanto promessa de retorno físico e reestabelecimento espiritual. E por fim, investiga-se como os conceitos de orientação e realização, Eu-Tu e Eu-Isso e Conhecimento Objetivo de Mundo e Educação do Caráter de Martin Buber tem sua aplicabilidade às ideias de exílio e redenção, anteriormente mencionadas. Para que se tenha sucesso em tal feito, a dissertação é elaborada a partir de uma metodologia de natureza básica, abordagem qualitativa e procedimentos bibliográficos. A partir disso, busca-se expandir a compreensão sobre a condição de exílio, juntamente com a possibilidade de redenção, como processos fundamentais da existência humana. A partir dessa compreensão demonstra-se que a dinâmica desenvolvida por traz desses dois conceitos se refere, invariavelmente, ao distanciamento com que o povo se posta em relação a sua Divindade e o subsequente retorno à Divindade, demarcando sua reaproximação.

PALAVRAS-CHAVE: exílio; redenção; judaísmo; Martin Buber.

ABSTRACT

This dissertation seeks to deepen the reading of exile and redemption in the Jewish tradition and in Martin Buber's thought, considering the religious, historical, mystical and philosophical intersections that permeate these notions. By analyzing the dialogue between the Jewish tradition, especially its conservative-orthodox orientation, and Buberian philosophy, the aim is to shed light on the existential implications of exile and the possibility of redemption, reflecting on how these ideas reverberate in the individual and collective experience of the Jewish people and humanity. Based on this cross-cutting relationship between tradition and philosophy, the general problem of this dissertation is the following: how does Martin Buber's thought dialogue with Jewish notions of exile and redemption and what new interpretations does he offer to these experiences? In order to understand this, the central aim of this work is to present how the dynamics of exile and redemption are expressed in Martin Buber's religion, mysticism and Jewish philosophy, as ways of distancing and drawing closer to divinity. In order to achieve this goal, the concept of exile in the Jewish tradition is analyzed from a historical, symbolic, mystical and philosophical perspective. It examines the concept of Jewish redemption as a promise of physical return and spiritual re-establishment. And finally, it investigates how the concepts of orientation and realization, I-Thou and I-Thou and Martin Buber's Objective Knowledge of the World and Character Education have their applicability to the ideas of exile and redemption mentioned above. In order to achieve this, the dissertation is based on a basic methodology, a qualitative approach and bibliographic procedures. It seeks to expand the understanding of the condition of exile, together with the possibility of redemption, as fundamental processes of human existence. This understanding shows that the dynamics behind these two concepts invariably refer to the distancing of the people from their divinity and their subsequent return to it, marking their rapprochement.

KEYWORDS: exile; redemption; judaism; Martin Buber.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O EXÍLIO BÍBLICO-HISTÓRICO	12
1.1 EXÍLIO BABILÔNICO	13
1.2 EXÍLIO PERSA.....	19
1.3 EXÍLIO GREGO	24
1.4 EXÍLIO ROMANO.....	30
2 O EXÍLIO MÍTICO-SIMBÓLICO	37
3 O EXÍLIO MÍSTICO-ESPIRITUAL	46
4 O EXÍLIO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO EM MARTIN BUBER	56
4.1 PRELÚDIO À FILOSOFIA DE MARTIN BUBER: A FORMAÇÃO TEOLÓGICA	56
4.2 ORIENTAÇÃO E REALIZAÇÃO NA OBRA DANIEL	62
4.3 AS PALAVRAS-PRINCÍPIO EU-TU E EU-ISSO.....	73
4.4 EDUCAÇÃO DO CARÁTER E CONHECIMENTO OBJETIVO DE MUNDO	88
CONCLUSÃO	103
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	106

INTRODUÇÃO

O tema do exílio (*galut*; גלות) e da redenção (*geulá*; גאולה) na experiência humana apresenta-se desde os tempos imemoriais, adquirindo uma dimensão singular quando adotada a perspectiva desde a tradição judaica, na qual compreende-se esses dois conceitos não apenas como condição física da realidade, mas como uma realidade espiritual e existencial. Dentro desse contexto, o exílio transcende o deslocamento geográfico, envolvendo-se em questões de construção identitária, bem como culturais e religiosas, revelando-se um período de provações e autodescobertas. Concomitantemente a isso, a noção de redenção se apresenta como uma promessa de retorno e reconciliação, no qual implica um processo tanto de reencontro com a terra natal, quanto de restauração do vínculo com o Divino e o povo.

Nesse sentido, a presente dissertação procura aprofundar a leitura do exílio e da redenção na tradição judaica, e no pensamento de Martin Buber, considerando-se as intersecções religiosas, históricas, místicas e filosóficas que permeiam essas noções. Ao analisar o diálogo entre a tradição e a filosofia buberiana, pretende-se iluminar as implicações existenciais do exílio e da possibilidade de redenção, refletindo sobre o modo como essas ideias reverberam na experiência individual, assim como coletiva do povo judeu e da humanidade.

A partir dessa transversalidade entre tradição e filosofia, a presente dissertação tem como problema geral a seguinte questão: de que modo o pensamento de Martin Buber dialoga com as noções judaicas de exílio e redenção, e que novas interpretações oferece para essas experiências? Para compreender isso, esse trabalho tem por objetivo central apresentar como as dinâmicas de exílio e redenção se expressam na religião judaica, na mística judaica e na filosofia judaica de Martin Buber, como modos de distanciamento e aproximação em relação à Divindade. Para que tal objetivo seja contemplado, analisa-se o conceito de exílio da tradição judaica, desde sua perspectiva histórica, simbólica, mística e filosófica. Examina-se o conceito de redenção judaica enquanto promessa de retorno físico e reestabelecimento espiritual. E por fim, investiga-se como os conceitos de orientação e realização, Eu-Tu e Eu-Isso e Conhecimento Objetivo de Mundo e Educação do Caráter de Martin Buber, tem sua aplicabilidade às ideias de exílio e redenção anteriormente mencionadas. Para que se tenha sucesso em tal feito, a dissertação é elaborada a partir de uma metodologia de natureza básica, abordagem qualitativa e procedimentos bibliográficos. Dessa forma, examina-se textos fundamentais da tradição judaica, tais como passagens bíblicas e interpretações místicas, assim como as obras filosóficas de Martin Buber. Com isso, pretende-se apresentar

uma análise hermenêutica dos textos e conceitos da tradição judaica com uma relação interpretativa com o pensamento buberiano.

Outrossim, a dissertação se estrutura em quatro capítulos em que são divididos os tópicos. No primeiro capítulo apresenta-se uma leitura *histórico-bíblica* dos eventos de exílio e redenção judaicos, expandindo os quatro grandes contextos históricos nos quais se desenvolveram os eventos supracitados, isto é, os Impérios Babilônico, Persa, Grego e Romano. Além das narrativas bíblicas que, apesar das dificuldades na precisão temporal dos fatos, apresenta-se os comentários da tradição em relação aos eventos, pretendendo-se, com isso, situar historicamente os fatos ocorridos que levaram o povo judeu aos seus quatro estados exílicos.

No segundo capítulo, apresenta-se o tema do exílio e da redenção do povo judaico, desde uma perspectiva *mítico-simbólica*. Analisa-se, desse modo, os significados simbólicos pelos quais esses conceitos são apresentados nos textos tidos como sagrados pela tradição, sobretudo nos escritos que compõem o *Tanakh* (תנ"ך) judaico, que incluem a própria *Torah*¹, bem como *Nevi'im*² (נביאים) e *Ketuvim*³ (כתובים). Neste capítulo, os conceitos de exílio e redenção são apresentados de acordo com as visões e sonhos simbólicos que relatam o exílio e redenção, desde as perspectivas proféticas a respeito desses termos, bem como sua característica *apriorística* dos eventos de supracitados.

No terceiro capítulo, apresenta-se a leitura *místico-espiritual* da formação da realidade, e demonstra-se que as dinâmicas de exílio e redenção são interpretadas como partes constituintes do próprio sistema de construção dos mundos. Dessa forma, tais dinâmicas expressam-se nos termos de aproximação e distanciamento em relação ao Divino, mas ganham, agora, seu *status místico-ontológico* a partir da tradição da *Kabbalah* luriânica e do Hassidismo de *Baal Shem Tov*.

No quarto capítulo, apresenta-se a leitura *filosófico-teológica* dos eventos de exílio e redenção, trazendo o pensamento judaico para o contexto filosófico de Martin Buber. Desse modo, primeiro faz-se um prólogo, salientando a escolha de uma leitura teológica da filosofia de Martin Buber. Para isso, são apresentados os contextos biográficos do autor, tendo em vista sua relação desde a tenra juventude com o movimento judaico como um todo, mas, sobretudo, com o Hassidismo de *Baal Shem Tov*; bem como aspectos bibliográficos de Martin Buber, com sua vasta obra publicada sobre os temas da *Kabbalah*, do Hassidismo e da religião judaica, assim como de comentadores da obra de Martin Buber que concordam com

¹ Os Cinco Livros de Moisés: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio.

² Profetas.

³ Escritos.

a possibilidade de uma divisão entre a leitura teológica e filosófica do pensamento buberiano. Assim, espera-se demonstrar a validade e as condições necessárias para se adentrar à filosofia de Martin Buber, desde seu aspecto mais teológico.

Não obstante, o capítulo apresenta as duplas dinâmicas que perpassam as obras do autor, demonstrando que, de acordo com Buber, o humano possui polos que refletem, invariavelmente, um direcionamento a Deus - o que constitui uma espécie de redenção desde a perspectiva judaica - e um distanciamento em relação a Deus - o que caracteriza o estado de exílio. Para isso, são analisados três escritos de Martin Buber: *Daniel – Gespräche von der Verwirklichung* (1913), em que Martin Buber apresenta as noções de orientação e realização; *Ich und Du* (1923), na qual Buber elabora as noções de palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso; e *Über Charaktererziehung* (1939), texto no qual Buber distingue os dois modos de educação como sendo exercidos enquanto educação do caráter e conhecimento objetivo de mundo.

Desse modo, pretende-se demonstrar a partir dessa dissertação que os temas de exílio e redenção judaicos podem ser expressos a partir de linhas interpretativas diferentes, mas ressonantes, buscando-se expandir a compreensão sobre a condição de exílio, juntamente, com a possibilidade de redenção como processos fundamentais da existência humana. A partir dessa compreensão, demonstra-se que a dinâmica desenvolvida por trás desses dois conceitos refere-se, invariavelmente, ao distanciamento e o subsequente retorno com que um povo se posta em relação a sua Divindade. Essas noções, sejam elas expressas em quaisquer níveis de leitura interpretativa remontam, em sua última instância, a própria dinâmica dialética e complementar do real, as quais, na leitura judaica desenvolvida ao longo da dissertação, são demarcadas por exílios e redenções.

Em suma, o plano da criação reserva em si o harmonioso conflito de duas forças que interagem em sua própria auto-organização e que visam dar à própria estrutura do real tanto a dimensão do ocultamento, quanto do desvelamento, sendo a unificação Divina o ponto mais alto da redenção e reaproximação judaica com a Divindade. Em todos os sentidos, exílio e redenção, apesar da aparente contradição, apontam o caminho para Deus. Essa dimensão e esse caminho se dão, sobretudo, pela influência da dimensão comunal estabelecida que serve de horizonte para toda construção relacional, e que se manifestam na dupla atitude que o ser humano pode adotar, sejam elas de maneira existencial, ética ou educacional, por exemplo, como sugere Martin Buber.

1 O EXÍLIO BÍBLICO-HISTÓRICO

Pode-se pontuar de início que, apesar de *Êxodos* ser o primeiro relato bíblico da fuga do povo hebreu da escravidão no Egito, praticada pelo Faraó, essa experiência marcante não caracteriza em si o primeiro grande marco exílico e histórico do povo de Israel. Sem dúvida, a fuga do Egito (*Yetsiát Mitzráyim*; יציאת מצרים) alterou e deu luz ao caminho pelo qual o povo, liderado por Moises, tomaria até a construção de uma identidade hebraica, e posteriormente, judaica. No entanto, em se tratando de *exílios*, e não de uma questão de *êxodo*, a escravidão no Egito se caracteriza pelo fato de ser um evento histórico-teológico que se sucede antes do recebimento da *Torah*, bem como da formação judaica enquanto religião e grupo culturalmente organizado, a partir da habitação na terra de Israel. Nesse sentido, a servidão no Egito, pode-se argumentar, não expressa uma punição Divina ou exílica de um povo em sua terra natal, elemento central e característico dos principais exílios judaicos, conforme será demonstrado.

Com isso, o presente capítulo aborda os temas de exílio e redenção como prerrogativas centrais dentro do pensamento judaico, moldando, por sua vez, tanto as perspectivas teológicas e espirituais, mas, sobretudo, históricas do povo judeu. Nesse sentido, o conceito de exílio (*galut*) se estende para além de uma construção histórica de dispersão geográfica, mas sendo constituída também como uma desconexão espiritual entre o povo judeu, sua terra natal, e sua proximidade em relação ao Divino. Não obstante, a redenção (*geulá*) simboliza, justamente, o seu oposto, no qual a reunificação física e espiritual proporciona as condições de possibilidade para o propósito último da criação para que haja a presença Divina plenamente revelada. Sendo assim, os conceitos de exílio e redenção estão profundamente interligados, sejam eles entendidos como princípios espirituais, ou entendidos como eventos históricos, permeando as narrativas judaicas desde a destruição do Primeiro Templo até os dias atuais.

Salienta-se ainda que o presente texto reflete uma abordagem das narrativas exílicas e históricas mais alinhada com a tradição ortodoxa-conservadora do judaísmo⁴. Esse aspecto é reforçado, tendo em vista a ênfase que o texto dá na conexão com o Divino e o papel central do Templo Sagrado nas perspectivas históricas de exílio e redenção, bem como o uso frequente de fontes tradicionais, tais como os Livros de *Samuel*, *Reis*, *Daniel* e *Salmos*. Além

⁴ Apesar de sua unidade essencial em torno das crenças e práticas fundamentais, o judaísmo apresenta diferentes correntes interpretativas que refletem diferenças teológicas, filosóficas e práticas em seu desenvolvimento. Tais divisões se manifestaram ao longo da construção judaica, especialmente no último século, representando maneiras distintas de interpretação da Torá, da tradição e do papel do judaísmo no mundo. Sendo assim, as principais correntes presentes no judaísmo atual, podem ser resumidas em: ortodoxo, conservador, reformista e progressista.

disso, a perspectiva de comentadores da *Torah*, tais como Rashi⁵ e Rambam⁶, indicam uma abordagem baseada na tradição textual mais conservadora judaica, que valoriza os textos sagrados e seus comentários para contextualizar a história e teologia judaica. Também, embora o capítulo mencione reconstruções culturais ocorridas durante os exílios, ele não apresenta uma reinterpretação significativa da prática judaica ou de sua teologia, o que pode ser enfoque de outras vertentes judaicas.

Por fim, ao abordar os temas de exílio e redenção judaicos, desde uma perspectiva ortodoxo-conservadora, este capítulo pretende explorar os quatro grandes exílios que moldaram a construção espiritual e histórica do povo judeu: o Exílio Babilônico, Persa, Grego e Romano. Cada um desses períodos será analisado em sua perspectiva histórica⁷, assim como salientando os reflexos das dinâmicas teológicas e culturais decorrentes da relação entre o povo judeu, sua Terra Sagrada e a promessa Divina de redenção, caracterizando, assim, uma leitura *histórico-bíblica* dos conceitos supracitados.

1.1 EXÍLIO BABILÔNICO

A história da Terra de Israel se concretiza historicamente a partir de uma passagem tribal para um sistema monárquico, composto por diferentes tribos e formada a partir de grupos de camponeses que viviam em Canaã e demais localidades, consagrando o seu primeiro rei, Saúl. Do ponto de vista organizacional, Saul teve em seu mandato apenas uma pequena organização militar que visava a proteção das tribos de Israel com relação às crescente ameaça dos filisteus. Posteriormente, com o sistema monárquico instalado e com muitas instabilidades internas e externas iniciais, a Terra de Israel teve seu novo reinado liderado pelo Rei Davi, que perdurou entre 1000 e 961 AEC⁸. Para governar, Davi precisava de um local no qual pudesse reinar e equilibrar os interesses das tribos do sul e do norte de

⁵ Shlomo ben Yitzchak, mais conhecido pela sigla "Rashi", foi um dos primeiros e influentes comentaristas medievais da Torá e do Talmude (SEFARIA) Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/topics/rashi?tab=author-works-on-sefaria> Acesso: 29/10/2024.

⁶ Moshe ben Nachman, também conhecido como Ramban, foi um importante estudioso da Torá da Idade Média que escreveu comentários sobre a Torá e o Talmude (SEFARIA) Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/topics/ramban?tab=author-works-on-sefaria> Acesso: 29/10/2024.

⁷ As datas utilizadas para fins históricos durante o capítulo estão baseadas na leitura de BRIGHT, J. História de Israel, 1978; e Albright, W. F. The Chronology of the Divided Monarchy of Israel, 1945. Ambas as leituras se encontram devidamente mencionadas nas Referências Bibliográficas ao final da dissertação.

⁸ “As datas para o reinado de Davi são aproximadas. 2 Samuel 5,4 e 1 Reis 11,42 concedem a Davi e a Salomão quarenta anos, respectivamente. Naturalmente, este número é arredondado. Ambos tiveram reinados muito prolongados, e quarenta anos para cada um não é provavelmente um número muito incorreto. Colocando a morte de Salomão em 922 e tomando os quarenta anos literalmente, temos: para Salomão, aproximadamente 961-922; para Davi 1000-961” (BRIGHT, 1978, p. 254 *nota de rodapé*).

Israel, e por esse motivo, tomou a cidade de Jerusalém dos jebuseus, tribo cananea que vivia em Jerusalém antes da sua ocupação pelo Rei Davi, consolidando o seu reinado, conforme narra o livro de Samuel II (5; 6-9)⁹:

O rei e seus homens partiram para Jerusalém contra os jebuseus que habitavam a região. Foi dito a Davi: “Vocês nunca entrarão aqui! Até os cegos e os coxos os farão voltar.” (Eles queriam dizer: Davi nunca entrará aqui.) Mas Davi conquistou a fortaleza de Sião; agora é a Cidade de Davi (SEFARIA)¹⁰

Com o passar dos anos e a idade chegando para o Rei Davi, uma escolha deveria ser feita, ou seu filho mais velho, Adonias, assumiria o seu posto, ou seu filho mais novo, Salomão estabelecerá um novo reinado. Como se sabe, a escolha foi feita por Salomão, que fora ungido como rei e governou aproximadamente entre 961 e 922 AEC¹¹. É a partir desse fato que a história de Israel e, mais propriamente do exílio, começa a ganhar contornos e tons diferentes. A grande obra do rei Salomão foi sem dúvidas a construção do Primeiro Templo Sagrado (*Beit Hamikdash*; בית המקדש), local em que os cultos religiosos ganharam centralidade e a atribuição de ser a morada de Deus no mundo terreno. O Templo construído pelo rei Salomão era dotado de uma exuberante arquitetura, com detalhes e adornos que chamavam a atenção. O livro dos *Reis I* (7: 36-40)¹² detalha o esforço e a dimensão do Templo Sagrado, demonstrando toda a reverência que o local ganhou por se tratar do ponto central da fé judaica e das ritualísticas religiosas.

No entanto, a ideia de uma monarquia singular na qual as doze tribos de Israel convergiriam sem conflitos não teve um sucesso à longo prazo. Após a morte do rei Salomão, os conflitos na Terra de Israel começaram a emergir, o que levou a separação em dois grandes reinos, a saber, Judá (Sul) e Israel (Norte).

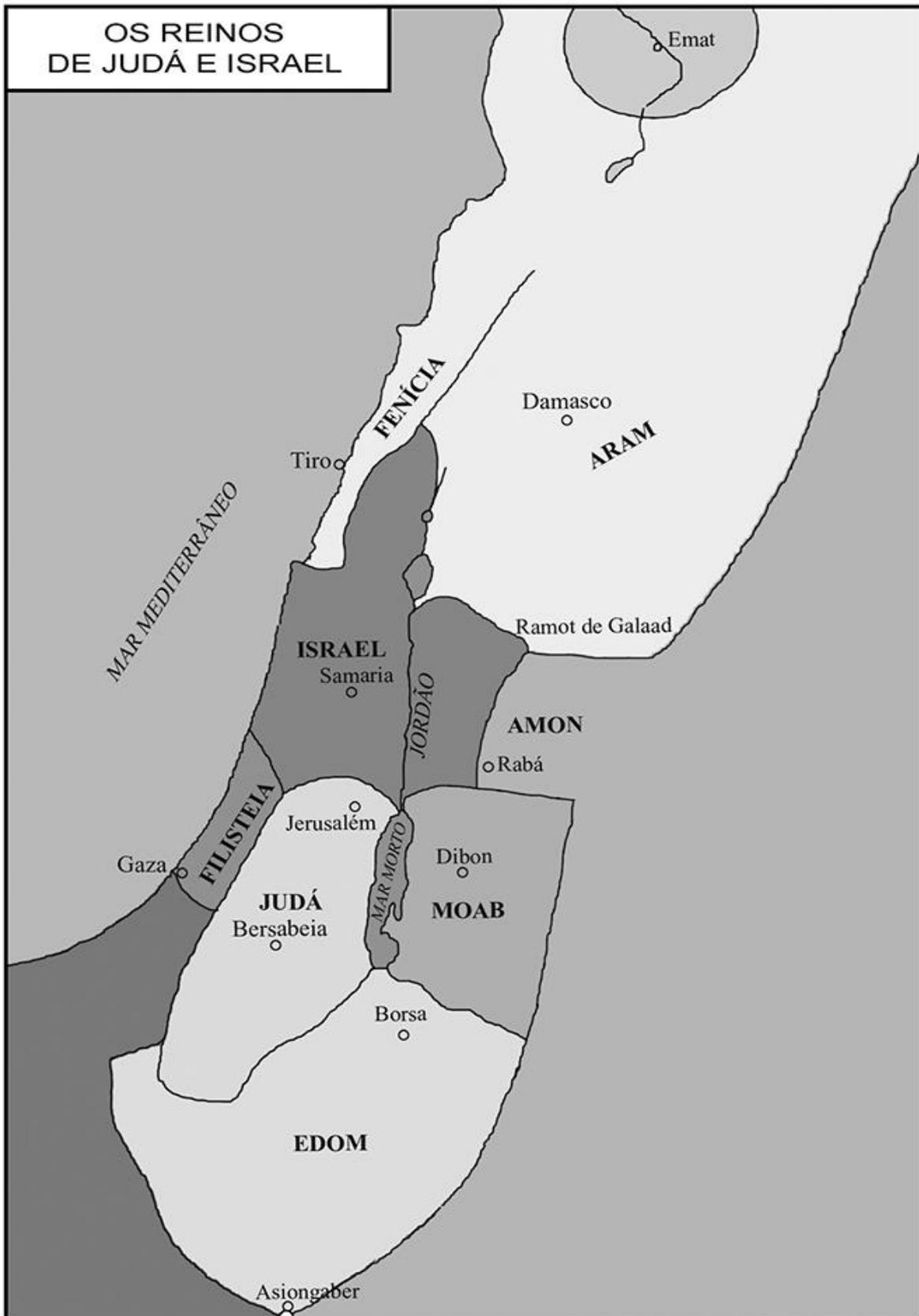
⁹ Samuel II (“Shmuel Bet”) é a segunda parte do terceiro livro dos Profetas. Começa quando Davi ouve sobre as mortes de Saul e seu filho, Jônatas. Davi é ungido rei, primeiro pela tribo de Judá e, finalmente, por todo o Israel. Ele estabelece uma capital em Jerusalém e lidera a nação para vitórias militares [...] (SEFARIA)

¹⁰ Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/II_Samuel?tab=contents Acesso: 29/10/2024.

¹¹ A data do reinado de Salomão é baseada em ALBRIGHT, 1945, P. 16-22, que encontra-se nas referências bibliográficas.

¹² Disponível em: https://www.sefaria.org/I_Kings?tab=contents

IMAGEM 1 – Os reinos de Judá e Israel



Fonte: Editora Paulus https://biblia.paulus.com.br/images/maps/Juda_e_Israel_PB.jpg

Assim, se instaurava um clima hostil e nada amigável desde o ponto de vista das diferenças políticas, bem como religiosas. A partir desta instabilidade e uma divisão interna, os olhares das civilizações externas tornaram-se mais comuns e interessados no território de Israel. Decorrente desse fato, as tribos do norte foram tomadas pelos Assírios, e as tribos do sul tiveram suas casas saqueadas quando Templo Sagrado foi destruído, com sua população sendo exilada para a Babilônia, liderada pelo rei Nabucodonosor, conforme relata *Reis II* (25: 8-9):

No sétimo dia do quinto mês, que era o décimo nono ano do rei Nabucodonosor da Babilônia, Nebuzaradã, chefe da guarda, oficial do rei da Babilônia, chegou a Jerusalém. Ele queimou a Casa de Deus, o palácio do rei e todas as casas de Jerusalém; ele queimou a casa de todas as pessoas notáveis (SEFARIA)¹³

Com isso, se dá início ao primeiro grande exílio do povo de Israel, que agora, desconectado e fragmentado, provava pela primeira vez a diáspora do exílio babilônico, que perdurou por volta de 587 a 539 AEC¹⁴. O exílio babilônico foi um período de extrema angústia para o povo judeu, que tentava retomar suas práticas e constituir-se culturalmente mesmo em um território estrangeiro. No entanto, o anseio pela volta à sua Terra impedia os judeus de exercerem suas práticas, mesmo que algumas delas ainda fossem permitidas pelos babilônios. O temor e a nostalgia pelo Templo perdido eram uma barreira intransponível para o povo de Israel. Os relatos do Cativo da Babilônia, como ficou conhecido esse exílio, são amplamente relatados nos livros de *Daniel* e *Ezequiel*, demonstrando as angústias sofridas pelo povo em território babilônico, como também das terríveis lembranças do ocorrido, como narrado no Salmo 137, por exemplo:

Às margens dos rios da Babilônia, nos sentávamos e chorávamos lembrando de Sião [...] Como poderíamos entoar o cântico do Eterno em terra estranha? Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém, que perca minha destra a sua destreza! [...] Ó filha da Babilônia, destinada estás a ser devastada; bem aventurado será aquele que retribuir a ti todo o sofrimento que nos infligiste (SEFARIA)¹⁵

Por um lado, apesar de sua aparência devastadora, esse processo acabou por unificar e desenvolver uma identidade cultural e religiosa de um povo que, agora, precisaria retomar a sua fé desde o ponto de vista da *geulá*, ou seja, da redenção como forma de retorno para sua casa Israel. Conforme comenta Moses ben Nachman (Ramban) em seu comentário sobre Deuteronômio (4:30:1):

E TU VOLTARÁS AO ETERNO TEU D'US, E OUVIRÁS A SUA VOZ. Isto, também, é uma alusão à redenção da [exilação na] Babilônia, que eles se arrependerão a D'us e confessarão [seus pecados] diante Dele e ouvirão a voz dos profetas que Ele designará para eles. Portanto, ele prometeu a eles

¹³ Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/II_Kings?tab=contents Acesso: 29/10/2024.

¹⁴ Cf. BRIGHT, 1978, p. 464.

¹⁵ Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/Psalms?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

que não os destruiria, nem esqueceria a aliança de seus pais, como Ele disse: E eu me lembrarei da Minha aliança com Jacó etc (SEFARIA)¹⁶

Entretanto, para que tal fato ocorresse, uma outra figura teria de surgir no panorama histórico para despontar como um caminho para o fim do exílio de Israel e o início de sua retomada até Jerusalém. Com o passar dos anos, a Babilônia ainda passou pelos reinados de Belsazar e Dario, o Medo e, segundo relata o livro de *Daniel*, um evento “dramático” se sucedeu no império de Belsazar, o qual ofereceu uma grande ceia, com inúmeros dias de festas e solicitou que os cálices confiscados por seu pai, Nabucodonosor, na destruição do Templo Sagrado, fossem utilizados em seu festejo. No ocorrido, (*Daniel* 5:23) é relatado que Belsazar e seus convidados tomavam vinho nos cálices do Templo e, com isso, miticamente algumas escrituras começam a aparecer nas paredes de seu reino. Daniel, então, é solicitado para interpretar tais escrituras, e eis o que é dito:

Ele então fez a mão aparecer e fez com que a escrita fosse inscrita. Esta é a escrita que está inscrita: MENE MENE TEKEL UPHARSIN. E este é o seu significado: MENE—Deus contou [os dias do] teu reino e o pôs fim; TEKEL—foi pesado na balança e achado em falta; PERES — seu reino dividido e dado aos medos e aos persas (SEFARIA)¹⁷

É, portanto, por uma transgressão de Belsazar, e por uma providência Divina que o Império Babilônico conheceria o seu fim. “Naquela mesma noite, Belshatzar, o rei caldeu, foi morto, e Dario, o medo, recebeu o reino, tendo cerca de sessenta e dois anos de idade” (*Daniel*, 5:30; 6:1)¹⁸. Com enfraquecimento do Império Babilônico, e o decreto Divino pesando sobre Dario, o Medo, Ciro, o Persa, desponta com o seu reinado e passa a ser uma ameaça à vida e à continuação babilônica.

¹⁶ Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/Ramban_on_Deuteronomy?tab=contents Acesso: 29/10/2024.

¹⁷ Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/Daniel?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

¹⁸ *Idem*.

IMAGEM 2 - Oriente Médio no século VI a.C. com Império Neobabilônico em vermelho



Fonte: Wikipédia

https://pt.wikipedia.org/wiki/Civiliza%C3%A7%C3%A3o_babil%C3%B4nica#/media/Ficheiro:Neo-Babylonian_Empire-pt.svg

Assim, a Babilônia foi invadida e dominada por Ciro: “e as armas da sua fúria são os valentes da Média e da Pérsia, para destruir toda a terra da Babilônia” (Rashi 13:5 sobre Isaías)¹⁹. Com a tomada da Babilônia, Ciro permite com que os Judeus retornassem a sua Terra de Israel e, conseqüentemente, permitindo a redenção judaica com a reconstrução do Segundo Templo Sagrado. Este período exílico relata a redenção do povo judaico com a volta para a sua terra de natal, bem como a reconstrução do Templo Sagrado.

A destruição do Primeiro Templo Sagrado, bem como a diáspora do povo judeu para a Babilônia, fornece para a noção de exílio uma maneira, ao mesmo tempo material, como também teológica para o fato. O exílio, em questão de afastamento da Divindade se caracteriza aqui primeiro pela perda do Templo, local de culto sagrado em que os sacrifícios ao Divino ocorriam, bem como todas as orações e, em suma, era o local de contemplação do Divino na Terra. Dessa forma, o primeiro marco de afastamento se dá pela dizimação do seu local de conexão. Ainda assim, o afastamento se dá de forma geográfica, pois se o Templo é o local sagrado para o povo de Israel, Jerusalém é a terra na qual habitam as pessoas que

¹⁹ Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/Rashi_on_Isaiah?tab=contents Acesso: 29/10/2024.

cultuam essa Divindade. Seu exílio para a Babilônia demarca uma saída não só de conexão com o sagrado, como também um afastamento desde o ponto de vista da formação cultural e identitária de um povo em seu lugar natal. O primeiro exílio judaico, dessa maneira, é característico de um afastamento em relação ao Divino, pois distancia o povo judeu de seus dois locais de culto à sua Divindade. Se esse afastamento causou desgaste na fé judaica, todavia, necessitaria fortalecer-se em terra estrangeira. Ainda durante o exílio, os judeus viveram uma vida confrontada com uma diferença cultural que lhes possibilitou uma reestruturação e uma reinterpretação de suas tradições religiosas.

1.2 EXÍLIO PERSA

Com a libertação do povo de Israel da Babilônia, Ciro ganha relevância de ungido, como se fora um instrumento de Deus para a reparação do exílio e a redenção do povo de Israel. E de fato simbolizou isso, pois permitiu a retomada para a terra de Israel, bem como ajudou na reconstrução do Templo. Conforme narra o livro de *Esdras* (1; 1-2):

No primeiro ano do rei Ciro da Pérsia, quando a palavra do SENHOR falada por Jeremias se cumpriu, o SENHOR despertou o espírito do rei Ciro da Pérsia para emitir uma proclamação em todo o seu reino, de boca em boca e por escrito, como se segue: "Assim disse o rei Ciro da Pérsia: O SENHOR Deus dos céus me deu todos os reinos da terra e me encarregou de lhe construir uma casa em Jerusalém, que fica em Judá (SEFARIA)²⁰

Sabe-se que Ciro atacou a Babilônia desviando o curso do rio Eufrates adentrando a cidade e dominando o palácio, fazendo com que a Babilônia caísse. Agora, o Império Persa se tornava proeminente. Mas um questionamento pode ser levantado: por que Ciro deu a permissão para que tanto Israel, quanto o Segundo Templo fossem reerguidos? Por que não subjugou esse povo que já estava ali escravizado? Por um lado, relatam as escrituras, que Ciro tinha conhecimento de que uma das causas da queda da Babilônia se dera ao fato de que os babilônios não respeitaram o povo judeu, assim como à profanação do Templo Sagrado. Além disso, Daniel, que fora influente durante o Império Babilônico, também detinha grande influência no Império Persa, sendo considerado por Ciro um grande profeta e sábio. Com isso, Ciro teria se sentido incitado a honrar o povo de Israel e permitir que eles voltassem para sua terra e reconstruíssem o seu Templo (Isaias 44,28): "Eu sou o mesmo que diz de Ciro: "Ele é meu pastor; Ele cumprirá todos os Meus propósitos! Ele dirá de Jerusalém: Ela será reconstruída. E ao templo: "Você será fundado novamente" (SEFARIA)²¹. Por outro lado, conforme destaca Bright:

Pode parecer surpreendente que um conquistador tão grande como Ciro pudesse se interessar pelos problemas de um povo politicamente tão sem importância como os judeus. Mas sabemos que seu decreto era apenas uma ilustração de sua política geral, cuja moderação era surpreendente, política

²⁰ Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/Ezra?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

²¹ Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/Isaiah?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

que foi seguida pela maior parte de seus sucessores [...] Em vez de esmagar o sentimento nacional com brutalidade e deportações, como faziam os assírios, seu intento era permitir que os povos sujeitados, tanto quanto possível, gozassem de autonomia cultural dentro da estrutura do império (BRIGHT, 1978, p. 490)

Com isso, o povo judeu teve sua libertação e condições para retornar a sua terra, ainda que o povo de Israel enquanto uma totalidade, não retornou para Jerusalém. Alguns, ao contrário, preferiram estabelecer-se na Babilônia, tendo em vista que Israel estaria devastada pela destruição Babilônica e, assim, diversas famílias estruturaram-se e construíram uma vida minimamente organizada na Babilônia. Aos que retornaram, depararam-se com as ruínas do Templo, conforme consta no livro de *Esdras* (1:4-5):

[...] e todos os que ficarem para trás, onde quer que ele esteja morando, que o povo do seu lugar o ajude com prata, ouro, bens e gado, além da oferta voluntária para a Casa de Deus que está em Jerusalém. Então os chefes dos clãs de Judá e de Benjamim, e os sacerdotes e os levitas, todos cujo espírito havia sido despertado por Deus, prepararam-se para subir e construir a Casa do Senhor, que está em Jerusalém (SEFARIA)²²

Mas a terra de Israel havia ficado devastada, e sem o povo judeu por lá, que estava exilado na Babilônia, outras tribos e comunidades passaram a ocupar esse espaço. Quando os judeus retornaram para Jerusalém e começam a reconstrução do Templo e das muralhas em Israel, alguns conflitos internos se sucederam entre esses povos, que começaram a questionar a autoridade de Ciro, rei da Pérsia (*Esdras* 4, 12-13):

Saiba o rei que os judeus que subiram de ti para nós chegaram a Jerusalém e estão reconstruindo aquela cidade rebelde e perversa; estão completando os muros e reparando os alicerces. Agora, fique sabendo ao rei que se esta cidade for reconstruída e os muros forem concluídos, eles não pagarão tributo, imposto de renda ou imposto territorial, e no final isso prejudicará o reino (SEFARIA)²³

Por um lado, as queixas dos povos, sobretudo samaritanos²⁴, surtiu efeito no Reino da Pérsia. Acompanhado disso, estava o fato de que o Reino da Pérsia estava enfrentando uma emigração em massa de sábios e figuras de autoridade, que se deslocavam cada vez mais para Israel. Com tal panorama de fundo, a reconstrução do Segundo Templo Sagrado ficou paralisada por volta de 70 anos. Esse fato demarca uma certa inconsistência de Ciro em relação ao povo judeu que, primeiramente, havia estabelecido decretos que favoreciam a retomada da fé judaica no Templo Sagrado, porém, após embates políticos retirou esses

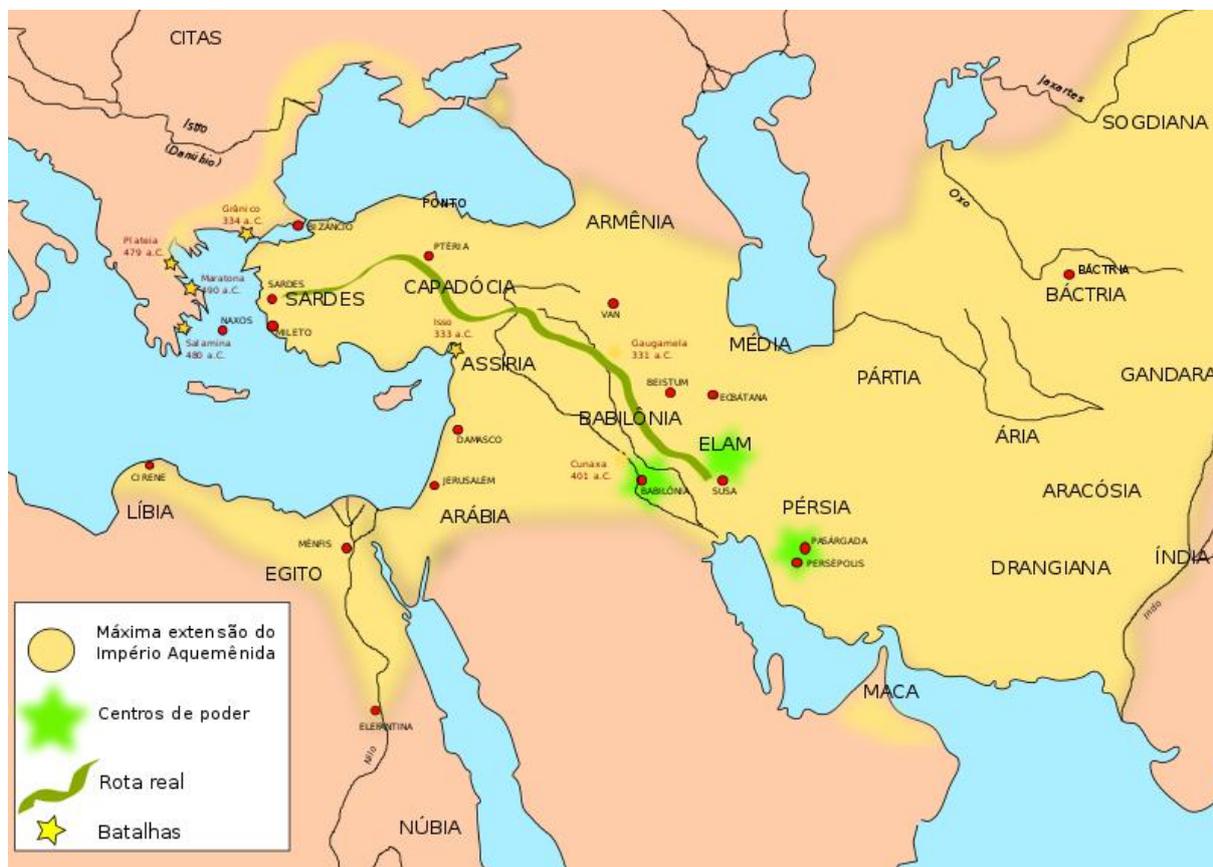
²² Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/Ezra?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

²³ *Idem*.

²⁴ Os samaritanos eram compostos de pessoas trazidas para Samaria pelos assírios após conquistarem o Reino de Israel, junto com alguns dos judeus conquistados que se misturaram a eles. Eles sempre foram ambivalentes sobre os judeus e o judaísmo normativo. Nos piores momentos, eles impediram a vida judaica e tentaram ter o Templo. Em outras ocasiões, eles lutaram lado a lado com os judeus contra seus inimigos. Seu status na Lei Judaica era frequentemente um ponto de discórdia (Sefaria: disponível em: <https://www.sefaria.org/topics/samaritans?tab=sources>)

mesmos decretos, deixando a terra de Israel em erupção e sem uma consistência unificada de poder que desse hegemonia a um povo. Com isso, começa a caracterizar-se de fato o segundo exílio judaico, o Exílio da Pérsia.

IMAGEM 3 - Primeiro Império Persa, fundado no século VI a.C. por Ciro, o Grande



Fonte: Wikipédia

https://pt.wikipedia.org/wiki/Imp%C3%A9rio_Aquem%C3%AAnida#/media/Ficheiro:Map_achaemenid_empire_pt.svg

Primeiramente, é preciso salientar que durante essas paralisações da reconstrução do Templo, quem recebera as solicitações de interrupção da reconstrução foi o filho de Ciro, que reinava sobre a Babilônia, conquistada e posteriormente herdada com a morte de seu pai. O Filho de Ciro, é identificado como Assuero (*Ahashverôsh*, אַחַשְׁוֵרוּשׁ), o qual é mencionado no livro de *Esdras* e também no *Livro de Esther* (*Megillat Ester*; מְגִלַּת אֶסְתֵּר)²⁵. Assuero, era casado com Vasti (*Vashti*, וַשְׁתִּי), filha de Belsazar, o filho de Nabucodonosor (Cf Daniel 5:18)²⁶. De descendência babilônica, Vasti não tinha grande apreço pelo povo judeu, pois entendia que seu avô, Nabucodonosor, havia desempenhado um grande esforço para a destruição de

²⁵ O [livro de Ester](#) é um dos cinco megillot (pergaminhos), parte da seção da Bíblia hebraica chamada Escritos Sefaria: disponível em: <https://www.sefaria.org/topics/the-book-of-esther?sort=Relevance&tab=notable-sources>

²⁶ Disponível em: <https://www.sefaria.org/Daniel?tab=contents>

Israel e do Templo e, agora, seu marido e rei Assuero, estava possibilitando a sua reconstrução.

Por outro lado, a figura de Vasti é especialmente notável por sua contradição em relação aos comportamentos do rei Assuero. Narra-se no *Livro de Esther*, que esta desobedeceu às ordens do rei, seu marido, quando ele a ordenou desfilar para seus convidados em um banquete particular: “No sétimo dia, quando o coração do rei estava alegre com o vinho, ele ordenou [...] que trouxessem a rainha Vasti diante do rei com a coroa real [...] Mas a rainha Vasti se recusou a vir por ordem do rei pelos camareiros” (Ester 1:10-12)²⁷. Tal comportamento de Vasti, fez com que Assuero destronasse a rainha, colocando fim ao seu casamento.

O conto ainda relata que ao procurar uma nova esposa e rainha para seu reinado, Assuero ordenou que se buscasse a mulher mais bonita de seu reino. O destino, quis que Esther fosse a escolhida. No entanto, sua identidade judaica havia sido ocultada diante da presença do rei. Dessa forma, Esther de identidade judaica, havia se casado com o rei persa Assuero.

A partir disso, o exílio persa ganha principal destaque nos relatos do *Livro de Esther*, em que é relatada a figura de Hamã (המאן), descendente da nação de Amaleque, a primeira nação a atacar os israelitas logo após eles deixarem o Egito, e de uma longa linhagem de inimigos do povo judeu (Cf. SEFARIA)²⁸. Hamã propõe a Assuero destruir com o povo judeu, incitado por sua ira contra Mordechai (מרדכי), judeu e tio de Esther, após este desrespeitar sua figura de autoridade, conforme é expresso (ESTER 3, 8-10):

Então Hamã disse ao rei Assuero: “Há um certo povo, espalhado e disperso entre os outros povos em todas as províncias do teu reino, cujas leis são diferentes das de qualquer outro povo e que não obedece às leis do rei; e não é do interesse de Tua Majestade tolerá-los. Se for do agrado de Vossa Majestade, que seja elaborado um decreto para a destruição deles, e eu pagarei dez mil talentos de prata aos administradores para depósito no tesouro real Então o rei tirou o anel-selo da mão e o deu a Hamã, filho de Hamedata, o agagita, inimigo dos judeus (SEFARIA)²⁹.

Dado esse episódio, diversas tentativas de ataques para destruir o povo judeu se sucederam. Hamã espalhou cartas com o aceite do rei Assuero por toda província do reino, para que sua lei fosse cumprida. Sabendo das intenções de Hamã, e com afincos de salvar o seu povo da destruição, Esther realizou um banquete para ambos, Assuero e para Hamã, em que ela revelaria sua origem judaica. Ademais, Esther relembra um fato de que Mordechai, seu tio e também judeu, havia salvado a vida de Assuero, alertando-o sobre uma trama para

²⁷ Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/Esther?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

²⁸ Disponível em: <https://www.sefaria.org/topics/haman?sort=Relevance&tab=sources>

²⁹ Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/Esther?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

tirar sua vida, o que elevou o *status* de Mordechai perante a realeza. Com isso, Esther pretendia abrir os olhos do rei Assuero para que ele compreendesse a bondade do povo judeu que lhe era representado pela figura de sua esposa, bem como de um fiel escudeiro, Mordechai. Em última instância, Esther planejava demonstrar que se Hamã desejava destruir o povo judeu, ele na verdade, desejava a morte de sua esposa Esther e de seu salvador Mordechai.

Dessa maneira, se dá o início da queda de Hamã e as tentativas de reversão do decreto do rei Assuero para exterminar os judeus de sua terra. Dessa forma, um contra decreto é aceito por Assuero e promulgado, exigindo que os judeus se defendam contra aqueles que atentarem contra suas vidas. Assim, o relato segue com o povo judeu triunfando contra seus detratores e destruindo os filhos de Hamã e todo e qualquer que tenha se juntado à sua causa. Esse evento fica conhecido como a Festa de Purim, em que Esther e Mordechai comemoram a libertação do povo judeu de sua destruição.

Após essa história narrada no *Livro de Esther*, em que o pesadelo da destruição do povo judeu passa à superação desse mal tremendo, sabe-se que o rei Assuero e sua esposa Esther tem o primeiro filho, Dario II, que anos mais tarde ocupa o trono de seu pai e permite, enfim, que o Templo Sagrado volte a ser reconstruído pelos judeus. Conforme cita o *Targum aramaico* para Esther³⁰:

E o rei disse a Ester também no segundo dia durante a festa do vinho: "Qual é a sua consulta, rainha Ester, e ela lhe será dada; qual é o seu pedido - eu até lhe daria metade do reino, exceto para construir o Templo que fica no meio das propriedades do meu reino. Isso eu não lhe daria, pois como então eu manteria meu juramento a Gesém, Tovia e Sambalate? No entanto, espere até que Dario, seu filho, cresça e herde o reino; [então] ele o fará (SEFARIA)³¹

Desse modo, o exílio e a redenção de Israel diante da Pérsia fica marcado por uma dupla característica. Primeiro, é possibilitado um retorno do povo judeu para as terras de Jerusalém e, além disso, é permitida a reconstrução do Segundo Templo Sagrado. Somente por essa perspectiva, é possível denotar uma aproximação primeira do povo judeu com o seu Deus, pois estavam retornando geograficamente para Israel, bem como teologicamente, com a reconstrução do Templo. Entretanto, durante esse percurso histórico, o povo de Israel também sofreu uma espécie de exílio – o que caracteriza o exílio persa. Ou seja, houve, desde a perspectiva do *Livro de Esther* e da tradição de Purim, uma espécie de tentativa de

³⁰ O Targum Rishon, a primeira tradução aramaica do livro de Ester, exhibe as características padrão de outros targumim aramaicos. Ou seja, é uma tradução aramaica do texto, mas dado que surgiu mais tarde do que os targumim na maioria dos outros livros bíblicos, é mais parafrástico e também inclui relativamente mais embelezamento narrativo midráshico (SEFARIA); Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/Aramaic_Targum_to_Esther?tab=contents Acesso: 29/10/2024.

³¹ *Idem*.

exterminação e holocausto com o povo judeu. Isso, em outras palavras, caracterizaria um distanciamento e, nesse caso, um distanciamento existencial, do povo em relação ao seu Deus. Ora, se o povo judeu fosse realmente destruído, como queria Hamã, certamente marcaria um certo distanciamento de sua relação com o Criador, pois não poderiam cultuá-lo e reverenciá-lo desde a perspectiva teológico-religiosa do Templo Sagrado, no qual as preces eram ofertadas em Sua causa.

Ainda assim, esse movimento de distanciamento e aproximação se estende mais uma vez com a retomada da construção do Segundo Templo, que foi finalizada sob o reinado de Dario, filho de Ester e Assuero. Dessa forma, caracteriza-se mais uma aproximação de Israel com seu Deus, haja visto que o Templo Sagrado, local de contato maior com a santidade, e casa Divina de Deus na Terra, havia sido reestabelecida. Nesse sentido, a aproximação e o distanciamento com a Divindade se manifestam na relação que o povo mantém com o Divino. Exílio está para o afastamento do contato com Deus, seja ele geográfico, teológico ou existencial, e a redenção está para a retomada da conexão Divina, sendo ela territorialmente descrita, ou ainda, intimamente manifesta pela retomada do Templo.

1.3 EXÍLIO GREGO

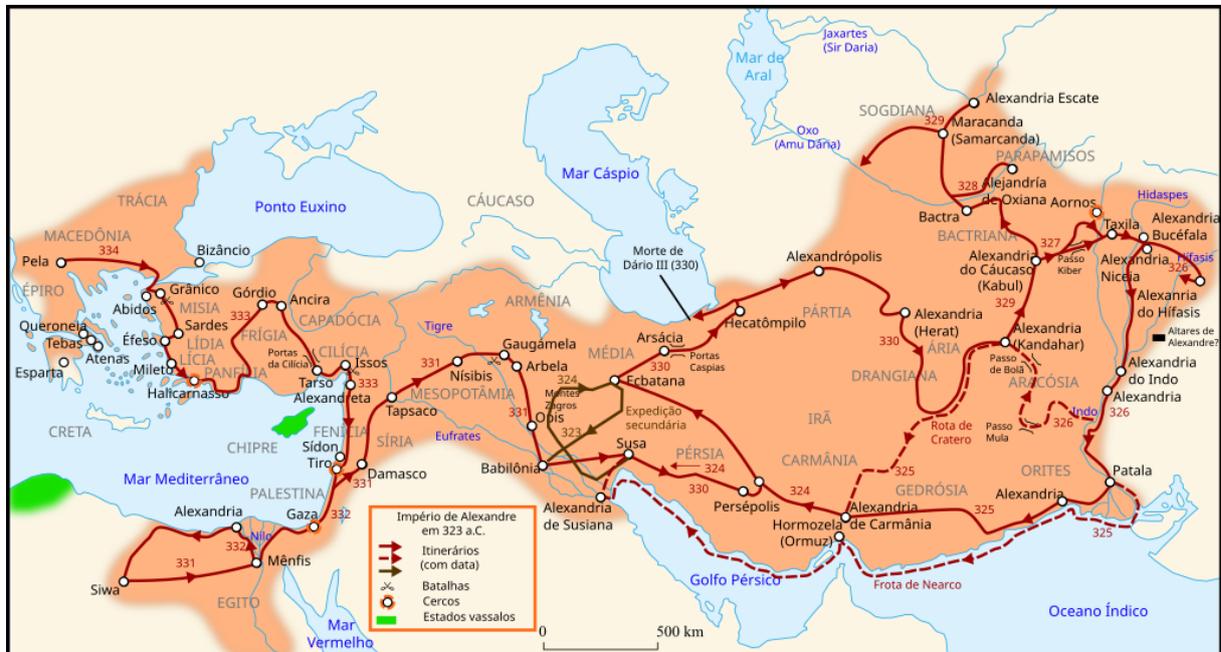
Após passados longos anos do período Persa, o declínio foi se aproximando e, paralelamente a isso, ascendia a figura de Filipe da Macedônia, um rei que a partir de seu poderio militar unificou a Grécia e expandiu suas intenções de dominação até o grande Império Persa. Com o seu assassinado, Alexandre Magno, seu filho, herdou o processo de expansão territorial de seu império.

A partir dessa expansão, Alexandre Magno (336 A.E.C – 323 E.C)³², derrotou o Império Persa, já nas mãos de Dario III (336-331)³³, fazendo com que a cultura helênica se expandisse a todos os territórios pelos quais este, com sua frota e subsequente população, se fazia presente.

³² Cg. BRIGHT, 1978, p. 560.

³³ *Idem.*

IMAGEM 4 - Extensão máxima do Império, governado por Alexandre, o Grande.



Fonte: Wikipedia https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/67/Mapa_de_Alejandro%27s_Imperio.svg

Nesse período, as tensões culturais e religiosas se acentuaram na terra de Israel, que após o jugo do Império Persa, também sofria com uma crescente influência helênica advinda da expansão de Alexandre. O *Talmude* (Yoma 69a) descreve o primeiro encontro entre os povos de origem judaica e Alexandre da seguinte forma:

E durante toda aquela noite, estes, os representantes do povo judeu, se aproximaram deste lado, e aqueles, os exércitos de Alexandre e os samaritanos, se aproximaram daquele lado, até o amanhecer, quando finalmente se viram. Quando amanheceu, Alexandre disse aos samaritanos: Quem são essas pessoas que vêm ao nosso encontro? Eles lhe disseram: Estes são os judeus que se rebelaram contra vocês (SEFARIA)³⁴

Ainda de acordo com o *Talmude* (Yoma 69a), durante esse encontro estavam presentes lideranças tanto temporais quanto espirituais de Israel, como por exemplo, Shimon HaTzaddik³⁵, e é relatado que Alexandre ao ver este com as vestes sacerdotais, se prostou diante dele, causando grande impacto em seus seguidores que se espantaram com seu líder

³⁴ Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/Yoma?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

³⁵ Shimon, o Justo, era um sumo sacerdote e professor em uma época de fluxo político na região. Ele é creditado por conhecer Alexandre, o Grande, e convencê-lo a não atacar Jerusalém. Ele foi o primeiro professor mencionado em Pirkei Avot e um dos últimos membros sobreviventes da Grande Assembleia, um corpo legislativo rabínico que existiu no período do Segundo Templo (SEFARIA. Último acesso em 09/09/2024 tradução nossa)

reverenciando outro homem. Alexandre explica aos seus companheiros, que a imagem desse Justo lhe aparecia sempre que necessitava iniciar uma batalha e que este homem o encorajara a ter forças para suas vitórias (Talmude Yoma 69a):

Eu faço isso porque a imagem do rosto deste homem é vitoriosa diante de mim em meus campos de batalha, ou seja, quando eu luto, vejo sua imagem indo diante de mim como um sinal de vitória e, portanto, sei que ele tem santidade suprema (SEFARIA)³⁶

Se a relação entre judeus e Alexandre era amistosa em um primeiro momento, por outro lado, os samaritanos - os mesmo que viviam na terra de Israel durante a volta dos Judeus e do início da reconstrução do Templo - solicitavam, novamente, que o Templo dos judeus fosse destruído após sua reconstrução. No entanto, devido a sua boa relação, Alexandre não tomou o lado dos samaritanos, permitindo aos judeus suas práticas que, apesar de conquistado o território de Israel, acabara por não interferir nos costumes locais daquele povo.

Assim, o curso da história seguiu até a morte de Alexandre, e com a vastidão de sua obra expansionista, um vácuo de poder se configurou entre as civilizações conquistadas e que, agora, não encontravam um único líder que pudesse unificá-los como Alexandre. Com a divisão do império de Alexandre entre três generais, Antígono Gonatas (Grécia e Macedônia), Ptolomeu I (Egito) e Seleucos (Síria e a Mesopotâmia), a terra de Israel acabou por ficar situada em uma posição muito estratégica desde o ponto de vista geográfico e militar, recebendo, com isso, os holofotes desses generais e de suas civilizações. Assim, Israel ficou estacionada entre os impérios de Ptolomeu (Egito) e Seleucos (síria) que acabaram por transformar a Terra de Israel em um grande campo de batalhas e disputas políticas. A partir dessas batalhas, começa a se instituir um novo Império Grego, diferente daquele de Alexandre e, por sua vez, mais conflituoso do que havia deixado em seu legado.

Em se tratando de exílio, necessita-se compreender que o novo Império Grego se estruturou de uma maneira não tanto unificada e territorializada, como a vastidão territorial abrangida e unificada por Alexandre, mas estruturou-se em termos de uma cultura helênica espalhada pelo Oriente e Ásia Menor, tendo em vista que os dois reinos mais influentes, de Ptolomeu I estava situado no Egito e Seleucos na Síria. Além disso e, especificamente em relação ao povo judeu em Israel, sabe-se que com a difusão da civilização grega, as sabedorias e filosofias advindas da cultura helênica tornaram-se atraentes para esses povos que ali viviam, e o povo judeu passou a tomar contato com leituras e termos que acabaram por incorporar-se na tradição judaica. Segundo Bright:

³⁶ Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/Yoma?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

Muito mais assombroso do que qualquer acontecimento político, grande ou pequeno, ainda que estritamente ligado aos acontecimentos políticos, como veremos, foi o impacto da cultura helênica sobre os povos da Ásia Ocidental – um impacto do qual os judeus de forma alguma foram excluídos. Embora esse processo já se desse durante o período persa, as conquistas de Alexandre, que eliminaram as velhas fronteiras políticas e culturais, expandiram-se numa rapidez vertiginosa (BRIGHT, 1978, p. 567)

Um exemplo da vasta difusão da cultura helênica se manifesta quando o rei Ptolomeu I solicita a famosa tradução da *Torah* do idioma hebraico para o idioma Grego, sendo formulada a Septuaginta. Tal tradução ganhou grande repercussão à época, pois não somente os povos que habitavam o Egito e Síria estavam adotando a língua grega, mas também no povo de Israel havia uma helenização da cultura judaica.

Porém, essa “helenização” da *Torah* era vista com pessimismo entre os sábios de Israel que, ao invés compreenderem esse fenômeno como uma divulgação da sabedoria de Israel, interpretavam como negativa a abertura de uma porta pela qual adentraria à sabedoria judaica, a Filosofia Grega. Além disso, com a difusão da Septuaginta nos territórios de cultura predominantemente helênica, a versão judaica em hebraico da *Torah* foi caindo em desuso, o que resultava em que aqueles que quisessem conhecer a sagrada sabedoria do povo de Israel, judeus, hebreus ou não, agora não necessitariam aprofundar-se no conhecimento do hebraico e da cultura judaica para ler os escritos de Moisés. Por fim, outro aspecto relevante a ser considerado sobre a sabedoria de Israel é que para além da *Torah* escrita, agora traduzida para o grego, tal a assimilação impactava diretamente a tradição da *Torah* oral, divulgadas por meio da Mishná (משנה)³⁷ e da Guemará (גמרא). Dessa forma, se não havia o conhecimento da *Torah* a partir de seu idioma original, o hebraico, os mestres não poderiam repassar os ensinamentos que eram somente transmitidos de boca a ouvido para seus alunos mais desenvolvidos na questão espiritual.

Com isso, a tradição judaica foi sendo atingida de diversas maneiras, tornando-se obsoleta e caindo em desuso em seu próprio território, o que simbolizava para a tradição de Israel, uma grave transgressão em relação aos mandamentos Divinos. Todos esses aspectos da linguagem e cultura grega, e subsequente abandono da cultura judaica, simbolizam a assimilação e a alienação que marcou uma grande escuridão no movimento judaico. Esse choque de visões advindas de diferentes culturas gerou inúmeros conflitos no futuro próximo.

³⁷ Amplamente reconhecida como a primeira codificação da lei judaica, a Mishná é datada do início do terceiro século EC, originou-se na terra de Israel e foi disseminada — os estudiosos debatem se oralmente ou por escrito — pelo rabino Yehudah HaNasi. Ela preserva séculos de opiniões e debates jurídicos judaicos, organizados em 63 tratados (*masekhtot*), que são organizados em seis ordens (*sedarim*) cobrindo agricultura, feriados, status pessoal, danos, sacrifícios e questões de pureza. A Mishná e seu comentário (a *gemara*), juntos compõem o Talmud, a base da Torá Oral (SEFARIA); Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/texts/Mishnah> Acesso: 29/10/2024.

Por exemplo, a *Mishná Avodah Zarah*³⁸ descreve uma discussão que demonstra as complexidades da assimilação entre a lei judaica e as adorações pagãs nos espaços públicos de Israel:

Um sábio gentio, Proclus ben Plospus, certa vez fez uma pergunta a Rabban Gamliel na cidade de Akko quando ele estava se banhando na casa de banhos da deusa grega Afrodite. Proclus disse a ele: Está escrito em sua Torá: “E nada dos itens proscritos se apegará à sua mão” (Deuteronômio 13:18). Por que razão você se banha diante de um ídolo na casa de banhos de Afrodite? Rabban Gamliel disse a ele: Não se pode responder a perguntas relacionadas à Torá na casa de banhos. E quando ele saiu da casa de banhos, Rabban Gamliel deu a ele várias respostas. Ele disse a ele: Eu não entrei em seu domínio; ele entrou em meu domínio. A casa de banhos existia antes que a estátua dedicada a Afrodite fosse erguida. Além disso, as pessoas não dizem: Vamos fazer uma casa de banhos como um adorno para Afrodite; em vez disso, elas dizem: Vamos fazer uma estátua de Afrodite como um adorno para a casa de banhos. Portanto, a estrutura principal não é a estátua de Afrodite, mas a casa de banho (SEFARIA)³⁹

Apesar disso e, diferentemente dos babilônios, os gregos não destruíram o Templo de Jerusalém, mas o profanaram, desde o ponto de vista judaico. O judeu, dessa forma passa a ser judeu, mas pensar como grego, agir como grego, praticar as atividades e ritos helênicos. O físico e a estética passam a ser gregas. Os sacrifícios no Templo Sagrado, foram sendo direcionados não mais ao Deus Vivo de Israel, mas para Zeus, o Deus grego. Além disso, após a morte de Alexandre, inúmeros decretos e proibições dos rituais judaicos foram instaurados proibindo as tradições do *Shabat* (שבת), *Rosh Kodesh* (ראש חודש) ou o banho ritualístico do *Mikvé* (מיקוה). De acordo com Bright:

A população pagã da Palestina foi obrigada a cooperar, forçando os judeus a participar dos ritos idólatras. Para coroar tudo isto, em dezembro de 167, o culto a Zeus Olímpico foi introduzido no templo (2Mc 6,2). Um altar para Zeus (e provavelmente também uma imagem) foi erguido, e carne suína era oferecida sobre ele (BRIGHT, 1979, p. 575-576)

Nesse sentido, o exílio grego é um exílio que se expressa no âmbito da sabedoria, na esfera das crenças e da geração de conhecimento no povo judeu. Se o exílio babilônio se dá de maneira terrestre e em termos de diáspora, e o Persa se dá como uma tentativa de extinção do povo judeu, agora o exílio grego mexe com as estruturas morais, conceituais e de princípios judaicos. Se trata, portanto, de uma *luta de sabedorias*. Como exemplo da proporção que a sabedoria helênica provocou na fé judaica, séculos mais tarde Maimônides (1137 – 1204 EC), publica a Obra *Guia dos Perplexos* (1190 EC.), uma obra escrita na forma de uma carta para

³⁸ O Tratado Avodah Zara (“Idolatria”) é um tratado em Seder Nezikin (“Ordem dos Danos”) que discute a proibição da idolatria e regulamentações sobre interações entre judeus e idólatras. Os dois primeiros capítulos abordam as relações econômicas com idólatras e o consumo de seus alimentos. O terceiro e o quarto capítulos discutem leis relacionadas a ídolos e imagens proibidos e o processo de sua anulação, e o quinto capítulo discute a proibição de derivar benefícios do vinho que foi derramado como libação para adoração de ídolos (SEFARIA); Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/Mishnah_Avodah_Zarah?tab=contents Acesso: 29/10/2024.

³⁹ *Idem*.

seu aluno e rabino Joseph ben Judah de Ceuta, buscando demonstrar a compatibilidade do judaísmo e da filosofia, bem como apresentando objeções ao antropomorfismo relegado da cultura grega, principalmente de sua mitologia e o politeísmo grego (Cf. SEFARIA)⁴⁰.

Esse inimigo “oculto” provocou fissuras à longo prazo e que se estenderam até a queda do Império Grego, conforme expresso no *Peninei Halakhah, Zemanim*⁴¹:

Depois que a guerra contra os gregos terminou em uma vitória militar e política, a luta cultural voltou à tona. Ainda precisávamos nos defender contra a torrente do helenismo que já havia engolido todas as culturas ao redor. A cultura grega era muito poderosa. Seus métodos de pesquisa científica eram avançados; sua estratégia militar era excelente; seu sistema de governo era eficiente; suas esculturas e projetos arquitetônicos eram impressionantes; suas performances dramáticas cativavam; e seus eventos esportivos emocionavam. É por isso que a cultura grega teve sucesso em se espalhar tão vigorosamente por todo o mundo civilizado. Séculos depois, quando Roma já havia se tornado a maior potência militar do mundo, a cultura grega permaneceu como a força cultural dominante (SEFARIA)⁴²

Mas como todo Império, o grego também teve seu fim. A derrocada do Império Grego é retratada na tradição judaica na festa de *Hanukah*⁴³. Nessa festa, celebra-se a revolta dos judeus *hasmoneus*⁴⁴, relato que é descrito no *Livro dos Macabeus*, um escrito apócrifo que conta os detalhes em que, liderados por Judas Macabeu, os judeus enfrentaram uma batalha que tencionava a retomada do Templo e sua subsequente Santidade, profanada pelo politeísmo e idolatria grega. Conforme cita *O Livro dos Macabeus I (4:41-47)*:

Então Judas designou certos homens para lutar contra aqueles que estavam na fortaleza, até que ele tivesse purificado o santuário. Então ele escolheu sacerdotes de conversação irrepreensível, tais como tinham prazer na lei: Que purificaram o santuário, e levaram as pedras contaminadas para um lugar imundo. E quando eles consultaram o que fazer com o altar de holocaustos, que foi profanado; Eles pensaram que era melhor derrubá-lo, para que não fosse uma reprovação para eles, porque os pagãos o haviam contaminado: por isso eles o derrubaram. E pôs as pedras no monte do templo, num lugar conveniente, até que viesse um profeta, que mostrasse o

⁴⁰ Disponível em https://www.sefaria.org/Guide_for_the_Perplexed?tab=contents

⁴¹ *Peninei Halakhah* (“Pérolas da Lei Judaica”) é uma apresentação contemporânea, facilmente acessível e completa da halakhah (lei) prática, escrita em hebraico moderno pelo rabino Eliezer Melamed, Rosh Yeshiva e rabino da comunidade de Har Bracha (SEFARIA); Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/Peninei_Halakhah_Zemanim?tab=contents Acesso: 29/10/2024.

⁴² *Idem*.

⁴³ É amplamente conhecido como o “Festival das Luzes” devido à prática de acender uma vela ou lamparina a óleo a cada noite do feriado. Este ritual relembra o milagre do óleo, no qual um pequeno recipiente de óleo para a menorá do Templo durava oito noites, depois que era esperado que durasse apenas uma (SEFARIA); Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/topics/chanukkah?tab=notable-sources> Acesso: 29/10/2024.

⁴⁴ A dinastia Hasmoneu, que governou de 167 a.C. a 37 a.C., foi estabelecida pelos Macabeus. Os Macabeus eram combatentes de uma família sacerdotal judaica que travaram com sucesso uma guerra contra os selêucidas e rededicaram o Segundo Templo em Jerusalém — que agora é comemorado no Chanukkah (Cf. SEFARIA); Disponível em: <https://www.sefaria.org/topics/hasmoneans?tab=notable-sources> Acesso: 29/10/2024.

que se devia fazer com elas. Então tomaram pedras inteiras, conforme a lei, e construíram um altar novo, conforme o antigo; E construiu o santuário e as coisas que estavam dentro do templo, e santificou os átrios (SEFARIA)⁴⁵

Sendo assim, a festa de *Hanukah* simboliza esse período final do exílio grego, ritualizado pelo acendimento de oito velas, uma iluminando a outra em oito dias, consecutivamente, simbolizando a luz que se apresenta ao povo de Israel com a sua sabedoria perante uma dominação Grega e de difusão da sabedoria Helênica. Essas fissuras intrínsecas e duradouras tanto na fé judaica quanto nas crenças e paradigmas que norteavam o pensamento judaico sobre a constituição e modo da vida, são reparadas militarmente, com a derrota dos gregos em território israelense, e simbolicamente, com as velas de *Hanukah* como uma luz para a redenção do povo judeu em seu terceiro exílio.

1.4 EXÍLIO ROMANO

Após a vitória dos judeus liderados por Judas Macabeu, Israel teve uma certa autonomia política. Entretanto, paralelamente à retomada da influência e domínios de algumas áreas das antigas tribos de Israel, um outro império vinha organizando-se e tomando forma, isto é, o Império Romano. O surgimento de Roma, desde a perspectiva judaica, se dá muito antes de uma própria construção e elevação de um império civil e militarmente organizado. Ao contrário, essa construção ou consolidação, assim como no sonho de Daniel, se dá de forma simbólica e imagética no relato que expressa, por exemplo, o Talmude de Jerusalém (*Avodah Zarah* 1:2:8), texto fundamental para o judaísmo rabínico:

O dia em que Roma tomou posse do Império. Isso já não foi dito? Rebbi Yose ben Rebbi Abun disse, pela segunda vez. Rebbi Levi disse, no dia em que Salomão se casou com a filha do Faraó Neco, o rei do Egito, Miguel desceu e colocou um pedaço de pau no Mar que atraiu detritos e formou uma floresta; essa é a grande fortificação em Roma. No dia em que Jeroboão colocou dois bezerros de ouro, Remo e Rômulo construíram dois galpões em Roma. No dia em que Eliahu desapareceu, um rei foi instalado em Roma; *um rei, não há rei nomeado em Edom* (SEFARIA)⁴⁶

Para além da perspectiva simbólico-imagética, pode-se compreender historicamente que a ascensão de Roma começa a se desenhar após a morte do rei Salomão, quando o reino de Israel se viu dividido em Judá (Sul) e Israel (Norte). O Reino de Judá, como ficou conhecido, foi liderado pelo rei Reboão. Já o Reino de Israel, foi governado pelo conhecido Jeroboão. De acordo com a tradição judaica, Jeroboão foi um perverso, desde o ponto de vista das leis rabínicas, e a partir de seu reinado abriu-se a possibilidade para que atos de idolatria, tal como os bezerros de ouro, fossem adentrando tanto o território de Israel, bem como em relação às práticas ritualísticas que deixaram de ter sua pureza e santidade. Assim,

⁴⁵ Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/The_Book_of_Maccabees_I?tab=contents Acesso: 29/10/2024.

⁴⁶ Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/Avodah_Zarah?tab=contents Acesso: 29/10/2024.

Templo e Israel estavam profanados e o *Pirkei Avot* (5:18) afirma que: “Jeroboão pecou e fez com que as multidões pecassem, [portanto] o pecado das multidões está pendurado nele, como é dito: “Pelos pecados de Jeroboão que ele pecou, e que ele fez Israel pecar por meio disso (I Reis 15:30)” (SEFARIA)⁴⁷.

A entrada dos romanos nas terras de Israel já se dá sob o império de Pompeu (63-48 AC), que inicia sua campanha de dominação do território israelense, exercendo dominação do povo judaico e invadindo pela primeira vez o Templo Sagrado, após sua reconstrução. Conforme expressa Josefo (38 – 100 CE)⁴⁸ em sua obra *A Guerra dos judeus* (Livro I cap. 7; 1):

Ora, aqui estava que, diante das muitas dificuldades que os romanos passaram, Pompeu não podia deixar de admirar não apenas as outras instâncias da fortaleza dos judeus, mas especialmente que eles não interromperam seus serviços religiosos, mesmo quando foram cercados por dardos de todos os lados; pois, como se a cidade estivesse em plena paz, seus sacrifícios e purificações diários, e cada ramo de sua adoração religiosa, ainda eram realizados a Deus com a máxima exatidão. Nem mesmo quando o templo foi realmente tomado, e eles eram todos os dias mortos ao redor do altar, eles deixaram de lado as instâncias de sua adoração Divina que foram designadas por sua lei; pois foi no terceiro mês do cerco antes que os romanos pudessem, mesmo com grande dificuldade, derrubar uma das torres e entrar no templo (SEFARIA)⁴⁹

Mas é precisamente sob o império de Nero, quando os braços romanos encontravam dificuldades em conter as revoltas dentro do povo de Israel, que Tito Flávio Vespasiano e seu filho Tito Flávio César Vespasiano Augusto são nomeados para assegurar a severidade do Império Romano sobre Israel e as tribos que compunham a totalidade do território conquistado pelos romanos. Até então, a chegada dos romanos havia incitado inúmeros conflitos. No entanto, algumas tribos dentro do território de Israel conseguiam se rebelar contra os ditames do Império Romano, causando uma dissuasão no império. Segundo Josefo:

No geral, ele enviou este homem para assumir o comando dos exércitos que estavam na Síria; mas isso não sem grandes elogios e compelações lisonjeiras, como a necessidade exigia, e como poderia apaziguá-lo em complacência. Então Vespasiano enviou seu filho Tito da Acaia, onde ele estava com Nero, para Alexandria, para trazer de volta com ele a quinta e a décima legiões, enquanto ele próprio, depois de atravessar o Helesponto,

⁴⁷ Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.5.18?lang=bi Acesso: 29/10/2024.

⁴⁸ Estudioso e historiador do primeiro século. Ele inicialmente lutou contra os romanos durante a primeira guerra judaico-romana, mas acabou desertando para o lado romano, tornando-se conselheiro do filho do imperador romano. As obras de Josefo são uma importante fonte de informações sobre a história judaica durante o primeiro século e as guerras que ocorreram naquele período. Disponível em: <https://www.sefaria.org/topics/josephus?sort=Relevance&tab=notable-sources>

⁴⁹ Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/The_War_of_the_Jews?tab=contents Acesso: 29/10/2024.

veio por terra para a Síria, onde reuniu as forças romanas, com um número considerável de auxiliares dos reis daquela vizinhança (SEFARIA)⁵⁰

Essa grande estratégia arquitetada por Nero, levou ao Império Romano uma enorme superioridade numérica de soldados, que se tornaria fatal e devastadora para os judeus. A batalha entre judeus e romanos foi longa, extensa. Os judeus tentavam defender os seus territórios espalhados por toda a Galileia, e os romanos, cada vez mais impulsionados por um impulso em derrotar o inimigo, subiam o nível do ataque aos judeus⁵¹. Esse evento ficou conhecido, posteriormente, como “O cerco de *Yodfat*”. Aos poucos, todas as cidades da Galileia tinham sido tomadas, restando apenas Jerusalém e o seu Templo. No entanto, não seria tarefa fácil para os romanos, liderados, agora, por Tito, o filho do Imperador Vespasiano, que assumiu o controle do império após a morte de Nero. Josefo, em *A guerra dos judeus* (Livro 5, cap. 4) faz uma descrição rica e detalhada das estruturas ao redor de Jerusalém:

A cidade de Jerusalém era fortificada com três muros, em partes que não eram cercadas por vales intransponíveis; pois em tais lugares ela tinha apenas um muro. A cidade foi construída sobre duas colinas, que são opostas uma à outra, e têm um vale para dividi-las; em cujo vale as fileiras correspondentes de casas em ambas as colinas terminam. Destas colinas, a que contém a cidade alta é muito mais alta, e em comprimento mais direta. Consequentemente, foi chamada de “Cidadela”, pelo rei Davi; ele foi o pai daquele Salomão que construiu este templo no início; mas é por nós chamada de “Mercado Superior” (SEFARIA)⁵²

No entanto, as fortalezas da cidade de Jerusalém, que cercavam e rodeavam o Templo sagrado foram caindo uma por uma e, morte por morte, o povo judaico foi vendo sua derrocada. A primeira muralha caiu: “e todos os judeus deixaram a guarda daquele muro, e recuaram para o segundo muro” (SEFARIA; Capítulo 5:7 parag. 2)⁵³. E assim, sucessivamente a segunda e terceira muralha. Isolados em sua própria fortaleza, os judeus sucumbiram à fome e foram perdendo suas forças para o combate, e a perseverança e poderio militar de Tito, estavam levando vantagem. Além de muitos mortos, outros escravizados, a crueldade do Império Romano ficou conhecida por crucificar os seus reféns de guerra. Conforme relata Josefo:

[...] então foram primeiro chicoteados, e então atormentados com todos os tipos de torturas, antes de morrerem, e então foram crucificados diante do muro da cidade [...] Então os soldados, movidos pela ira e pelo ódio que sentiam pelos judeus, pregavam aqueles que capturavam, um de uma maneira, e outro após outro, nas cruzes, por brincadeira, quando a multidão

⁵⁰ *Idem*.

⁵¹ Para mais detalhes, ver *A guerra dos Judeus*, livro 3, capítulo 7, em que é narrado as inúmeras tentativas de invasão por parte do exército romano, liderados por Vespasiano, e o contra-ataque dos judeus defendendo sua cidade. Disponível em: https://www.sefaria.org/The_War_of_the_Jews?tab=contents

⁵² Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/The_War_of_the_Jews?tab=contents
Acesso: 29/10/2024.

⁵³ *Idem*.

era tão grande que não havia espaço para as cruzes, e não havia cruzes para os corpos (SEFARIA)⁵⁴

Mas apesar de toda crueldade e matança, o alvo final seria o Templo, ainda não estruído pelo Império Romano e, também, símbolo da construção do povo judeu após o exílio na Babilônia. Tito ordenou seus soldados atearem fogo nos portões do Templo, consumindo a Casa Santa dos judeus em chamas. A tomada do Té narrada por Josefo, no seu livro *a Guerra dos Judeus* (6:5):

Enquanto a casa santa estava em chamas, tudo o que estava à mão foi saqueado, e dez mil dos que foram capturados foram mortos; nem houve comiserção de qualquer idade, ou qualquer reverência de gravidade, mas crianças, velhos, pessoas profanas e sacerdotes foram todos mortos da mesma maneira; de modo que esta guerra envolveu todos os tipos de homens e os levou à destruição, e também aqueles que fizeram súplicas por suas vidas, como aqueles que se defenderam lutando (SEFARIA)⁵⁵

Assim, em um 9 de Av (*Tisha B'Av*, o nono dia do mês hebraico de Av)⁵⁶, os romanos liderados por Tito, saqueiam e incendeiam a cidade Jerusalém e destroem Templo Sagrado. Assim como no exílio babilônico, em que Nabucodonosor destruiu o Templo, agora, mais uma vez a casa de Deus na terra para os judeus, está destruída. A terra de Jerusalém se vê devastada, o seu Templo Sagrado destruído e milhares de judeus escravizados para o Egito ou Europa. Mais uma vez, o povo judeu sofre um ataque na sua fé e é forçado à dispersão.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ Atualmente no calendário judaico, é um dia de jejum e o dia mais triste do calendário judaico. Entre outras tragédias históricas, ele comemora a destruição do Primeiro e Segundo Templos em Jerusalém em 586 a.C. e 70 d.C., respectivamente. Quem jejua se abstém de comida e outros prazeres físicos, lê o livro bíblico de Lamentações e observa costumes de luto (SEFARIA. Disponível em: <https://www.sefaria.org/topics/tisha-bav?tab=notable-sources>)

IMAGEM 5 – República Romana 44 AEC



Fonte: Wikipédia

https://pt.wikipedia.org/wiki/Rep%C3%BAblica_Romana#/media/Ficheiro:Republica_Romana-pt.svg

Diferentemente do primeiro exílio babilônico que levou à destruição do Primeiro Templo, agora, no exílio romano a destruição do Segundo Templo foi atribuída ao ódio mútuo entre os judeus e pelo erro dos israelitas em travar uma guerra invencível contra os romanos. Mais uma vez, uma fissura fora provocada na fé judaica em decorrência de seu próprio afastamento em relação à conexão com o Divino. É como se a destruição do Templo e o subsequente exílio, fossem somente uma manifestação da perda de santidade de um povo corrompido. As disputas internas, os interesses políticos advindos de inúmeras guerras e divisões territoriais, fizeram com que a fé, em dado momento, ficasse em segundo plano, bem como a divergência em relação aos rituais e a maneira de se conduzir o povo judaico em assunto religiosos.

Dessa forma, o exílio é representado, novamente, como aquele distanciamento em relação ao Divino, que assume sua característica mais dramática com a destruição do Segundo Templo. Também, o afastamento do povo de Israel com a sua terra, Jerusalém. Observe que os distanciamentos se dão em amplas e múltiplas formas, uma em decorrência da outra. Quando o povo está alinhado aos mandamentos Divinos da *Torah*, seguindo os preceitos das *mitzvot*, a congregação de Israel recebe bençãos e vive unida em si e com os outros povos. Em suma, ela recebe sua redenção por sua aproximação com o plano da

Divindade. Por outro lado, quando as crises se instauram ou internamente, ou por motivos externos, deixando-se fissurar as suas bases, o plano Divino de alguma maneira intervém e amplifica essa cisão com os exílios judaicos. Sendo eles destruindo a própria Casa Santa, a morada de Deus no Templo judaico, ou com o afastamento da população judaica do seu território tido como sagrado.

O exílio romano é um evento histórico que, dentro da tradição judaica, ainda não chegou ao seu fim. Em termos gerais, é discutido que o povo de Israel, enquanto comunidade judaica, ainda vive o seu quarto exílio. E de fato, a queda do Império Romano como um acontecimento por vir, e a reconstrução do Templo Sagrado, são o plano no horizonte da fé judaica, sendo manifestas e envoltas de profecias nos relatos talmúdicos. Por exemplo, o *Targum aramaico para Lamentações* compara a queda de Roma e o conseqüente fim do exílio judaico com a vinda do Messias, momento salvador não somente do povo de Israel, mas da humanidade como um todo, trazendo paz para o mundo:

E depois disto a tua iniquidade estará terminada, ó Congregação de Sião, e serás libertada pelas mãos do Rei Messias e de Elias, o Sumo Sacerdote, e o Senhor não mais te exilar. E naquele tempo castigarei as tuas iniquidades, ó Roma perversa, construída na Itália e cheia de multidões de edomitas. E os persas virão, e te oprimirão, e te destruirão, porque os teus pecados foram feitos conhecidos diante do Senhor (SEFARIA)⁵⁷

Desde esse ponto de vista, a redenção final dos exílios judaicos, portanto, se dará por meio de uma Era Messiânica, reestabelecendo a paz em Israel e devolvendo ao povo judeu o seu Templo Sagrado. Se Ciro tentou devolver o Templo aos judeus, mas não prosseguiu com a paz, agora, com a vinda do Messias e o fim dos exílios judaicos, um novo capítulo da fé judaica e da humanidade estaria por começar, estabelecido em termos de paz e redenção.

Por fim, os significados dos quatro grandes exílios judaicos – babilônico, persa, grego e romano – representam à luz da perspectiva histórico-bíblica, mais que apenas períodos de dispersão. Se o exílio babilônico destaca a resiliência cultural como promessa de redenção e a destruição do Templo enquanto exílio, o exílio persa revela a possibilidade de renovação com a reconstrução do templo, mesmo que sob as ameaçadas de sua extinção cultural. O domínio grego, por sua vez, confrontou o judaísmo com a assimilação cultural e a resistência heroica, também revelou a possibilidade de restauração de uma identidade judaica baseada na tradição e nos mandamentos Divinos. Não obstante, o exílio romano deu início a uma diáspora que moldaria profundamente a história judaica e sua espiritualidade, até os tempos atuais.

No entanto, os exílios não são apenas eventos históricos, mas carregam consigo uma dimensão *mítico-simbólica* que ressoa nas narrativas bíblicas e nas profecias. É nesse horizonte mais profundo que adentra o próximo capítulo, explorando como os conceitos de exílio e redenção são retratados nas profecias e interpretados à luz arquetípica de eventos espirituais e míticos.

2 O EXÍLIO MÍTICO-SIMBÓLICO

Os exílios judaicos, além de sua inegável dimensão histórica, carregam significados profundamente mítico-simbólicos que transcendem os eventos concretos de deslocamento e dispersão. Com respeito a isso, na tradição escrita destacam-se alguns relatos a respeito dos eventos de exílio e redenção, que se revestem de visões proféticas e metáforas, demonstrando todo o aspecto imagético com o qual essas duas noções se constroem no imaginário judaico. Nesses relatos, é notável a relação de busca de aproximação de um povo com seu Deus, e os efeitos produzidos por sua não realização.

Assim, para dar início, apresenta-se uma interpretação do relato na porção de *Lech Lecha* (לך-לך), em português, “Vá em Frente”, no livro de Gênesis (12:1-3), em que, pode-se argumentar, ser a primeira construção *apriorística* dos estados de exílio e redenção, ao relatar-se que:

Deus disse a Abrão: “Sai da tua terra natal e da casa de teu pai para a terra que eu te mostrarei. Eu farei de ti uma grande nação, e te abençoarei; farei teu nome grande, e tu serás uma bênção. Abençoarei aqueles que te abençoarem e amaldiçoarei aquele que te amaldiçoar; e todas as famílias da terra se abençoarão por meio de ti (SEFARIA)⁵⁸

Neste relato, Deus ordena que o patriarca Abraão deixe sua terra e vá em frente (por isso o nome em hebraico *lech lechá*), em direção a terra prometida, Canaã. Entretanto, Abraão comete um erro quando, “houve fome na terra, e Abrão desceu ao Egito para peregrinar lá, pois a fome era severa na terra” (Genesis 12;10)⁵⁹. Segundo comenta Rambam (1194 – 1270 E.C), essa falta de fé de Abraão no mandamento Divino resultaria nos exílios de seus descendentes de Israel. Nas palavras de Rambam:

Saiba que Abraão, nosso pai, cometeu involuntariamente um grande pecado ao trazer sua esposa justa a um obstáculo de pecado por conta de seu medo por sua vida. Ele deveria ter confiado que D'us o salvaria, sua esposa e todos os seus pertences, pois D'us certamente tem o poder de ajudar e salvar. Sua saída da Terra, sobre a qual ele havia sido ordenado desde o início, por conta da fome, também foi um pecado que ele cometeu, pois na fome D'us o redimiria da morte. Foi por causa desse ato que o exílio na terra do Egito pelas mãos do Faraó foi decretado para seus filhos. No lugar da justiça, há maldade e pecado (SEFARIA)⁶⁰

A partir dessa interpretação, é factível argumentar que, se Abraão - Abraão, patriarca do povo judeu - cometeu um pecado naquilo que seria os primórdios de Israel, a transgressão cometida por ele sofreria punições advindas do Alto, ou seja, recairiam sobre o povo de Israel, seus descendentes, na forma de exílio, uma maneira de expiar o seu pecado. A partir dessa

⁵⁸ Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/Genesis?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

⁵⁹ Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/Genesis?tab=contents> Acesso: 29/10/2024

⁶⁰ Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/Ramban_on_Genesis?tab=contents Acesso: 29/10/2024.

compreensão, tem-se que a questão do exílio judaico seria uma condição imposta pela Divindade pela falta de confiança de Abraão em Deus, que lhe ordenou seguir, *lech lechá*, mesmo em território desconhecido e estrangeiro. Sobre isso, também Rashi (1040 – 1105 d.C.) comenta que “[Deus enviou Abraão] naquela terra apenas para testá-lo se ele se oporia aos mandamentos de Deus, pois Ele o havia ordenado a ir para a terra de Canaã e agora o forçava a deixá-la” (SEFARIA)⁶¹.

Assim, pode-se argumentar que, se o exílio é a expiação do pecado de Abraão, com o tempo e a cada exílio, essa pena deveria ser amenizada, pois com o passar do tempo o pecado original abraâmico estaria sendo expiado pelo povo que o sucedeu. Porém, a historiografia judaica demonstra o contrário. Para além dos quatro grandes exílios – Babilônico, Persa, Grego e Romano –, o povo judeu sofreu diferentes dispersões em seu processo histórico, tais como as expulsões da Inglaterra (1229), da França (1306 e 1394), da Espanha (1492), bem como as perseguições sofridas nas Cruzadas e na Inquisição e, por fim, o Holocausto do século XX. Dessa maneira, os exílios judaicos têm em sua constituição algo a mais do que simplesmente uma punição ao erro abraâmico, pois pelo tempo decorrido após tal fato, esse fardo já deveria ter sido pesado e tornado o povo um só com todas as nações.

Se não pelo pecado abraâmico, o exílio e a redenção judaico podem ser compreendidos desde uma outra perspectiva, ou seja, de um duplo movimento de descida e subida, de ocultação e manifestação de Deus, ou ainda, de aproximação e distanciamento em relação à Divindade. No caso de Abraão, a sua transgressão se deu devido a um afastamento em relação ao ordenamento Divino. Abraão afastou-se do mandamento de Deus, recuou e agiu com falta de fé, o que lhe acarretou inúmeras perdas em sua descendência. Aqui, demonstra-se que o apelo Divino para que Abraão continuasse o seu caminho até Canaã, seria a escolha em maior *conformidade* com o plano Divino, marcando uma aproximação com o plano espiritual. Por outro lado, Abraão age por conta própria, subsumindo do preceito ordenado por Deus, marcando assim, o seu afastamento em relação à Divindade.

Ademais desse ponto inicial, os exílios judaicos estão espalhados e interpretados de diversas outras maneiras mítico-simbólicas em passagens bíblicas. Primeiramente, a tradição oral do *Midrash*⁶² (מִדְרָשׁ) interpreta que o exílio já está subentendido e determinado nos relato da *Torah* em Gênesis (1;2) que expressa que: “a terra sendo informe e vazia, com escuridão

⁶¹ Tradução nossa. Disponível em: https://www.sefaria.org/Rashi_on_Genesis?tab=contents Acesso: 29/10/2024.

⁶² Midrash é um gênero da literatura judaica que interpreta e elabora textos bíblicos. Enquanto o midrash começou como um gênero oral no período do Segundo Templo, as primeiras coleções rabínicas são do terceiro século. Diferentes coleções de ensinamentos rabínicos empregam métodos semelhantes de interpretação, incluindo a leitura de versículos bíblicos distantes à luz uns dos outros para gerar insights mais profundos tanto em textos bíblicos narrativos quanto legais.

sobre a superfície do abismo e um vento de Deus varrendo as águas [...]” (SEFARIA)⁶³. A interpretação do Rabino Shimon ben Lakish, em seu comentário no *Midrash Bereshit Rabbá*⁶⁴ (2:4), explica que esses quatro estágios da criação referem-se aos quatro grandes reinos que dominariam Israel e o colocariam em situação de exílio em sua história, ou seja, os quatro reinos supracitados:

A terra estava vazia” – este é o reino babilônico, como é declarado: “Eu vi a terra, e eis que era vazia e desordem” (Jeremias 4:23). “E desordem [*vavohu*]” – este é o reino mediano, [como é declarado:] “Eles se apressaram [*vayavhilu*] para trazer Hamã” (Ester 6:14). “E escuridão” – este é o reino grego, que escureceu os olhos de Israel com seus decretos, como costumavam dizer a eles: ‘Escreva no chifre de um touro que você não tem parte no Deus de Israel.’ “Sobre a face das profundezas” – este é o reino maligno [Edom], que não pode ser calculado, como as profundezas; assim como as profundezas não podem ser calculadas, assim é com [a maldade] dos ímpios. “E o espírito de Deus pairava” – este é o espírito do rei messiânico, como está escrito: “O espírito do Senhor repousará sobre ele” (Isaías 11:2). Por qual mérito ele [o reino messiânico] virá? “Pairando sobre a superfície da água” – pelo mérito do arrependimento, que é comparado à água, como está escrito: “Derrama teu coração como água [diante da face do Senhor]” (Lamentações 2:19) (SEFARIA)⁶⁵

Aqui, a ideia de exílio não se expressa somente de maneira geográfica, mas também como uma série de ocultações Divinas em relação à proximidade de um povo com sua crença e fé na Divindade; bem como, o afastamento em relação a isso tudo, causado por fatores históricos e teológicos.

Outrossim, ademais da tradição oral da *Midrash*, apontando os princípios *a priori* de uma dinâmica de exílio e redenção, outra passagem importante destaca-se no Livro de *Daniel* (2: 27-36). No caso, relata-se que Nabucodonosor, então rei do Império Babilônico, tivera um sonho à noite que lhe acordou com grande espanto. Eis como Daniel relata o sonho de Nabucodonosor:

Este é o seu sonho e a visão que entrou em sua mente na cama: [...] “Ó rei, enquanto olhavas, apareceu uma grande estátua. Esta estátua, que era enorme e seu brilho insuperável, estava diante de ti, e sua aparência era impressionante. A cabeça daquela estátua era de ouro fino; seu peito e braços eram de prata; seu ventre e coxas, de bronze; suas pernas eram de ferro, e seus pés eram parte de ferro e parte de barro. Enquanto vocês olhavam, uma pedra foi cortada, sem auxílio de mãos, e atingiu a estátua nos pés de ferro e barro, esmagando-os. De repente, o ferro, o barro, o bronze, a prata e o ouro foram esmagados e se tornaram como palha das eiras do verão; um vento os levou embora até que nenhum traço deles foi deixado.

⁶³ Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/Genesis?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

⁶⁴ Bereshit Rabbah é um midrash da era talmúdica sobre o livro de Gênesis. Ele interpreta a maior parte de Gênesis (com exceção de genealogias e coisas do tipo) com comentários versículo por versículo e, muitas vezes, palavra por palavra. Escrito em hebraico, misturado com aramaico e palavras gregas ocasionais, seu estilo é simples e claro (SEFARIA) Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah?tab=contents Acesso: 29/10/2024

⁶⁵ *Idem*.

Mas a pedra que atingiu a estátua se tornou uma grande montanha e encheu toda a terra (SEFARIA)⁶⁶

Esse relato é contextualizado no livro de *Daniel* que conta o sonho de Nabucodonosor que, ao despertar não recordava das imagens que se sucederam naquela noite. Sem recordar de seu próprio sonho, o rei tampouco poderia acessar o seu significado. Ainda de acordo com o relato no livro de *Daniel*, Nabucodonosor foi ao encontro de alguns sábios da Babilônia a fim de que estes lhe pudessem recobrar a memória e dar-lhe o seu real significado. Contudo, nenhum deles foi capaz de conceder tal feito. Envolto em ira, a ordem de Nabucodonosor foi a de exterminar os sábios da Babilônia, a menos que algum deles pudesse realizar o seu pedido: recordar e interpretar o seu sonho. Daniel, sabendo do ocorrido, pede a ajuda Divina para que pudesse revelar o sonho de Nabucodonosor, e pede ajuda para transmitir ao rei o seu real significado, permitindo, assim, com que os sábios da Babilônia não fossem extinguidos. E Deus atendeu o pedido de Daniel, posteriormente sendo enviado ao rei Nabucodonosor para dar a sua versão sobre o sonho que ele tivera, e desvelar o significado por trás de tais visões (Daniel 2: 36-40):

Esse foi o sonho, e agora contaremos ao rei seu significado. Tu, ó rei, rei dos reis, a quem o Deus do céu deu reino, poder, força e glória em cujas mãos ele entregou os homens, os animais selvagens e as aves do céu, onde quer que habitem; e a quem ele deu domínio sobre todos eles — você é a cabeça de ouro. Mas depois de ti surgirá outro reino, inferior ao teu; depois ainda um terceiro reino, de bronze, que dominará sobre toda a terra. Mas o quarto reino será tão forte quanto o ferro; assim como o ferro esmaga e despedaça tudo — e como o ferro que esmaga — assim ele esmagará e destruirá todos estes (SEFARIA)⁶⁷

Daniel relata para Nabucodonosor que seu sonho tivera uma característica profética, ou seja, previa que após o seu reinado, surgiriam outros três impérios que governariam sobre a terra. A cabeça de Ouro, conforme Daniel, representava o Império Babilônico, um império marcado por grandes riquezas e o primeiro exílio judaico. Após, viria um menor, mas tão forte quanto o babilônico, o Império Persa, liderado principalmente por Ciro I, o que caracteriza o segundo exílio judaico: “Inferior, assim como a prata é inferior e mais humilde que o ouro [...] assim o reino da Média e da Pérsia, que seguirá o reino da Babilônia, será mais humilde que o reino de Nabucodonosor” (Rashi sobre Daniel 2:39:2)⁶⁸. Por terceiro, um império que dominará a terra, ou seja, o Império Grego, expandido por Alexandre Magno: “De cobre tão forte quanto o cobre, e esse é o reino de Alexandre da Macedônia” (Rashi sobre Daniel 2:39:4)⁶⁹. O Império Grego, nesse sentido, dominou não somente geograficamente os espaços em que ocupou, como também culturalmente espalhou-se como nenhum outro havia

⁶⁶ Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/Daniel?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ Comentário sobre o Tanakh escrito pelo Rabino Shlomo Yitzchaki (Rashi). Disponível em: https://www.sefaria.org/Rashi_on_Daniel?tab=contents Acesso: 29/10/2024.

⁶⁹ *Idem*.

feito. E por fim, o quarto império seria o Romano, que provocou inúmeras destruições não somente ao povo de Israel, como também com tamanha devastação e terror expandiu-se pelos territórios conquistados: “Ela vai desmoronar e destruir. Ela vai desmoronar e destruir todas as nações” (Rashi sobre Daniel 2:40:5)⁷⁰. Nabucodonosor, assim, concedeu inúmeras honrarias para Daniel, permitindo com que os sábios e os profetas da Babilônia continuassem em seu território. Agora, o rei sabia que seus dias estavam contados, mas que poderia se preparar para antever tal situação e prosseguir o seu reinado.

Após o império de Nabucodonosor, já no império de Belsazar (*Belshatzar*, בִּלְשַׁצַּר) também o próprio Daniel (7: 2-7) tivera uma visão que projetava os quatro exílios judaicos:

Na minha visão à noite, vi os quatro ventos do céu agitando o grande mar. Quatro animais poderosos, diferentes entre si, emergiram do mar. O primeiro era como um *leão*, mas tinha asas de águia [...] Então vi um segundo animal, diferente, que era semelhante a um *urso*, mas erguido de um lado, e com três presas na boca entre os dentes [...] Depois disto, olhei eu, e eis que apareceu outro, semelhante a um *leopardo*, e tinha nas costas quatro asas, como as de uma ave; e tinha este animal quatro cabeças, e foi-lhe dado domínio. Depois disso, enquanto eu olhava na visão noturna, havia uma quarta *besta* — terrível, espantosa e muito poderosa, com grandes dentes de ferro — que devorava, esmagava e pisoteava os restos com seus pés. Era diferente de todas as outras bestas que a precederam; e tinha dez chifres (SEFARIA)⁷¹.

Os quatro animais no sonho de Daniel representam os quatro exílios supracitados, mas aqui dotados de outros simbolismos que alargam a descrição daquilo que se sucederia ao povo de Israel. Primeiramente, o leão simbolizado com asas de águia: “Era como um leão, e tinha asas de águia; esse é o reino da Babilônia, que governava naquela época” (Rashi sobre Daniel 7:4:1)⁷². O segundo animal caracterizado pelo urso, seria o Reino da Média, ou seja, a Pérsia, mais especificamente. Ainda assim, os três ossos na boca do urso, refere-se segundo Rashi aos “três reis que surgirão da Pérsia: Ciro, Assuero e Dario, que construíram o Templo” (Rashi sobre Daniel 7:5:6)⁷³. O quarto animal, leopardo, simboliza o Império Grego, sendo as quatro cabeças e quatro asas representando os quatro governantes que imperaram, ou seja, Alexandre Magno, Antígonos Gonatas, Ptolomeu I e Seleucos: “e é chamada leopardo porque emitiu decretos sobre Israel [que eram] manchados e variavam uns dos outros” (Rashi sobre Daniel 7:6:1)⁷⁴. E por fim, o último animal seria uma besta irreconhecível. Esse seria o Reino de Roma: “O anjo explicou a ele que estes são os dez reis que

⁷⁰ *Idem*.

⁷¹ Tradução nossa; Grifo nosso; Disponível em: <https://www.sefaria.org/Daniel?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

⁷² Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/Rashi_on_Daniel?tab=contents Acesso: 29/10/2024.

⁷³ *Idem*.

⁷⁴ *Idem*.

ascenderiam [ao trono] de Roma antes de Vespasiano, que destruiria o Templo” (Rashi sobre Daniel 7:7:5)⁷⁵.

Sendo assim, essas duas simbologias expressam os quatro reinos em sonhos e em profecias que alegam o *a priori* da relação do povo judaico com os contextos de exílio e redenção. Esses decretos advindos de Cima são ainda explicitados uma última vez nesse capítulo com a interpretação em chave de exílio e redenção do sonho de Jacob com os quatro anjos subindo e descendo uma escadaria. Esse relato é expresso em Gênesis (28:12), conforme segue: “Ele teve um sonho: havia uma escada colocada no chão, cujo topo alcançava o céu, e mensageiros de Deus subiam e desciam por ela” (SEFARIA)⁷⁶. No comentário de Pirkei DeRabbi Eliezer⁷⁷ (35:6) explica que:

Rabi Levi disse: Naquela noite o Santo, bendito seja Ele, mostrou-lhe todos os sinais. Ele mostrou-lhe uma escada que ia da terra ao céu, como é dito: “E ele sonhou, e eis que || uma escada colocada na terra, e o topo dela alcançava o céu” (Gênesis 28:12) [...] Alguns (anjos) subiram e alguns desceram, como é dito: “E eis que os anjos de Deus estavam subindo e descendo sobre ela” (*ibid.*). O Santo, bendito seja Ele, mostrou-lhe os quatro reinos, seu governo e sua destruição, e Ele mostrou-lhe o príncipe do reino da Babilônia subindo [setenta degraus e descendo; e Ele mostrou-lhe o príncipe do reino da Média subindo cinquenta e dois degraus e descendo; e Ele mostrou-lhe o príncipe do reino da Grécia subindo 180 subidas e descendo; e Ele mostrou-lhe o príncipe do reino de Edom subindo, e ele não estava descendo, mas estava dizendo: “Eu subirei acima das alturas das nuvens; Eu serei semelhante ao Altíssimo” (Is. 14:14). Jacó respondeu-lhe: “No entanto, serás levado ao Sheol, às partes mais remotas do abismo” (Is. 14:15). O Santo, bendito seja Ele, disse-lhe: Mesmo “embora faças o teu ninho tão alto quanto a água” (Jr. 49:16) (SEFARIA)⁷⁸.

Ou seja, as representações dos exílios judaicos estão espalhadas pela vasta literatura religiosa sagrada da tradição judaica, bem como acompanhada de diversos comentários que se coadunam com tais visões, sonhos e profecias como relacionadas aos quatro momentos exílicos de Israel. Dessa maneira, Babilônia, Pérsia, Grécia e Roma são os quatro impérios pelos quais Israel travará conflitos e sofrerá reduções durante sua história. No entanto, como visto, todos esses decretos parecem conter em si algo de pré-determinado, ou seja, visões que acessam uma fonte de conhecimento Divina por meio dos profetas, e que captam, por assim dizer, a lógica pela qual opera a construção da civilização judaica.

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/Genesis?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

⁷⁷ Pirkei DeRabbi Eliezer (Capítulos do Rabino Eliezer) é um midrash que reconta e expande a narrativa bíblica, desde o início do Livro de Gênesis até a história da lepra de Miriam no Livro dos Números. Inclui tópicos como ética, antigos costumes e lendas judaicas e cálculos sobre a criação e o fim dos dias. Tradicionalmente atribuído ao Rabino Eliezer ben Hyrcanus, um sábio do século II, o trabalho provavelmente foi editado no século VIII ou IX. Disponível em: https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer?tab=contents

⁷⁸ *Idem.*

Em verdade que todos esses aspectos demonstram que seria inevitável ao povo judeu escapar a tais penalizações, como um fardo a ser carregado ao ser o “povo escolhido”. Tamanhas provações declarariam ao mundo a grandeza da fé judaica. Contudo, comentadores alegam, ainda, que é em vista das transgressões do próprio povo de Israel que se sucedem tais “previsões”. Conforme cita o *Midrash Bamidbar Rabá* (7:10): “Envia-os para fora da Minha Presença, e deixa-os ir” (Jeremias 15:1) [...] nada mais é do que uma expressão de exílio” (SEFARIA)⁷⁹. Ou seja, é o próprio afastamento dos mandamentos Divinos, ou seja, das *mitzvot*⁸⁰ que acabam por concretizar a profecia Divina: “porque eles violaram as *mitzvot*, eles incorreram em responsabilidade de serem banidos; isso é exílio” (SEFARIA)⁸¹. Esse aspecto demarca o afastamento de Israel, enquanto povo, enquanto congregação espiritual, com relação à Divindade e suas leis, isto é, à obediência e conhecimento das leis espirituais que regem o mundo material.

Por outro lado, os sábios da *Torah* alegam que todos esses julgamentos Divinos podem ser revertidos por meio da fé judaica, ou mais precisamente, por meio da *Teshuvá*⁸². Este ensinamento está enraizado como base fundamental do judaísmo que compreende o ato do arrependimento como um retorno ao caminho da retidão, estando um com Deus. Conforme é descrito em Deuteronômio (30; 1- 3):

Quando todas essas coisas vos sobrevierem, a bênção e a maldição que coloquei diante de vós, e as levardes a sério entre as várias nações para onde o vosso Deus יהוה vos tiver banido, e vocês retornarão ao seu Deus יהוה, e vocês e seus filhos obedecerão à ordem de Deus com todo o seu coração e alma, assim como eu ordeno a vocês neste dia, então o teu Deus יהוה restaurará a tua sorte e te receberá de volta no amor. [Deus] te reunirá novamente de todos os povos para onde o teu Deus יהוה te espalhou (SEFARIA)⁸³.

Ainda assim, no *Zohar* (Livro do Esplendor)⁸⁴ na seção de *Mishpatim* (3:228) está escrito que: “Aprendemos que não há nada que se oponha ao arrependimento; e o Santo,

⁷⁹ Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/Bamidbar_Rabbah?tab=contents Acesso: 29/10/2024.

⁸⁰ Plural de Mitzvá: preceitos ou mandamentos divinos contidos na Torá.

⁸¹ Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/Bamidbar_Rabbah?tab=contents Acesso: 29/10/2024.

⁸² A palavra "teshuvah" significa literalmente "retorno" e é melhor traduzida como "arrependimento". Teshuvah é apresentada em fontes judaicas como um presente de Deus porque permite que alguém retorne ao caminho da retidão. Embora possa ser feito a qualquer momento, Yom Kippur é o feriado judaico mais associado ao arrependimento. (Sefaria)

⁸³ Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/Deuteronomy?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

⁸⁴ O *Zohar* é a obra central da tradição mística judaica da Cabala. Tradicionalmente atribuída ao sábio do século II, Rabino Shimon bar Yochai, a autoria do *Zohar* tem sido objeto de debate desde o momento em que apareceu pela primeira vez na Espanha do século XIII. A obra se concentra em Rabino Shimon e seus alunos enquanto viajam pela terra de Israel e interpretam a Torá esotericamente. Escrito principalmente em uma forma enigmática de aramaico, o *Zohar* discute tópicos como a natureza de Deus, a alma e a criação do mundo.

bendito seja Ele, certamente o aceita [de] todos. Então, se alguém se arrepende, o caminho da vida se torna disponível para ele” (SEFARIA)⁸⁵. Ou seja, o afastamento em relação à Divindade marcado pelo não cumprimento das *mitzvot*, pode levar o povo a um outro afastamento mais agudo, que se expressa no exílio, em que o povo é deixado a sua sorte. Por outro lado, esse juízo pode ser anulado quando o povo faz um retorno, um arrependimento em relação as suas transgressões, o que permite estabelecer a conexão Divina com seu povo e instaurar um caminho de paz novamente. Moisés ben Nachman (Ramban)⁸⁶ afirma que:

O significado disto é que tu retornarás *com todo o teu coração, e com toda a tua alma* e tu tomarás sobre ti e sobre teus filhos ao longo de suas gerações *fazer de acordo com tudo o que eu te ordeno hoje*, assim como eles fizeram na segunda redenção [ou seja, a redenção da Babilônia], como está escrito, *e eles entraram em uma maldição, e em um juramento, para andar na lei de D-us, que foi dada por Moisés, o servo de D-us, e para observar e fazer todos os mandamentos do Eterno nosso D-us, e Suas ordenanças e Seus estatutos* (SEFARIA)⁸⁷.

Portanto, a partir de tantas profecias, sonhos e visões de futuro espalhadas ao longo de tantos textos sagrados para o povo judaico, tem-se em vista alertar para o fato de que deve-se guardar os mandamentos Divinos relegados a Moisés, pois a partir desses mandamentos, estão codificados os mecanismos de construção e convivência do real com o espiritual. Entretanto, essa relação é sempre estremecida quando o povo deixa de lado a voz de seus profetas, daqueles que detém maior conhecimento dos aspectos do Divino, e que acabam, por sua vez, tomando partido de suas ações independentemente do plano espiritual. Essa atitude demarca o afastamento com relação a Divindade, e o seu retorno, sua reaproximação, somente pode ser feito mediante um escrutínio tanto individual, quanto comunal, para reestabelecer a conexão com a espiritualidade do povo e construir junto às leis espirituais um local apropriado para a convivência humana.

Por fim, as interpretações *mítico-simbólicas* representam um horizonte vasto acerca dos exílio judaicos, revelando uma riqueza em seus significados que transcendem o plano histórico. Além disso, demarcam sua relação *apriorística* com os profetas e sonhos interpretados ao longo dos textos da tradição, colocando um tom subliminar nas ações humanas e nas consequências históricas de submissão a cada império.

Ainda assim, a experiência judaica de exílio e redenção não se limita somente ao simbolismo profético. Nas tradições místicas da *Kabbalah* luriânica e do Hassidismo de *Baal*

⁸⁵ Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/Zohar%2C_Mishpatim.3?lang=bi Acesso: 29/10/2024.

⁸⁶ Moshe ben Nachman viveu entre 1194 – 1270 d.C. também conhecido como Ramban, foi um importante estudioso da Torá da Idade Média que escreveu comentários sobre a Torá e o Talmude (SEFARIA); Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/topics/ramban?tab=author-works-on-sefaria> Acesso: 29/10/2024.

⁸⁷ *Idem*.

Shem Tov, tais conceitos adquirem uma vestimenta cósmico-espiritual, intrinsecamente conectada ao conceito de *Tikkun* (correção). Sendo assim, o próximo capítulo se detém nas interpretações *místico-espirituais*, aprofundando como exílio e redenção refletem um processo de reparação do mundo e de reconexão das partes com o Divino em níveis estritamente estruturais e universais.

3 O EXÍLIO MÍSTICO-ESPIRITUAL

Como exposto anteriormente, as noções de exílio e redenção ganham uma nova roupagem quando interpretados desde o prisma do misticismo judaico, tradição de longuíssima data que, durante o século XIV na Espanha, precisou ser ocultada, tendo em vista as perseguições cometidas pelas cruzadas católicas. Desse modo, a tradição mística judaica ficou reservada a alguns poucos e seletos grupos que permaneciam promulgando essa sabedoria, ganhando, assim, um ar misterioso e de culto secreto. No entanto, com o passar dos anos, a *Kabbalah*, como ficou conhecida após esse período, foi ganhando seu espaço novamente e sendo aberta aos poucos para aqueles interessados nos conhecimentos dessa sabedoria. Uma definição simples da *Kabbalah* pode ser dada da seguinte maneira:

A Cabala é a forma primária do misticismo judaico, com obras esotéricas que vão do antigo ao contemporâneo, que visam lançar luz sobre a essência de Deus, a relação entre a eternidade de Deus e o universo finito, e o significado interno da Torá. Central para a Cabala é a noção de que Deus criou o mundo e interage com ele por meio de dez sefirot, ou atributos emanados, e que as pessoas podem afetar as ações de Deus influenciando as sefirot (SEFARIA)⁸⁸.

Durante muitos séculos a mística judaica passou por diversos contextos, bem como diversos países e adequando a sua linguagem, o seu modo de exposição e os seus métodos de transmissão de sabedoria em relação aos mestres a quem essa tradição foi transmitida. Nesse sentido, seria demasiado pretensioso para o presente trabalho analisar as mais variadas vertentes que surgiram durante séculos de tradição. Sendo assim, se faz necessário delimitar a exposição a uma certa tradição mística, a saber, o lurianismo, uma corrente que traz consigo os ensinamentos de seu mestre Isac Luria Ashkenazi (1534-1572), conhecido como o grande “Leão”⁸⁹. Aqui, serão apresentados alguns dos conceitos centrais da *Kabbalah* Luriânica, tais como “retração”, “quebra de vasos”, “restauração” e “elevação das centelhas”.

A compreensão do sistema luriano é de suma importância para o entendimento do pano de fundo sobre o qual os conceitos de exílio e redenção podem ser desenvolvidos e expressos de maneira mais contundente. No entanto, para além dos conceitos mencionados, o importante a se ressaltar é a compreensão da *lógica* pela qual opera a construção imagética desse sistema de mundo e que se traduzirá em uma dinâmica singular e intrínseca dos movimentos de distanciamento e aproximação em relação ao Divino.

Sendo assim, para compreender de que maneira as noções de exílio e redenção podem ser expressas desde a perspectiva mística, deve-se lançar o olhar para aquilo que seriam os primórdios da própria constituição da realidade e acompanhar o desenrolar desse

⁸⁸ Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/texts/Kabbalah> Acesso: 17/10/2024

⁸⁹ Isaac Luria — também conhecido pelas siglas Ari HaKadosh ou Arizal — foi um rabino e místico que ensinou no Egito e em Safed no século XVI (Sefaria, último acesso em 09/09/2024).

novelo até o real como o conhecemos. Com isso, a construção da realidade interpretada pela *Kabbalah*, como um todo, se inicia com um processo que se dá muito antes de qualquer materialização. Sobre isso Scholem comenta:

O processo da criação, conforme é visto pelos primeiros cabalistas, desdobra-se em estádios progressivos de uma “luz” que vai se tornando grosseira gradativamente, isto é, que se materializa. É essencialmente um processo de mão única, que parte de Deus para o mundo e o homem. Para os cabalistas de Safed as coisas não eram tão simples e diretas. Mesmo antes de Luria, a teoria da emanação complicara-se muito mais. A cada nível e a cada estágio da emanação encontramos não só a “luz direta”, “reta”, do primitivo raio da emanação, mas também seu lado inverso, a “luz refletida” que, ao invés de continuar diretamente para baixo, anseia retornar à sua fonte original (SCHOLEM, 1995, p. 29 *grifo nosso*).

A fim de compreender essa primeira perspectiva de constituição da realidade, precisa-se lançar mão de uma metáfora, para assim, vestir a abstração com roupagens que são mais palpáveis e conhecidas. Pensa-se um filho que mora junto de seus pais, em que a família é bastante abastada e o filho usufrui de tudo o que seus pais possuem. Também, entende-se que um filho nessa situação não necessita pedir permissão aos pais para abrir a geladeira da própria casa e pegar um iogurte, por exemplo, pois usufrui tudo o que há ali como sendo seu também. Nesse exemplo, o filho tem todas as suas necessidades atendidas e nada lhe falta, convive com seus pais que lhe garantem todo o sustento. Esse estágio pode ser compreendido como aquilo que os cabalistas chamam de *Ein Sof* (אין סוף), que significa plenitude ou infinito. Esse seria o estágio primordial da Deidade infinita, em que não há espaço para faltas na realidade existente. A luz infinita preenche tudo o que existe e não há nada além dela mesma, nada além do *Ein Sof*, apenas sua existência infinita.

No entanto, supõe-se que em um dado momento o filho decide querer ser como seus pais e usufruir de todos os bens como sendo seus, ou seja, como sendo constituídos por ele mesmo e não outorgados por outrem. Para isso, o filho tem de tomar uma decisão importante e deixar a casa de seus pais. Se antes somente havia a Deidade infinita, agora com esse movimento, há uma primeira diferenciação a ser evidenciada. Com este ato a Deidade infinita precisa retirar-se, contrair-se para que outra coisa que não seja ela possa existir. Com esse movimento, temos o primeiro conceito da *Kabbalah* luriânica chamado de “restrição” (*Tsimtsum*, צמצום). Esse entendimento é fundamental dentro da perspectiva luriânica, pois a partir disso compreende-se como a Deidade, em sua absoluta bondade e desejo de doar, retira-se para criar algo distinto dela, ou seja, cria algo com desejo de receber e para a qual ela possa enviar sua luz. Fazendo referência a analogia acima, os pais em sua absoluta dedicação ao filho desejam-lhe doar, prover todas as necessidades básicas as quais o filho necessita. Sentem prazer em fazer isso. No entanto, é chegado um dado momento em que os pais devem ouvir o desejo do filho e restringirem-se quanto a sua doação, para que o filho

possa por ele mesmo, ou seja, pelo seu próprio desejo, buscar os bens e os proventos que lhe darão sustento. Em relação a Deidade infinita ocorre o mesmo, pois se houvesse somente ela, não haveria para quem doar, pois ela preenche tudo e não sente necessidade de receber. Mas retirando-se, abre espaço e a possibilidade para que algo distinto dela exista.

Entretanto, ao sair da casa de seus pais, o garoto passa a dar-se conta de tudo o que possuía: conforto, carinho, comida, ajuda, etc. Consequentemente, passa a emergir nele algo que não percebia antes, isto é, o desejo. Ora, enquanto morava junto de seus pais, o desejo não se manifestava nele pois tudo era preenchido, não tendo a real dimensão de tudo o que possuía, pois não havia o contraponto da falta em sua vida. Para além da simbologia, básica e antropomórfica, Scholem comenta esse episódio desde o entendimento espiritual, trazendo as noções centrais do lurianismo de *reshimo* e *tehiru*:

Nos escritos luriânicos, o espaço em que todos os processos de emanação e da criação deviam subsequentemente realizar-se denomina-se *tehiru*. [...] No vácuo primordial assim produzido só permaneceu um tênue vestígio ou resíduo da divina plenitude e luz, o *reshimo* (SCHOLEM, 1995, p. 32).

Dessa forma e, seguindo a analogia proposta, o garoto, que agora se encontra fora de casa e dando-se por conta de tudo o que tinha, passa a *desejar de volta* aquilo que já era seu. Mas há de se destacar algo, agora é o garoto que *deseja receber* as carícias e abundância de seus pais por si mesmo, contrariamente ao que se dava antes quando havia uma certa “imposição” em que ele não tinha a escolha de receber, mas era somente um ato natural de seus pais em doar-lhe. Utilizando os conceitos cabalísticos, o que a Deidade infinita *Ein Sof* fez ao retirar-se com o *Tsimtsum*, foi dar a liberdade de escolha – o livre-arbítrio - entre o recebimento da Luz, da plenitude, ou não. Sem esse movimento, não haveria escolha, apenas o sistema reproduziria a vontade infinita do *Ein Sof*, que é ontologicamente superior e anterior a tudo. A partir desse passo, não há mais uma “imposição” Divina para o mundo, como seria no caso de uma emanação simples e direta, como supunham as interpretações cabalísticas anteriores a Luria, mas sim um duplo movimento dialético de “*Luz direta*” e “*Luz de retorno*”. Em outros termos, de um *afastamento* da Divindade para criação do desejo oposto a ela, ou de uma *aproximação*, e retorno à Divindade.

Com essa “nostalgia” que o filho sente ao querer retornar para sua casa, isto é, aquela realidade na qual tinha a plenitude, dá-se esse “espaço” no qual atua o *desejo de retorno*. Esse “espaço” é denominado *Criação*, ou seja, um processo que visa unificar a plenitude (casa dos pais) com o desejo de retornar (o filho fora de casa). Entretanto, esse processo é ainda anterior, primordial à criação dos mundos ou das *sefirot*, como expresso na definição anterior de *Kabbalah*, tratando-se, desse modo, de uma realidade puramente espiritual aos quais os cabalistas então se referindo. E ainda, essa constituição demora a chegar no universo material tal como é conhecido. Como expresso anteriormente, a decida

da luz, gradualmente, vai se tornando material, e realidades diferentes vão se formando com a gradativa aproximação da Luz ou seus afastamentos. Sendo assim, da plenitude à restrição, adentra-se em um espaço criado no qual se dá o desenrolar do mundo e a primeira “*quebra dos vasos*”. Esse evento é relatado por Scholem da seguinte forma:

A suprema manifestação produzida pelo primeiro raio de luz, isto é, pela “linha reta” que penetra o espaço primordial, chama-se o Homem Primordial, (*Adam Qadmon*). A partir deste ser, que não é outro senão o modo de existência das luzes supernas no *tehiru*, ou espaço primordial, várias luzes precipitavam-se de uma maneira que levava àquele evento central e decisivo que forma o verdadeiro coração do lurianismo e que é descrito em termos simbólicos como a “quebra dos vasos”, ou a “morte dos reis” (SCHOLEM, 1995, p. 32).

Aqui, dois conceitos novos são introduzidos, a “quebra dos vasos” ou *Shevirat HaKelim*, e o Homem Primordial, ou *Adam Qadmon* (אָדָם קַדְמוֹן)⁹⁰. Primeiramente, apresenta-se a noção de vasos, ou *Kelim*, retomando a metáfora do filho com os seus pais. Ao sair de casa o garoto pôde dar-se conta de que havia nele o desejo – desejo este de retorno, de receber algo. Antes, não havia espaço para a manifestação desse desejo, pois tudo era preenchido. Logo, ao afastar-se da casa de seus pais, ele consegue perceber isoladamente a existência desse fato. O *Kli* (singular de *Kelim*) é justamente a independência do desejo em relação a Luz, ao *Ein Sof*. Em outras palavras, essa “entidade espiritual” comporta-se como um recipiente no qual se despeja a luz. Outrossim, *Adam Qadmon*, pode ser compreendido a partir da seguinte passagem na qual Scholem comenta:

Luria empregou o termo “vasos” num sentido similar. As primeiras luzes que apareceram dentro do Homem Primordial eram tão sutis e espirituais que dificilmente podem ser descritas como vasos. Até mesmo as luzes que irromperam de seus ouvidos, nariz e boca coalesceram numa totalidade que ainda não conhecia diferenciação entre *sefirot* como vasos distintos requeriam. As luzes diretas e refletidas eram perfeitamente equilibradas (SCHOLEM, 1995, p. 33-34).

Ora, nesse trecho é descrito que dentro da perspectiva do sistema espiritual lurianico, tudo corria perfeitamente no jogo de derramamento de luz em um recipiente puro e santo que as acolhia. *Adam Qadmon* era esse vaso primordial que abrigava a luz que descia pelo *tehiru*. No entanto, algo de “inesperado” aconteceu dentro desse sistema espiritual. A luz, que com tanta intensidade e proximidade da fonte primordial entrava no vaso, acabou gerando uma fissura e quebrando-o. De certa forma, pode ser feito uma analogia com um homem de pouca sabedoria no manejo dos bens, e que ganha de uma vez só uma fortuna na loteria. Sem ter os instrumentos corretos e a habilidade necessária para manipular o dinheiro, ele acaba

⁹⁰ Esse evento espiritual chamado *Adam Qadmon*, não se refere a Adão, o personagem bíblico do Jardim do Éden. Ao contrário, se refere a um evento anterior a esse relatado em Genesis, mas com certas relações, como veremos adiante.

perdendo tudo e prejudicando a si mesma pelo uso excessivo. Com isso, acontece a “quebra dos vasos”, o *Shevirat HaKelim*:

Quando estas luzes finalmente emanaram, seu impacto mostrou ser excessivo para seus vasos, que não conseguiram contê-las e rebentaram. A maior parte da luz liberada *subiu de novo* para sua suprema fonte, mas algumas centelhas (segundo Luria, duzentas e oitenta e oito) *permaneceram* presas aos fragmentos dos casos despedaçados. Junto com as centelhas da divina luz que “aderia” a elas, esses fragmentos “caíram” no espaço primordial. Ali produziram, no devido curso, as forças da *qelipá*, que na terminologia cabalística são conhecidas como “o outro lado”. (SCHOLEM, 1995, p. 35 *grifo nosso*)⁹¹.

Nesse instante uma dúvida pode surgir: como um sistema espiritual que, aparentemente demonstra ser algo tão sagrado, inteligente e perfeito, causado pela própria Deidade Infinita, pode deixar espaço para que ocorra um evento espiritual tão “catastrófico”, como a quebra dos vasos? No entanto, se recobrado a memória, esse evento primordial não deixa de seguir a lógica da “*luz direta*” e “*luz de retorno*”, conforme citado anteriormente. Quando é expresso que algumas luzes *subiram novamente a fonte suprema* – luz refletida – e outras *permaneceram* – luz direta – está-se referindo justamente àquilo que é mais próprio e intrínseco ao sistema luriânico e de sua leitura espiritual da constituição dos mundos. Desse modo, esse episódio um tanto “dramático”, por assim dizer, demonstra ser um processo natural pelo qual a luz que emanava encontrou para sua processão. Ainda assim, a quebra dos vasos não deixa de ter os seus efeitos na constituição e organização dos mundos superiores e em respeito à descida da luz.

Com isso, esse conceito de quebra dos vasos traz consigo um entendimento que se refere analogamente ao exílio judaico. A ideia de que a luz primordial não encontrou um recipiente adequado para abrigá-la, “joga” o plano da criação no exílio. Inevitavelmente esse “não lugar”, essa “queda”, ou ainda esse afastamento, acaba por sair do plano histórico e ganha o seu entendimento de exílio espiritual. Sobre isso, Scholem comenta:

Contudo, esta situação de não estar onde devia estar – isto é, de ter sido removido do devido lugar – é o que quer dar a entender o termo “exílio”. Com efeito, a partir da quebra dos vasos, o exílio é o modo de existência fundamental e exclusivo – se bem que oculto. No lurianismo a ideia histórica de exílio tornou-se um símbolo cósmico” (SCHOLEM, 1995, p. 35).

Se antes a noção de exílio era histórica, a partir dos livros de Moises e dos escritos posteriores, bem como em relação à submissão do povo de Israel em relação aos quatro grandes impérios, agora ganha tons metafísicos e místicos explicativos desde o ponto de vista do *Kabbalah*. Ora, a simbologia apresentada pelo lurianismo nos revela que os escritos da *Torah* e dos profetas estão, em última instância, apontando para um fim muito distante daquele de uma leitura mais literal e histórica dos fatos. E de fato, a tradição cabalística se

⁹¹ *Qelipá*, ou *Klipá*, significa literalmente “concha” ou “casca”.

constrói a partir do movimento e estudo que visa compreender os aspectos mais íntimos da *Torah* e tentar, a partir dessa compreensão, trazer uma luz a nossa realidade com o intuito de demonstrar a função e o papel dos seres humanos nesse mundo. Ainda assim, o processo de constituição de exílio não se encerra no fato da quebra dos vasos em *Adam Qadmon*, mas apenas se inicia nesse fato e se sucede em outras etapas da Criação.

Imageticamente, o sistema espiritual se reorganizou e seguiu a trajetória da descida da luz, tentando, novamente, unir o desejo à luz, ou seja, fazer o retorno do filho para a casa dos pais. Essa seria a tarefa primordial de Adão, o primeiro “homem” criado e que habitava o Jardim do Éden. Ele estava eminentemente qualificado para essa tarefa, uma vez que sua essência pura e espiritual continha nela mesma todas as configurações superiores com as quais mantinha uma relação de reciprocidade (cf. SCHOLEM, 1995, p. 38) com a Divindade, mas no fim, fracassou. Adão, antes de comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, tinha uma similaridade de forma com o Criador e, com isso, a restauração poderia recomeçar. Entretanto, conforme expressa Scholem:

O pecado do Adão histórico repete e reproduz nos níveis antropológicos e psicológicos a devastação causada pela quebra dos vasos do plano ontológico do Adão primordial. Os mundos que começaram a se elevar e a ser mover para a posição ideal, com a entrada de Adão no jardim do éden, “caíram” novamente quando ele foi expulso, exatamente como os vasos do “mundo da desordem” caíram na catástrofe primordial” (SCHOLEM, 1995, p. 39).

Ou seja, de forma comparativa houve um *Shevirat HaKelim* no sistema espiritual, mais uma vez. No entanto, desta vez com um agravante no qual bem e mal se misturaram no Jardim do Éden. Adão e Eva foram vestidos com carne, conforme expressa Gênesis (3,21)⁹², e isto quer dizer que, a processão dos mundos foi gradativamente se distanciando tanto da fonte primordial até tornar-se tão distinta dela, que se tornou material. É como um filho que sai de casa e vive tão distantemente de seus pais, sem nenhum contato com eles, que acaba por esquecer que são constituídos do mesmo sangue. O universo material é, portanto, o último e mais distante dos estágios em relação os graus de aproximação com a Luz, com *Ein Sof*, que se dá a partir desse importante evento narrado em Gênesis, mas que tem sua concretização, somente após outras inúmeras sucessões da luz em sua descida até o mundo material.

Assim, se por um lado a noção de exílio surge como a forma imagética da queda de Adão e Eva, bem como da quebra dos vasos em *Adam Qadmon*, por outro lado, também indicam o seu direto oposto e complemento de “redenção”, ou “restauração” (*Tiqun*, תיקון), o terceiro conceito central da *Kabbalah* luriânica. Assim, a partir da queda de Adão, ou seja, de

⁹² Disponível em: <https://www.sefaria.org/Genesis?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

sua escolha entre a árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal, a restauração tornou-se mais difícil e complicada, pois a realidade constituída está situada em uma disparidade de forma absoluta em relação a fonte primordial, ou seja, a materialidade. Para que se dê completamente o processo de restauração, é necessário que se faça, portanto, a elevação das centelhas Divinas, isto é, aquelas faíscas despejadas com a quebra dos vasos primordiais e que não tiveram sua reparação no Jardim do Eden. Este é o trabalho primordial do ser humano em um mundo que, em última instância, deseja “restaurar” a Criação.

Nesse sentido, apresenta-se em especial a tradição Hassídica, inaugurada por *Baal Shem Tov*⁹³ (c.1700 – c.1760 d.C.). Pode-se pontuar de início, que o Hassidismo é um movimento judaico que nasce na metade do século XVIII, na Polónia, e que tem seu aparecimento marcado após um fato histórico: o movimento iniciado por *Sabbatai Tzvi*⁹⁴, um falso messias, que seduziu as massas e provocou uma fissura na fé judaica. Com a perspectiva de reparar, não somente os danos causados na relação entre judeus, mas na relação entre os humanos e Deus, o Hassidismo surge como uma nova forma de vida que busca restaurar a cor e o brilho de uma fé que havia se tornado estreita e obscura, haja vista o medo e o assombro de novos episódios como o de *Tzvi*.

Do ponto de vista de seu conteúdo, o movimento hassídico não apresenta nada que não esteja na tradição da mística judaica da *Kabbalah*. No entanto, oferece a partir da figura de seu mestre *Baal Shen Tov*, uma nova perspectiva da prática e dos ensinamentos ali contidos e na observação das leis judaicas. Assim, o movimento toma a forma de seu mestre que emprega a sua identidade na tradição mística que recebe, sem alterar a essência dos ensinamentos, mas adaptando às características de seu momento histórico, pessoal e de seus seguidores. Sobre esse fato, Wodehouse comenta sobre o Hassidismo:

A glória de Deus, diziam os *chassidistas*, foi derramada no princípio sobre vasos fracos que se quebraram e não puderam contê-la; mas cada fragmento ainda retém uma centelha daquela divindade, e a Presença de Deus vai para o exílio com essas centelhas, e o homem coopera com ela para trazê-las de volta à manifestação e à reunião com a única Luz da qual vieram (WODEHOUSE, 1995, p. 29)⁹⁵.

⁹³ Yisroel (Israel) ben Eliezer, mais conhecido como Ba'al Shem Tov ou pela sigla Besht, foi o fundador da Chasidut. De origens humildes e obscuras, ele foi apresentado aos segredos da Cabala pelo Rabino Adam Ba'al Shem de Ropczyce e outros mestres da Cabala prática. Em 1734, ele se apresentou ao mundo como um ba'al shem, um "Mestre do Nome (divino)", o título usado para homens santos que podiam fazer milagres. Seus ensinamentos tornaram a Cabala mais acessível ao judeu comum e enfatizaram maneiras de se aproximar do Divino além da estrutura tradicional do estudo da Torá (SEFARIA); Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/topics/baal-shem-tov?tab=author-works-on-sefaria> Acesso: 29/10/2024.

⁹⁴ Para mais detalhes, recomenda-se a leitura da trilogia traduzida para o português, de Gershom Scholem: *Sabatai Tzvi: o messias místico* I, II e III.

⁹⁵ Tradução nossa; no original: “The glory of God, said the Chassidists, was poured out in the beginning over weak vessels that broke and could not hold it; but every fragment still retains a spark of that divinity,

Ora, se as faíscas de santidade, ou as centelhas Divinas estão espalhadas pela realidade material, então não cabe ao ser humano abdicar do mundo a fim de ter uma ascensão espiritual ou conhecimento de Deus. Antes, é necessário santificar esse mesmo mundo e com isso cumprir a função humana na Criação. Essa é a noção de “elevação das centelhas” Divinas que está intimamente conectada com a ideia de *Tiqun*, e que será principalmente expressa no *modus operandi* no qual se dá o movimento hassídico.

Nesse sentido, o Hassidismo de *Baal Shem Tov*, primeira manifestação desse movimento e que se desdobra até os dias atuais em diversos seguimentos mais ortodoxos do judaísmo, é marcado por uma profunda e íntima relação entre o mestre, o *Tzadik*, com seus alunos, os *Hassidim*. Dentro dessas relações, e com a figura centralizada de um mestre que ajuda os discípulos a percorrerem o caminho até que sejam capazes de seguir por suas próprias pernas, se desenvolve um senso de comunidade e comunhão que visa a revelação dessa realidade interior no humano para que ele seja capaz de se conectar com as faíscas e, portanto, elevá-las.

Essa noção de comunhão e convivência intrínsecas ao movimento hassídico, serve de parâmetro para desmistificar uma idealizada noção de que para a ascensão humana a um reino espiritual, deve-se relegar esse mundo em vista um mundo vindouro, no qual não se vive em comunidade, ou necessita excluir-se para uma elevação e contato com o Divino. Conforme ressalta Buber:

O mundo em que vives, assim como ele é e nada mais, te proporciona a relação com Deus, relação que liberta a ti, bem como ao que há de divino no mundo, na medida em que está a ti confiado. E a tua própria condição, aquilo mesmo que és, constitui teu acesso particular a Deus, tua particular possibilidade para Ele (BUBER, 1967, p. 22).

A questão é que toda a compreensão metafísica do movimento hassídico reside no entendimento e profusão da *Kabbalah* luriânica. No desenvolvimento dos mundos houve um evento espiritual no qual uma unidade foi quebrada, irrompida e, com isso, geraram-se inúmeras faíscas de santidade que se espalharam pela realidade. Essas faíscas permearam quase tudo o que lhe foi possível recebê-las, e parte do trabalho espiritual do humano seria reencontrá-las para conectar as partes formando aquela unidade superior. Conforme expressa Martin Buber em *As Histórias do Rabi*:

Sem resvalar para o panteísmo, que aniquila ou debilita o valor dos valores – a reciprocidade da relação entre o *humano* e o *divino*, a realidade do *Eu* e do *Tu*, que não cessa mesmo à beira da eternidade – o hassidismo tornou manifestas, em todos os seres e todas as coisas, as irradiações divinas, as ardentes *centelhas divinas*, e ensinou como se aproximar delas, como lidar

and the Presence of God goes into exile with these sparks, and man co-operates with it to bring them back into manifestation and into reunion with the one Light from which they came”.

com elas e, mais, como “elevá-las”, redimi-las e reatá-las à sua raiz primeva (BUBER, 1967, p. 21).

Quer dizer, é na construção de um laço de comunidade entre mestre e discípulos que o Hassidismo compreende de maneira mais explícita a afirmação desse mundo, e através da relação recíproca manifesta essa realidade ainda secreta dentro dos discípulos. O contato entre professor e aluno, o dia a dia da comunidade, pretende santificar a realidade na simplicidade em que ela se dá. No Hassidismo, é justamente a vida da comunidade, da vida entusiasmada, a fartura do *Shabat* que santificam e elevam a própria realidade a uma equidade de forma com o Criador, que não descarta a “promessas de uma vida eterna, porém, cria um lugar terreno para realização da perfeição, sendo o Hassidismo a manifestação mais concreta de sucesso dessa perspectiva na história judaica” (PFEFFER, R.; DAHER, G, 2008, p. 3).

Portanto, o exílio judaico, desde os primórdios metafísicos e ontológicos da *Kabbalah*, se configura como uma parte intrínseca do real, que se manifesta na própria constituição da realidade e na sua processão dos mundos. A noção exílica de afastamento da Divindade aparece como parte integral do sistema que, primeiramente, afasta-se da Deidade Infinita do *Ein Sof* para que possa dar-se espaço a toda Criação. Além disso, o distanciamento em relação ao Divino se caracteriza pela descida da luz, que se expressa na noção de luz direta, que deriva do *Ein Sof* e permeia a realidade por meio do *tehiru*. A quebra dos vasos, evento “catastrófico” do plano Divino, nada mais remete do que a descida da luz e o “jogar na escuridão” uma parte de sua centelha Divina. O mecanismo obedece sempre ao mesmo movimento, descida da luz, distanciamento da Divindade e exílio, para que se possa existir a diferença em relação ao Infinito do *Ein Sof*. Por outro lado, há a criação de uma parte que deseja retornar à Deidade Infinita, pois agora não é mais preenchida pela luz infinita do *Ein Sof*. Assim, se configura a partir da noção de *reshimo*, a nostalgia daquela realidade ulterior que pretende receber o preenchimento dos seus vasos, os *Kelim*, com a luz Divina. Todo esse processo visa a unificação com a unidade anterior e manifesta a noção de redenção, de desejo de aproximação com a Divindade primordial. Esse trabalho somente pode ser exercido pela conexão das almas sagradas que caíram no mundo material no evento do *Shevirat HaKelim*, transformando-se em faíscas de santidade. A reunião e a conexão das almas, como caracterizada no movimento hassídico, busca em última instância, santificar esse mundo que se distanciou da luz primeva – isto é, foi exilado – e que deseja retornar à sua unidade primordial – isto é, redenção.

A partir do exposto, adentra-se no próximo capítulo às noções filosóficas de Martin Buber que, invariavelmente, expressam essa dupla dinâmica espiritual, histórica e simbólica manifestas na própria polaridade do humano. Os escritos de Martin Buber, como verificar-se-

á, demonstra que o pano de fundo da *Kabbalah* luriânica, bem como do contexto comunitário hassídico exercem a base para todo o seu pensamento que visa a reconciliação das faíscas de santidade e a denúncia de modos de vida que afastam Criador e criatura. Entretanto, como será exposto, tal dinâmica não obedece a uma regra excludente, mas parte de uma polaridade intrínseca à própria realidade, e que se manifesta em sua relativa alternância nos modos de vida dos humanos. Sendo assim, apresenta-se a seguir a filosofia de Martin Buber que, dentre todas as características que a tornam algo particular e única, contém em si, esse dualismo original decorrente do exílio e a busca pela redenção por meio das relações interpessoais e elevação das faíscas sagradas. Assim, propõe-se uma leitura das duas atitudes originais que Martin Buber alude ao escrever *Daniel – Gespräche von der Verwirklichung* (1913), e que posteriormente atingirá uma certa maturidade e excelência filosófica em *Ich und Du* (1923), atingindo, finalmente, o seu pensamento educativo em *Über Charaktererziehung* (1939).

4 O EXÍLIO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO EM MARTIN BUBER

4.1 PRELÚDIO À FILOSOFIA DE MARTIN BUBER: A FORMAÇÃO TEOLÓGICA

Antes de adentrar propriamente à filosofia de Martin Buber, faz-se necessário justificar a escolha pela leitura teológica de seus escritos, em detrimento daquela mais comumente aceita ou divulgada, ou seja, de uma leitura filosófica tradicional. Para isso, apresenta-se a seguir alguns fatos pessoais da vida de Martin Buber, bem como exposições adicionais de comentadores, que pretendem demonstrar a validade e o peso da leitura teológica do pensamento de Martin Buber, considerando a grande profusão que tais perspectivas acarretam ao pensamento de buberiano.

Pode-se pontuar de início que Martin Buber nasceu em 1878 em Viena, Áustria, no seio de uma família judaica. Desde muito cedo presenciou um rompimento das relações com a separação e divórcio de seus pais Carl Buber e Elise, quando tinha apenas quatro anos de idade. Desde então, Buber passou a viver com seus avós paternos Solomon e Adele Buber, em Lemberg na Galícia, atual Lviv, na Ucrânia. O contato com seu avô, mestre da *Halakhah*⁹⁶, e grande estudioso do *Midrash*, propiciou a primeira conexão íntima de Martin Buber com uma intensa tradição judaica arraigada em um solo aristocrático-fundiário-judeu.

No entanto, foi junto de seu pai em sua infância que Buber pôde visitar uma comunidade hassídica em Sadagora, Galícia, conforme expressa em *My Way to Hassidism*:

Na minha infância (muito cedo vim de Viena, onde nasci, para a Galícia e cresci lá com meus avós) eu passava todos os verões em uma propriedade na Bucovina. Lá meu pai me levava com ele às vezes para a aldeia próxima de Sadagora. Sadagora é a sede de uma dinastia de “*tzadikim*” (*tzadik* significa justo, comprovado, completo), isto é, de rabinos hassídicos (BUBER, 2016, p. 19)⁹⁷.

O autor ressalta que diante de tal experiência apreendeu-a à época, tal como qualquer criança de sua idade apreenderia, ou seja, não como pensamento formal e organizado, mas como sentimentos e imagens. Com o andar de sua vida, Buber não pôde retornar à comunidade para visitas e, com isso, tais imagens desveneram-se de seu interior e outros pensamentos tornaram essas memórias hassídicas cada vez mais fugazes. Além disso, Buber

⁹⁶ “*Halakhah* é um gênero de escrita jurídica judaica. Enraizadas na Torá, *Midrash* e *Talmud*, as muitas obras da lei judaica oferecem orientação jurídica sobre observâncias rituais, práticas comerciais, danos, status pessoal e muito mais. À medida que surgem novas questões, os pensadores jurídicos judeus buscam precedentes para determinar a lei. Embora os textos haláchicos sejam prescritivos, eles também são portais para um antigo sistema ético e filosófico — o meio de realizar a vontade de Deus. As obras haláchicas assumem a forma de estudos tópicos, códigos que servem como manuais, comentários ou ensaios sobre um tópico específico” (SEFARIA); Disponível em: <https://www.sefaria.org/texts/Halakhah> Acesso: 09/09/2024.

⁹⁷Tradução nossa; no Original: “In my childhood (at a very early age I came from Vienna, where I was born, to Galicia and grew up there with my grandparents) I spent every summer on an estate in Bukovina. There my father took me with him at times to the nearby village of Sadagora. Sadagora is the seat of a dynasty of “*zaddikim*” (*zaddik* means righteous, proven, completed), that is, of Hasidic rabbis”.

ressalta que a intelectualidade fermentada na juventude, o fez perder o contato ingênuo, por assim dizer, com os *hassidim*, tornando-o alienado em relação ao próprio movimento.

Após esse momento, que se estendeu de sua juventude até sua fase inicial adulta, Martin Buber retoma sua conexão não somente com o Hassidismo, mas com o Judaísmo em geral, a partir do movimento sionista. A partir disso, Buber é impulsionado ao encontro e retomada com a memória Hassídica, por meio da leitura da obra *Zevaot Ribesh*, um testemunho de *Baal Shem Tov*, o mestre preconizador do movimento hassídico. Conforme relata Buber :

E essa realidade primordialmente judaica era uma realidade humana primordial, o conteúdo da religiosidade humana. O judaísmo como religiosidade, como “piedade”, como *Hasidut* me abriu ali. A imagem da minha infância, a memória do *tzadik* e sua comunidade, se elevou e me iluminou: reconheci a ideia do homem aperfeiçoado. Ao mesmo tempo, tomei consciência do chamado para proclamá-lo ao mundo (BUBER, 2016, p. 24)⁹⁸.

Com esse panorama de fundo, Buber se dedica a escrita de livros que narram as histórias hassídicas, dentre eles os mais citados *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) e *Die Legende des Baalschem* (1908), ambos anteriores a sua principal publicação filosófica *Ich und Du* (1923). Esse contexto apresentado, somando-se com a efetividade do encontro de Martin Buber com a comunidade hassídica em sua infância, bem como da retomada do seu interesse e desejo vivo de aproximar-se do movimento hassídico por meio das leituras e publicações sobre o tema, demonstram o real e efetivo impacto que a tradição judaica e, em especial, o Hassidismo, tiveram em sua formação pessoal.

Mas não é somente por um retrospecto histórico ou de vivências que o oportunizam um contato com algo desconhecido, e que voltam a fazer parte de sua vida mais tardia, que pode ser tomada a influência hassídica em Martin Buber. Também em suas próprias palavras, Martin Buber expressa tal proximidade e relação, em seu livro *What is a Man?*:

Desde 1900, eu estava sob a influência do misticismo alemão, de Meister Eckhart a Angelus Silesius, segundo o qual o solo primordial (*Urgrund*) do ser, a divindade sem nome e impessoal, vem ao “nascimento” na alma humana; então eu estava sob a influência da Cabala posterior e do *Hasidismo*, segundo o qual o homem tem o poder de unir o Deus que está sobre o mundo com sua *shekinah* habitando o mundo. Desta forma, surgiu em mim o pensamento de uma realização de Deus através do homem; o homem me apareceu como o ser através de cuja existência o Absoluto,

⁹⁸ Tradução nossa; no original: “And this primally Jewish reality was a primal human reality, the content of human religiousness. Judaism as religiousness, as “piety,” as *Hasidut* opened to me there. The image out of my childhood, the memory of the zaddik and his community, rose upward and illuminated me: I recognized the idea of the perfected man. At the same time I became aware of the summons to proclaim it to the world”

repousando em sua verdade, pode ganhar o caráter de realidade (BUEBR, 2002, p. 219)⁹⁹.

A esse ponto, pode-se levantar a questão a respeito da importância ou não da influência hassídica e judaica no pensamento *filosófico* buberiano, ao invés de uma separação categórica entre períodos teológicos, por exemplo, e filosófico posterior. É bem verdade que, tal contato com essa tradição acontece antes de sua principal obra filosófica *Ich und Du* (1923), bem como do seu primeiro escrito da fase existencial, denominado *Daniel – Gespräche von der Verwirklichung* (1913). No entanto, ao escrever e conceber tal empreitada, Buber já tem em si mesmo um caráter reflexivo que leva em consideração aspectos do humano que não os convencionais da tradição filosófica. Desse modo, argumenta-se que tais aspectos teológicos são advindos dessas tradições supracitadas e que, em outros termos, Buber contém em si toda uma formação e uma dimensão de seu desenvolvimento pessoal e de compreensão de mundo, que se demonstra ora, pormenorizadamente, ora explicitamente, em sua obra filosófica. Como exemplo disso, cita-se uma passagem de sua obra *Eu e Tu*:

As linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno. Cada tu individualizado é uma perspectiva para ele. Através de cada Tu individualizado a palavra-princípio invoca o Tu eterno (BUBER, 1979, p. 87).

Não obstante, muitos comentadores (cf. Avnon, 1998, Friedman, 2002, Weinstein, 1975, Yosef, 1985), apesar das diferenças interpretativas em diversos aspectos da obra de Martin Buber, estão de acordo em relação a um fato: a possibilidade de se conceber uma leitura puramente filosófica do autor, como também, a possibilidade de conceber uma leitura teológica, levando em conta, justamente, os aspectos judaicos de suas origens e da formulação de seu pensamento. Desse modo, salienta-se que há um consenso de que haja uma dimensão teológica na obra filosófica de Martin Buber, expressa em sua biografia, bem como na sua bibliografia sobre o Hassidismo. Com isso, deseja-se evidenciar na leitura da sua filosofia, desde uma perspectiva hassídica, toda uma dimensão teológica expressa em suas obras, que o aproxima das interpretações sugeridas de exílio e redenção judaicos. Com isso, pretende-se situar a leitura buberiana mais próxima e coerentemente daquilo que o autor pretende expressar no mais íntimo de suas palavras.

Partindo dessa premissa, necessita-se, desse modo, compreender as noções fulcrais que dão origem não somente ao Hassidismo enquanto movimento judaico, como também o mote central da tradição judaica e mística, referentes à questão do exílio e da redenção.

⁹⁹ Tradução nossa; no original: “Since 1900 I had first been under the influence of German mysticism from Meister Eckhart to Angelus Silesius, according to which the primal ground (Urgrund) of being, the nameless, impersonal godhead, comes to “birth” in the human soul; then I had been under the influence of the later Kabbala and of Hasidism, according to which man has the power to unite the God who is over the world with his shekinah dwelling in the world. In this way there arose in me the thought of a realization of God through man; man appeared to me as the being through whose existence the Absolute, resting in its truth, can gain the character of reality”.

Ademais das explicações apresentadas nos capítulos anteriores, é necessário retornar às bases da tradição judaica e esmiuçar as noções metafísicas a esse modo específico de configuração do real que é descrito na *Torah*. Para isso, retoma-se a narrativa de Adão e Eva, em Gênesis (2,9), para que se possa apresentar de que maneira a filosofia de Martin Buber trabalha com essa problemática, e como as noções místicas, hassídicas e da tradição judaica sobre exílio e redenção acumpliciam-se ao pensamento buberiano. Sendo assim, relata o Gênesis que:

E Deus (יהוה) fez brotar da terra toda espécie de árvores agradáveis à vista e boas para alimento, como também a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal [...] E Deus (יהוה) ordenou ao Homem, dizendo: “De toda árvore do jardim você pode comer livremente; mas, quanto à árvore do conhecimento do que é bom e do que é mau, dela não comerás; porque, no momento em que dela comeres, certamente morrerás. [...] Os dois estavam nus, o Humano e sua esposa, mas não sentiam vergonha. [...] Quando a mulher viu que a árvore era boa para comer e um deleite para os olhos, e que a árvore era desejável como fonte de sabedoria, ela pegou do seu fruto e comeu. Ela também deu um pouco ao seu marido, e ele comeu. Então os olhos de ambos se abriram, e perceberam que estavam nus; e costuraram folhas de figueira, e fizeram para si tangas. [...] E Deus (יהוה) fez vestes de peles para Adão e sua mulher, e os vestiu. [...] Então Deus יהוה banuiu o homem do jardim do Éden, para cultivar o húmus do qual foi tirado: foi expulso; e a leste do jardim do Éden foram colocados os querubins e a espada de fogo sempre girando, para guardar o caminho para a árvore da vida (SEFARIA)¹⁰⁰.

Partindo para a interpretação do relato de gênesis, pode-se compreender que tanto Adão, quanto Eva tinham uma possibilidade de escolha, ou seja, que existem dois caminhos, duas possibilidades, o qual lhes é apresentado. Um é a árvore da vida, e a outra, a árvore do conhecimento do bem e do mal. O relato do Gênesis nos representa que Adão e Eva, após breve conversa com a serpente, decidem comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. Martin Buber em seu livro *Imagens do bem e do mal*, ao comentar sobre o relato bíblico, sugere que “esta transgressão da proibição não nos é referida como uma escolha entre o bem e o mal, mas como outra coisa à qual devemos dar nossa atenção” (BUBER, 1992, p. 16) Explica ele:

Conhecimento do bem e do mal nada mais significa do que conhecimento dos *opostos* e que a literatura primitiva do gênero humano designou com esses dois conceitos. [...] Na terminologia do pensamento moderno podemos circunscrever o suposto assim: suficiente consciência da contradição de todo ser intramundano. E isto significa a partir da crença bíblica na criação: suficiente consciência da contradição latente na criação (BUEBR, 1992, p. 16-17 *grifo nosso*).

O que de fato é instaurado, segundo Buber, a partir do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, é a *dualidade*. Antes, Adão e Eva eram um com Deus no paraíso, eram feitos à imagem e semelhança de seu Criador. O relato da serpente aparece como uma forma

¹⁰⁰ Tradução nossa: Disponível em: <https://www.sefaria.org/Genesis?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

de ludibriar a consciência de Eva, alertando que tanto ela, quanto Adão, não são semelhantes a Deus, e somente poderiam tornar-se como Ele a partir do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Como se sabe, se dá justamente o inverso, sendo que a unidade já estava instaurada, a malícia da serpente fez com que Adão e Eva comessem do fruto que lhes impusera o fato da *oposição*, da distinção e da separação ontológico-existencial.

Outrossim, o relato bíblico expressa que “Então Deus יהוה banuiu o homem [...] e a leste do jardim do Éden foram colocados os querubins e a espada de fogo sempre girando, para guardar o caminho para a árvore da vida” (SEFARIA)¹⁰¹, incitando, com isso, que a relação que existia anteriormente entre Criador e criatura fora cortada, ou seja, sofreu uma ruptura gerada pela atitude de Adão e Eva. Sendo assim, se a árvore da vida representa um estado de união e relação direta com Deus, e a árvore do conhecimento do bem e do mal significa a ruptura e distinção em relação à unidade Divina, pode-se compreender mais claramente qual seja a dualidade que Martin Buber expressa enquanto oposição, e que ele salienta como duas formas de atitudes ao longo de sua obra. Como exemplo cita-se a passagem de *Eu e tu* na qual Buber expressa que: “O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude” (BUBER, 1979, p. 3). Ou seja, a *dualidade* é resultante da concepção dualística que o ser humano carrega consigo como uma espécie de resquício metafísico, como forma de seu DNA gerado pela ruptura no Éden. Isso aponta que desde o processo mais primordial da formação e constituição do mundo assume-se, dentro dessa perspectiva judaica, a dualidade quase que de forma inerente e que ressalta uma dupla atitude e inclinação que o ser humano assume em toda a sua trajetória. Conforme expressa Buber, a dualidade inerente à Criação, recebe inúmeros nomes e manifestações (Cf. BUBER, 1979, p. 27) e, com isso, refere-se especialmente a noção judaica de dualidade referida no Jardim do Éden.

Em termos teológico-judaicos, essa oposição recebeu o nome de duas inclinações denominadas: *yetser hará* - inclinação ao “mal” e *yetser tov* - inclinação ao “bem”. Sobre isso, Kaplin comenta:

O *Midrash Rabbah* explica que o termo *yetzer* [formado] é usado para sugerir que o Homem é formado com duas inclinações: (a) *yetzer tov* [boa inclinação] e uma (b) inclinação ao mal *yetzer hara* [má inclinação]. Rashi, um comentador medieval, sugeriu que essa distinção indicava que o homem era feito de matéria celestial e terrestre e, mais especificamente, possui uma alma celestial e um corpo material. Assim, o homem possui duas naturezas conflitantes, uma força que empurra uma pessoa em direção ao materialismo e à fisicalidade (ou seja, *yetzer hara*), e outra força empurra essa pessoa em direção à espiritualidade (ou seja, *yetzer tov*) (KAPLIN, 2017, p. 231)¹⁰²

¹⁰¹ *Idem*.

¹⁰² Tradução nossa; no original: “Midrash Rabbah explains that the term *yetzer* [formed] is used to suggest that Man is formed with two inclinations: (a) *yetzer tov* [good inclination] and an (b) evil inclination *yetzer hara* [evil inclination]. Rashi, a medieval commentator, suggested this distinction indicated man was made of both heavenly and earthly matter, and more specifically, possesses a

Ou seja, essa dupla inclinação explicita as noções de exílio enquanto distanciamento da Divindade, e redenção enquanto aproximação em relação à Divindade. A maneira de constituição mística do real em que se exercem as forças de “luz direta” e “luz de retorno”, agora, se expressam no ser humano em duas inclinações exercidas na vida comum. Uma impulsiona para a vida material, derivada do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal; e a outra inclinada para a relação com o Divino, e sua relação com a espiritualidade, derivada da relação humana com a árvore da vida.

Como manifestação dessa ruptura originária e da mudança ontológico-existencial de Adão e Eva, percebe-se que é somente após comer da árvore do conhecimento do bem e do mal que ambos dão-se conta de que estavam nus e, portanto, envergonham-se disso. Dessa forma, dão-se conta de seu corpo, ou seja, sua “materialidade” e de sua nudez, fazendo com que Deus os vestisse com pele (Gênesis 3,21): “E Deus fez vestes de peles para Adão e sua mulher, e os vestiu” (SEFARIA)¹⁰³. Antes, ambos “estavam nus” mas não sentiam vergonha: “Os dois estavam nus, o Humano e sua esposa, mas não sentiam vergonha” (Gênesis 2, 25)¹⁰⁴ e, após comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, percebem que estão nus e sentem vergonha disso: “Ele respondeu: “Ouvi o som de Ti no jardim e fiquei com medo porque estava nu, então me escondi” (Gênesis 3, 10)¹⁰⁵. Sobre essa passagem, Buber comenta:

Obviamente não haviam se envergonhado um do outro, mas ambos diante de Deus (3,10) porque, dominados pelo *conhecimento dos opostos*, experimentaram o estado natural da nudez em que se encontravam como um mal, ou mal-estar, ou ambas as coisas e o conceberam, quiseram e fizeram dele um estado oposto ao “bem” do estar vestido. A gente se envergonha de ser o que se é porque “conhece” este ser assim em sua oposição a um ser imaginado ou desejado (BUBER, 1992 p.18-19 *grifo nosso*).

Ainda sobre esse trecho, pode-se argumentar que Buber o compreende não como um mal em si, isto é, que “[...] a matéria não tem nada de mal em si mesma. O que existe de mal é o fato de a matéria pretender ser aquilo que existe” (BUBER, 1979, p. 54). Ou seja, é preciso compreender a essência do que está sendo dito no relato bíblico, como bem percebe a tradição judaica, as duas inclinações são partes integrantes e constituintes da espécie humana, e atuam de forma convergente uma à outra, e não excludente uma à outra. É um fato dado ao qual deve-se ceder e acompanhar tal variância durante toda a vida. Os dois momentos existem em confluência direta.

heavenly soul and material body. Thus, man possesses two conflicting natures, one force which pushes a person towards materialism and physicality (i.e., yetzer hara), and another force pushes this person towards spirituality (i.e., yetzer tov)”

¹⁰³ Tradução nossa; Disponível em: <https://www.sefaria.org/Genesis?tab=contents> Acesso: 29/10/2024.

¹⁰⁴ *Idem*.

¹⁰⁵ *Idem*.

Logo, se o ser humano, decorrente do pecado original, é duplo, e tal duplicidade se apresenta como pertencente à própria qualidade humana, então o ser humano pode assumir a postura da árvore do conhecimento do bem e do mal, bem como da árvore da vida. Ele tem em si uma inclinação ao bem (*yetser tov*) e uma inclinação ao mal (*yetser hará*), e é essa dualidade que marcará a sua trajetória.

Desde essa perspectiva, compreende-se mais apropriadamente a dualidade de atitudes, ou as duas inclinações opostas e complementares que ganham vida na filosofia de Martin Buber. Os próximos capítulos se dedicam a este fato e fazem uma exposição do pensamento buberiano, desde o ponto de vista do Hassidismo para, posteriormente, com esse pano de fundo estendido e demonstrado, adentrar de maneira mais radical os desdobramentos de toda a sua filosofia, partindo de suas obras iniciais até as obras posteriores, nos encaminhando ao tema da educação, produto final dessa dissertação. Além disso, é demonstrado que tais atitudes dúplices ou inclinações duais que o ser humano possui, é representada em toda a sua obra e se relaciona diretamente com as noções de exílio e redenção humana, desde o ponto de vista de afastamento e aproximação do humano com a própria Divindade. Dessa forma, o capítulo seguinte aborda a primeira obra considerada filosófica de Martin Buber, considerado o início de seu período existencial na obra *Daniel – Gespräche von der Verwirklichung* (1913), na qual apresentara a dupla dinâmica de *orientação e realização* que o ser humano possui.

4.2 ORIENTAÇÃO E REALIZAÇÃO NA OBRA DANIEL

A obra *Daniel: Gespräche von der Verwirklichung* é organizada em cinco diferentes diálogos entre o personagem Daniel e seus interlocutores, intercalando cada um em sua respectiva cena. Durante as conversações, Daniel surge como alguém dotado de uma sabedoria superna, de alguém que visualiza o mundo desde uma perspectiva mais ampla e, responde sobre os questionamentos e angústias de seus interlocutores.

Nesse diálogo, Buber apresenta uma dualidade na qual o ser humano se defronta, ou ainda, duas maneiras de se portar frente à realidade e de, conseqüentemente, agir sobre ela. Uma, Buber denomina orientação (*Orientierung*), a outra realização (*Realisierung*). Segundo o autor:

Já falamos sobre o fato de que existem duas maneiras pelas quais as pessoas se comportam em relação às suas experiências: *orientando* ou ajustando e *realizando* ou atualizando. O que você experimenta fazendo e tolerando, criando e desfrutando, você pode colocar no contexto da

experiência para o bem dos seus próprios propósitos ou compreendê-lo em seu próprio poder e brilho para seu próprio bem (BUBER, 2001, 192-193)¹⁰⁶.

Em um primeiro momento, é necessário compreender que essa dualidade se manifesta de maneira interior no ser humano, ou seja, ela se dá dentro do indivíduo, em sua formação interna e que não resulta de fora dele. Sua causa é interna e intrínseca a ele. Resulta disso que essa formação interna influencia a forma como este vê a realidade, ou seja, dual. “E vi a última coisa: dentro de mim, bem dentro de mim, estava o abismo. Eu estava dividido para sempre” (BUBER, 2001, p. 207)¹⁰⁷. Há, nesse sentido, uma certa inclinação que impele à orientação e outra que impele à realização. Mas o que são essas duas inclinações, e como Buber as caracteriza em sua obra?

Primeiro, a orientação está no nível de todo o conhecimento objeto. É necessário orientar-se no mundo, conhecer certas leis objetivas da realidade, desde as mais abrangentes, tal como a lei da gravidade, até as mais simples, por exemplo, conhecendo os sinais de trânsito para locomoção nas cidades (Cf. BUBER, 2001, p. 209). A orientação tem um poder em si de tornar-se cada vez mais hegemônica em nossas perspectivas, pois está fundamentalmente aliada à capacidade de relacionar, raciocinar, conceituar e, em última instância, à capacidade cognitiva e racional de organizar a vida de uma forma compreensível e confortável para os parâmetros epistemológicos humanos. Nesse fato, estão incluídas todas as ciências naturais e os resultados que ao longo do tempo elas produziram. Conforme comenta Sánchez:

Mediante a orientação, adota-se frente à realidade uma atitude de conhecimento e de uso: as coisas e as pessoas são, para mim, basicamente, instrumentos e objetos [...] Orientando-me nos feitos e acontecimentos, esforçando-me em colocá-los no seu lugar, mantenho, entre eles e eu, uma distância destinada a preservar-me de sua influência; lhes imponho um estatuto de objeto do qual sou dono para dispô-los ao meu gosto. A partir dessa atitude de orientação, tanto a objetivação das coisas como sua utilização para os próprios fins, são resultado de uma vontade de apropriação e de uma ânsia por manter-se *intacto*, em seu sentido literal (SÁNCHEZ, 1984, p. 84-85)¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Tradução nossa; grifo nosso; no original: “Wir sprachen ja schon einmal davon, daß es ein doppeltes Verhalten des Menschen zu seinem Erleben gibt: das Orientieren oder Einstellen und das Realisieren oder Verwirklichen. Was du tuend und duldend, schaffend und genießend erlebst, kannst du um deiner Zwecke willen in den Zusammenhang der Erfahrung einreihen oder um seiner selbst willen in seiner eigenen Kraft und Helligkeit erfassen”.

¹⁰⁷ Tradução nossa; No original: Und ich sah das Letzte: in mir, zuinnerst in mir selber war der Abgrund. Ich war auf ewig entzweit [...]

¹⁰⁸ Tradução nossa; no Original: Mediante la orientación se adopta frente a la realidade una actitud de conocimiento y uso: las cosas y las demás personas son, para mí, basicamente, instrumentos y objetos. [...] Orientándome em los hechos y em los acontecimientos, esforzándome em ponerlos em su lugar, mantenho, entre ellos y yo, una distancia destinada a preservarme de su influencia; les impongo um estatuto de objeto del cual quedo dueño para disponer a mi gusto. Desde esta actitud de orientación, tanto la objetivación de las cosas como su utilización para los propios fines, son el resultado de una voluntad de apropiación y de um afán por mantenerse *intacto*, em el sentido literal del termino.

Para Martin Buber, essa forma de conhecimento e de fundamentação existencial de si, constitui aquilo que se determina como conhecimento objetivo de mundo. Coloca a realidade e organiza-a desde os parâmetros cognitivos que os humanos possuem, tanto para sua autopreservação, quanto para o seu próprio desenvolvimento. É uma forma de se relacionar com a realidade, de adentrá-la e conhecer suas leis e seus ditames. Ainda destaca-se que essa forma de colocação de si no mundo, expande-se para colocação de tudo aquilo que lhe é outro, enquanto objeto de funcionalidade em relação a si próprio. Dessa maneira, Buber pretende explicitar que antes da colocação do real em termos objetivos, ou seja, referindo-se ao seu externo, há um modo específico de fundamentação existencial do eu-próprio, que se distancia do mundo circundante, e que compreende a si mesmo enquanto materialidade afastada e desvinculada corporalmente dos outros entes. Nas palavras de Buber, “a orientação divide e separa” (BUBER, 2001, p. 198)¹⁰⁹. Somente após isso, resulta uma fundamentação do sujeito separado do objeto, a partir das próprias categorias e características existenciais.

Ainda de acordo com Buber, esse modo de conhecimento e de experimentação do real, nada de errado contém em si, ao contrário, é necessário para a navegação no mundo. No entanto, alerta-nos de que, quando tomado de forma única de aproximação e construção de significação com a esfera da vida, ela se torna, aí sim, insuficiente:

A pessoa segura está enredada na teia do seu sistema de orientação; a sua ação ocupa o seu lugar no mundo e no tempo e não tem mais espaço do que o lugar lhe permite; É limitado em ambos os extremos pelo desenvolvimento, por que como poderia ele ousar fazer o que o desenvolvimento não o autoriza a fazer? (BUBER, 2001, p. 211-212)¹¹⁰.

Desse modo, não sendo a única maneira pela qual o ser humano pode adentrar a realidade e fundamentar a si mesmo e, posteriormente, gerar um conhecimento de mundo a partir dessa postura existencial, há de se ter uma outra manifestação ou inclinação inerente a si que se diferencie dessa primeira. Ora, essa é a *realização*, como Buber a denomina. Se anteriormente a orientação estava intimamente relacionada com a compreensão de si enquanto ente puramente material e cognitivo, a realização se manifesta a partir de uma outra atitude da alma humana. Essa dualidade de inclinações também se manifesta internamente e é apreendida como um abismo, que só pode ser percebido, desde o ponto de vista mais integral que o ser humano possui. Essa nova categoria, internamente reconhecida, pinta a realidade a partir de outros moldes. Tem em sua tecitura o conjunto do real enquanto unidade

¹⁰⁹ Tradução nossa; no original: “die Orientierung zerscheidet und entsondert”.

¹¹⁰ Tradução nossa; no original: “Der Sichere ist in dem Netz seines Orientierungssystems verstrickt; seine Handlung steht an ihrem Fleck in Welt und Zeit und hat nicht mehr Raum, als ihr der Fleck gewährt; sie ist vorn und hinten beschränkt von der Entwicklung, denn wie könnte er sich getrauen zu tun, wozu ihn die Entwicklung nicht autorisiert?”.

de vida no dual. Conforme expressa Buber: [...] ao mesmo tempo, porém, esse todo tornou-se presente para mim tão unidamente quanto um ser individual está presente para si mesmo em sua consciência” (BUBER, 2001, p. 220)¹¹¹. Ou seja, emerge da própria característica dual da alma uma outra camada de consciência que experencia o real desde sua perspectiva relacional, como um "todo", uma unificação que, em algum dado momento torna-se tão evidente e tão forte na percepção pessoal, quanto aquela da percepção particularizada da realidade.

No entanto, Buber alerta de que não devemos cair em uma dualidade de opostos irreconciliáveis, colocando-os como contrapontos que não se alternam um ao outro, ou que não se complementam em si. Aqui, essa dualidade primordial, essa dupla inclinação da alma humana, se dá em uma latência única e exclusiva que tenciona e distensionam os graus e os níveis de colocação de si frente à realidade e frente a si mesmo. Duas camadas de percepção que atuam no próprio manifestar da realidade e que constituem a vida mesma que o ser humano possui:

É tentador, Ulrich, uma vez reconhecidos dois poderes da alma como diferentes, construir agora duas classes diferentes de pessoas e conceder um poder a um e outro ao outro como sua propriedade original inamovivelmente exclusiva [...] mas a realização e a orientação convivem intimamente, como a concepção e a gravidez, como o conhecimento e a disseminação, como a invenção e a exploração (BUBER, 2001, p. 197)¹¹².

Ora, aqui pode-se recorrer à leitura teológica de Martin Buber, a partir da própria distinção feita anteriormente entre as inclinações duais de *yetser hará* e *yetser tov*. No entanto, antes deve-se fazer algumas distinções necessárias para uma melhor compreensão do que está sendo expresso por Martin Buber, desde a perspectiva judaica. Reconhece-se, desde essa tradição, que a alma humana possui ao menos três níveis de formação. A primeira parte chamada *Nefesh*, a segunda *Ruach*, e a terceira *Neshama*. Conforme destaca Kaplin:

Com isso em mente, a primeira referência à alma humana na Bíblia pode ser encontrada em Gênesis, onde está escrito que "Deus formou [*yetzer*] o homem do pó da terra, e soprou em suas narinas [*ruach*] o fôlego da vida [*neshamah*], e o homem se tornou uma alma vivente [*nefesh*] (KAPLIN, 2018, p. 230 tradução nossa).

Esses três níveis da alma distinguem-se em suas características mais inerentes e comportam-se em níveis ascendentes de *Nefesh*, *Ruach* e *Neshama*. A característica básica da *Nefesh* é estar relacionada ao sangue humano, ou seja, a uma constituição mais material

¹¹¹ Tradução nossa; no original: "zugleich aber wurde mir dieses Ganze so einig gegenwärtig, wie ein einzelnes Wesen sich selber in seinem Bewußtsein gegenwärtig ist".

¹¹² Tradução nossa; no original: "Daniel: Es ist verlockend, Ulrich, wenn man zwei Gewalten der Seele als verschieden erkannt hat, nun auch zwei verschiedene Menschenklassen zu konstruieren und der einen die eine, der andern die andre Gewalt als ihr unverrückbar ausschließliches Ureigentum zu verleihen." [...] "sondern Realisierung und Orientierung wohnen nah beisammen, wie Zeugung und Schwangerschaft, wie Erkenntnis und Verbreitung, wie Erfindung und Verwertung".

da alma e que habita o corpo, materialmente falando. Isto é expresso, por exemplo em Deuteronômio (12:23): “Mas tome cuidado para não participar do sangue, pois o sangue é a vida, e você não deve consumir a vida com a carne”. Coaduna-se com isso, o comentário do *Midrash Rabá* (14:9), que explica: “*Nefesh* – refere-se ao sangue, como é declarado: “Pois o sangue é a alma [*nefesh*] (Deuteronômio 12:23)”¹¹³. Se a *Nefesh* está permeando o corpo por meio do sangue, depreende-se que esse nível da alma está também presente nos outros animais, que compartilham dessa mesma qualidade. E de fato, “No judaísmo, o *Néfesh* reflete uma força vital geral encontrada em humanos e outros animais, pois se trata de uma força vital” (Kaplin, 2018, p. 231 *tradução nossa*). Entretanto, sua distinção em relação aos humanos diz respeito justamente à dupla inclinação. Conforme expresso anteriormente, no comentário de Rashi, uma das inclinações *yetser hará* impulsiona tal força vital para a materialidade, para a fisicalidade; a outra *yetser tov* impulsiona a força vital do ser humano para as questões espirituais. Nesse sentido, é factível compreender que os animais não possuem tal “inspiração” filosófico-espiritual, atribuindo-se tal capacidade a espécie humana. Assim, a dupla inclinação *yetser hará* e *yetser tov* diz respeito propriamente a esse nível da alma, isto é, a *Nefesh*, que possui em si uma dupla inclinação, inclinação ao bem e inclinação ao mal, como expresso anteriormente. É nela que está inscrita a dualidade, apesar de compartilhar uma dessas inclinações, ou característica com as outras formas de vida.

Desse modo, essa dualidade está presente no nível mais básico da alma, apresentando uma característica vital compartilhada com os animais e, por outro lado, contém em si uma outra inclinação referente somente à capacidade humana de “dedicar-se as questões espirituais”. E Buber tem em conta isso, quando, por exemplo, afirma que “E não é o meu pensamento que vê o abismo, é o meu ser: esta coisa feita de pedra e tempestade e inundação e chama, esta coisa inteira, ondulante e oscilante - esta *substância* (BUBER, 2001, 208-209)¹¹⁴. Ao falar de substância, Buber está necessariamente se referindo ao aspecto da espiritualidade no humano, pois conforme expressará, anos mais tarde em sua obra *Eu e Tu*, a substância é uma qualidade espiritual: “É aqui, também, o lugar onde irrompe e cresce o desejo de uma relação cada vez mais elevada e absoluta, o desejo de uma participação total com o Ser. Na subjetividade amadurece a *substância espiritual* da pessoa” (BUBER, 1979, p. 74 *grifo nosso*). Ou seja, é justamente no mundo material e, com isso, inclui-se a corporeidade, que outro desejo se manifesta para além daquele puramente do conhecimento objetivo, enclausurado pela compreensão espaço-causal. Expresso isso, pode-se argumentar que, em

¹¹³ Tradução nossa; Disponível em: https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah?tab=contents Acesso: 29/10/2024.

¹¹⁴ Tradução nossa; no original: “Und es ist ja nicht mein Gedanke, was den Abgrund schaut, es ist mein We sen: dieses Ding aus Stein und Sturm und Flut und Flamme, dieses Ganze, Wuchtende, Schwingende – diese Substanz”.

última instância, Buber está em diálogo com a tradição judaica sobre a dupla inclinação humana referente a alma. Se a alma tem duas inclinações, como *yetser hará* e *yetser tov*, então explica-se por que é o próprio "ser" da pessoa que enxerga a realidade como dupla, pois a duplicidade está na inclinação inerente a essa parte da alma chamada *Nefesh*, e que Buber denominará realização e orientação.

Ainda assim, pode-se compreender que essa dupla inclinação declarada por Buber, está intimamente relacionada a *yetser hará* e *yetser tov*, não somente pelo aspecto do dual, mas também, pelo relato de Gênesis que dá origem a essa constituição dupla da alma humana. Nas palavras de Daniel, Buber expressa:

Lá fora, no mundo de luz difusa que eu havia deixado quando entrei neste reino de rigor, lá fora os dois estavam envoltos em indiretividade e irreconhecíveis; mas aqui estavam eles, nus e grandes como deuses, nus era o seu gesto, nua era a sua voz. Um coro mediador de figuras a cercou; mas dos círculos de mediação eles apenas emergiram de forma mais clara e inatingível (BUBER, 2001, p.219)¹¹⁵.

Ora, tal passagem expressa por Buber pode ser interpretada à luz da perspectiva teológico-judaica. Quando relata que: "Lá fora, no mundo de luz difusa que eu havia deixado quando entrei neste reino de rigor, lá fora os dois estavam envoltos em indiretividade e irreconhecíveis" (*Idem.*), Buber está apontando que se está falando acerca do início da percepção individual sobre a dualidade interior ao ser humano. Martin Buber está expressando com essas palavras uma ideia que pode ser comparada e melhor compreendida se resgatada, por exemplo, da explicação sobre Adão e Eva, com relação as árvores do conhecimento do bem e do mal e da vida, e que dão origem a toda essa dualidade. Ou seja, antes, esses dois aspectos do ser humano estavam em "*indiretividade*", isto é, atos que minimizam o potencial de imposição feito de um aspecto sobre o outro. E justamente sobre isso, Buber comenta que, após o reconhecimento da dualidade: "Não se trata de ele se entregar indivisamente a um: nenhum dos dois pode existir sem o outro; trata-se de *dominação*" (BUBER, 2001, p. 214)¹¹⁶. Ou seja, justamente o aspecto contrário da indiretividade que possuía antes do conhecimento dos opostos do bem e do mal no Éden. Por outro lado, eram "*irreconhecíveis*", pois, sendo Um, ainda não possuíam identidade reconhecida pela posição de dualidade que dá o caráter de reconhecimento a algo. Ora, somente reconhece-se como tal, enquanto diferenciando-se do outro, isto é, daquilo que não

¹¹⁵ tradução nossa; no original: "Dort draußen, in der Welt des lockern Lichtes, die ich verlassen hatte, als ich in dieses Reich des strengen eintrat, dort draußen waren die Zwei umhüllt mit Mittelbarkeit und unkenntlich; aber hier standen sie nackt und göttergroß, nackt war ihre Gebärde, nackt ihre Stimme. Ein vermittelnder Chor von Gestalten umgab sie; aber aus den vermittelnden Kreisen traten sie nur noch deutlicher, unerreichbarer hervor".

¹¹⁶ Tradução nossa; grifo nosso; no original: So erschrickt er. Und in seinem Schrecken stellt sich die Wahl ihm dar: wem er die Macht gebe, der Orientierung oder der Realisierung. Es geht nicht darum, daß er sich ungeteilt der einen überliefe: keine kann ohne die andre bestehn; es geht um die Herrschaft.

sou. Expresso isso, Buber continua e explica que "mas aqui estavam eles, nus e grandes como deuses, nus era o seu gesto, nua era a sua voz. Um coro mediador de figuras a cercou; mas dos círculos de mediação eles apenas emergiram de forma mais clara e inatingível" (BUBER, 2001, p. 219). Ou seja, pode-se argumentar que, Buber aponta de maneira filosófica para a mesma construção que marca a distinção na narrativa bíblica do início da diferenciação, a saber, o comer da árvore do conhecimento do bem e do mal e a consequente reconhecimento da "nudez" de Adão e Éva. O que isso significa em outros termos? Que somente a partir da dualidade posta em relação a unidade da árvore da vida, que agora, é possível reconhecer-se enquanto individualidade, ou ainda, enquanto algo distinto do Criador. Conforme relata a narrativa bíblica, Adão e Éva já estavam nus antes de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, mas não sentiam vergonha. É somente após o ato da diferenciação que identificam-se como distintos e sentem vergonha de tal fenômeno. O estar nu aqui significa, sobretudo, o reconhecimento de uma materialidade - corpo - que é substancialmente distinto ao Criador - sem forma e não formado. E Buber segue:

O que eles fizeram apenas revelou o que eram; as correntes que corriam entre eles apenas expressavam, e não moderavam, a força polar de seu ser; e o que realmente estava no meio entre eles não era nada mediador, mas o ego do espírito, cuja antiga dualidade secreta eles revelavam (BUBER, 2001, p. 219)¹¹⁷.

Desse modo compreende-se que há duas inclinações na alma humana, uma que no relato de gênesis, *afastou* Adão e Éva da presença de Deus, caracterizando o caminho da árvore do conhecimento do bem e do mal; e por outro lado, há uma outra inclinação que *aproxima* Adão e Éva de Deus, sendo caracterizado pela árvore da vida. Além disso, *yetser hará* é resultante do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, e relaciona-se intimamente com a formação material e, portanto, essencialmente, distinta do Criador; e *yetser tov* resulta da árvore da vida e da relação espiritual e unificada e, portanto, essencialmente compatível com a Divindade. Por sua vez, a orientação proclamada por Buber, guarda as mesmas características do caminho tomado por Adão e Eva no Éden ao comerem do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal e, com isso, de *yetser hará*; bem como, a realização inspira a alma humana ao resgate do caminho pela árvore da vida, e portanto de *yetser tov*, aspirando a relação da alma com a unidade Divina que se perderá outrora. Com isso, tem-se que essa dupla dinâmica – orientação e realização – marcam o afastamento e, portanto, o exílio em relação a Deus, assim como a aproximação e redenção humana com a Divindade.

¹¹⁷ Tradução nossa; no original: "Was sie taten, entfaltetete nur, was sie waren; die Ströme, die zwischen ihnen hin und wider rannen, äußerten nur, milderten nicht die polare Kraft ihres Soseins; und was zwischen ihnen wahrhaft in der Mitte stand, war nichts Vermittelndes, sondern das Ich des Geistes, dessen urgeheime Zweiheit sie offenbarten".

Não obstante, Buber é mais explícito nesse processo, intensificando sua leitura místico-espiritual da realidade. Martin Buber radicaliza e leva à cabo a noção hassídica de que toda realidade é a realidade de Deus, por causa das Faíscas, e que a realidade somente existe através do homem, ou do ser humano, pois em última análise, o projeto da criação recai sobre o homem, isto é, recolher e elevar as centelhas Divinas. Conforme expressa Buber:

[...] quem tem a direção e o significado, um mistério eternamente novo em sua realização: Deus em todas as coisas realizando a experiência. Pois Deus quer ser realizado, e toda realidade é a realidade de Deus, e não existe realidade exceto através do homem, que realiza a si mesmo e a todo ser. (BUBER, 2001, p.213-214)¹¹⁸.

Isto quer dizer que, a realidade (*Wirklichkeit*) não é o “material elementar” da experiência, mas sim um trabalho da alma. Criar e realizar a experiência, realizar o trabalho da alma, conforme a tradição hassídica, está intimamente conectado com a elevação das centelhas. Essa é a realidade a ser construída. O que ficou de trabalho para o homem após a quebra dos vasos, senão recolher as faíscas de santidade? E Buber salienta que: “Então você não quer dizer que a realidade seja o material elementar da experiência, mas sim uma obra da alma? Daniel: Uma obra da alma” (BUBER, 2001, p. 194)¹¹⁹.

No entanto, Buber não esbarra na questão da dualidade de inclinações da alma e recua em relação as próprias possibilidades do ser humano. Ao contrário, demonstra que sua relação e influência com a interpretação místico-espiritual da dualidade humana se sobressai sobre uma perspectiva puramente teológico-religiosa. Isso, porque afirma:

Reconheça os sinais do ser primordial nela. E reconheça que é sua tarefa: criar unidade a partir de sua e de toda a dualidade, *colocar unidade no mundo*; não unidade de mistura, como fabula o certo: unidade perfeita de tensão e corrente, como é adequado para a terra polar - que a face realizada de Deus brilha de tensão e corrente (BUBER, 2001, p. 216)¹²⁰.

Desse modo, se a unidade no mundo não deve ser feita a partir da mistura da dualidade, ela deve, assim, não mais partir da parte inferior da alma, chamada *Nefesh*, pois a partir dela encontra-se somente as duas inclinações. É parte inerente a si ser dessa forma. Ora, conforme foi apresentado, a alma na perspectiva judaica, contém ainda dois níveis por serem contemplados, *Ruach e Neshama*. Conforme explica Kaplin: “Em hebraico, a palavra

¹¹⁸ Tradução nossa; no original: “[...] der die Richtung und den Sinn hat, ein ewig neues Mysterium in seinem realisierenden: Gott in allen Dingen verwirklichen den Erleben. Denn Gott will verwirklicht werden, und alle Wirklichkeit ist Gottes Wirklichkeit, und es gibt keine Wirklichkeit als durch den Menschen, der sich und alles Sein verwirklicht”.

¹¹⁹ Tradução nossa; no original: “Ulrich: So willst du denn unter Wirklichkeit nicht das elementare Material des Erlebens, sondern ein Werk der Seele verstehen? Daniel: Ein Werk der Seele wohl”.

¹²⁰ Tradução nsosa; grifo nosso; no original: “Erkenne die Zeichen des Urwesens in ihr. Und erkenne, daß sie deine Aufgabe ist: Einheit zu schaffen aus deiner und aller Zweiheit, Einheit zu setzen! in die Welt; nicht Einheit der Mischung, wie sie der Sichere fabelt: vollendende Einheit aus Spannung und Strom, wie sie der polaren Erde taugt – daß Gottes des Verwirklichten Antlitz leuchte aus Spannung und Strom”.

respiração e alma é chamada *ruach* [espírito], que é a parte da alma responsável pelas emoções e pensamentos e serve como uma ponte entre a *neshamah* e *nefesh*" (KAPLIN, 2018, p. 232 *tradução nossa*). Por sorte, que Martin Buber continha em si essas noções, e expressa que: "Espírito é realização: unidade da alma, exclusividade de experiência, conexão. Mas estas pessoas estão presas à diversidade dos seus propósitos, dos seus meios, dos seus conhecimentos" (BUBER, 2001, p. 20)¹²¹. Ora, Buber está afirmando que a unidade da alma se dá pela realização, mas não somente pela realização, mas por um novo termo que ele denomina de "Espírito". Sabe-se que, na tradição judaica, a parte da alma correspondente ao termo "espírito", é justamente o *Ruach*, conforme é expresso em (Eclesiastes 3:21) "Quem sabe que o espírito [*rúach*] dos filhos dos homens é o que sobe ao alto e o espírito [*rúach*] da besta é o que desce abaixo à terra" (KAPLIN, 2018, p. 230 *tradução nossa*). E além disso, é relatado em Gênesis (2:7) como sendo o sopro Divino (cf. KAPLIN, 2018, p. 230 *tradução nossa*). E de fato, Buber explicitamente reconhece essas noções, quando alega em *Eu e Tu* que: "O espírito não está no EU, mas entre o EU e o TU. Ele não é comparável ao *sangue* que circula em ti mas ao *ar que respiras*. O homem vive no Espírito na medida em que pode responder a seu TU" (BUBER, 1979, p. 46). Ou seja, a realidade que se apresenta na conexão e unidade da alma, que aperfeiçoa a dualidade de opostos, não é comparável ao *sangue*, como expressa Buber, e com isso, com a *Nefesh*, onde reside a dupla inclinação, mas no *ar que respiras*, no *sopro Divino*, do Espírito, isto é, daquela outra camada da alma ascendida e que se chama *Ruach*. Conforme Buber:

Seja qual for o nome que ela dá aos dois poderes que anuncia - espírito e matéria, forma e matéria, ser e devir, razão e vontade, elemento positivo e negativo, ou qualquer um dos outros pares de nomes - ela tem isso em mente, sua tensão enfrentada com a *reconciliação* da sua dualidade (BUBER, 2001, p.240)¹²².

Ora, a reconciliação da dualidade, ou seja, a retificação da parte da alma chamada *Nefesh*, entende-se de modo mais claro quando compreende-se que, desde a perspectiva hassídica da criação, a reparação e a reconciliação da dualidade se dá neste mundo, ou seja, da própria corporeidade e materialidade na qual habita a dualidade da alma, e não abdicando dela, ou se isolando dela. Com isso, quer-se referir ao próprio aspecto dual da realidade inerente a parte mais primitiva que a alma possui. Um abandono deste mundo, em vista de uma realidade perfeita, acaba por ignorar a própria chave de entrada para a unidade espiritual que se encontra no ser humano e no mundo ao seu redor. É nesse mundo que as centelhas

¹²¹ Tradução nossa; no original: "Geist ist Verwirklichung: Geeinheit der Seele, Ausschließlichkeit des Erlebens, Verbundenheit. Aber diese Menschen sind in die Vielfältigkeit ihrer Zwecke, ihrer Mittel, ihrer Kenntnisse eingespannt".

¹²² Tradução nossa; no original: "Wie immer sie die beiden Gewalten nennt, die sie kündigt – Geist und Materie, Form und Stoff, Sein und Werden, Vernunft und Wille, positives und negatives Element, oder mit irgendeinem der andern Namenpaare –, sie hat dies im Sinn, ihre Spannung zu bewältigen, ihre Zweiheit zu übereinen".

Divinas devem ser encontradas e elevadas. Elas estão nas pessoas, nas coisas, em tudo ao nosso redor. É necessário apenas de estar aberto a essa realidade para que ela possa se apresentar. Em última instância, esse era o grande feito que ocorreram nas comunidades hassídicas, uma preparação e intenção do mestre para que seus discípulos enxergarem essa realidade posta ao seu redor, mas que estavam impedidos ou incapacitados de enxergar em virtude de suas *klipot* (תלפות)¹²³:

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 (PFEFFER, R.; DAHER, G, 2008 p. 3).

Expresso isso, a unidade deve ser encontrada a partir da própria alma humana, que realiza o trabalho da criação no mundo. Conforme expressa Buber: “Ele não realizou Deus em e com sua alma, bem como em e com seu corpo?” (BUBER, 2001, p. 226)¹²⁴. Ora, o que significa realizar Deus, desde a perspectiva hassídica e mística judaica? Justamente a conexão das almas para a elevação das centelhas Divinas, sendo esse o “trabalho da criação”. Se somente a alma unificada pode exercer esse feito, e a maneira pela qual Buber identifica essa forma de conexão com o real é a partir da realização, e sendo a elevação da centelha Divina o trabalho de “redenção” do exílio, então, a realização buberiana se identifica com a noção de redenção místico-judaica.

E isso leva ao terceiro nível da alma, chamado *Neshama*. Segundo Kaplin: “A palavra hebraica *Neshama* é usada neste contexto, porque é vista como eterna e é centelha do Divino” (KAPLIN, 2018, p. 232 *tradução nossa*). Ora, o que isso quer dizer? Que após ter mergulhado na própria dualidade interna, conhecendo-a e experienciando-a de modo profundo e, após isso, assim como ensina a tradição hassídica, ter santificado o mundo e suas ações, encontrando a unidade superior, as centelhas Divinas podem ser elevadas. A *Neshama* caracteriza uma parte da alma que encontra as centelhas e consegue elevá-las. Em última instância, seguindo a interpretação místico-espiritual, somente a parte da alma chamada *Neshama*, consegue reproduzir o mecanismo de “luz de retorno”, expresso na *Kabbalah* luriânica. Um comentário de Buber pode ser acrescentado da seguinte maneira:

A essência da qual ele uma vez se *rompeu* para incorporar-se ao poder formativo de dois corpos humanos permaneceu incompleta até o momento

¹²³ Plural de *Klipá* (תלפות), que significa literalmente cascas, ou conchas. São como aspectos de impureza espiritual que impedem o ascenso da alma.

¹²⁴ Tradução nossa; no original: “Ve rwi rkli ch te er nicht den Gott in und mit seiner Seele wie in und mit seinem Leibe?”.

em que *retornou*; e agora ele entrou nela e completou sua existência novamente. Complementado? não: *cumpriu ela* (BUBER, 2001, p. 235)¹²⁵.

Ora, a interpretação mística da realidade está perpassando as palavras de Buber, quando expressa que a essência se *rompeu*, remetendo-se assim àquela realidade da quebra dos vasos; bem como quando afirma ao poder formativo dos *dois corpos*, remetendo, assim, a constituição dupla da *Nefesh*, chamada *yetser hará* e *yetser tov*; como também ao relatar a incompletude até o seu *retorno*, configurando assim, a própria dinâmica de elevação das centelhas Divinas; e com isso, colocando em termos filosóficos que a tarefa da criação, ou seja, a tarefa humana desde a sua criação foi *cumprida*, isto é, que o *Tikkun HaOlam* foi completado. Não por toda a coletividade, mas daquela alma humana em específico, que em sua particularidade, em sendo uma faísca, completou o trabalho de reconciliação. Em outros termos, saiu do exílio e conseguiu sua redenção. Desocultou a Divindade no real, e com isso aproximou-se dela:

A verdadeira unidade não pode ser encontrada, só pode ser feita. Faz isso quem realiza a unidade do mundo através da unidade de sua alma. Portanto, ele deve primeiro experimentar a tensão do mundo em sua alma como a tensão dele (BUBER, 2001, p. 243).

Por fim, aquele que pretende retificar o mundo, fazer o *Tikkun*, não deve buscar a superação da dualidade, ou da própria realidade, mas realizar a sua perfeição. A ação no mundo de torná-lo santificado, de aperfeiçoá-lo, não pode deixar de lado o mundo da dualidade, a comunidade, ou a sociedade e vivendo-se retraído dela. Isso só levará a uma aparente "superação" que se estrutura a partir de um fortalecimento do distanciamento e, com isso, do modo de vida da orientação. Ao contrário, elevar este mundo, aperfeiçoando-o a partir da realização do trabalho espiritual da alma, esse deve der o mote da humanidade. É somente a partir dessas camadas de ascensão da alma que pode-se reconhecer a unidade, pois, assim como o adão primordial, o *Adam Qadmon*, a alma humana contém potencialmente em si a faísca que participa da Luz primeva. Portanto, ela deve se refazer agora, aqui nos mundos inferiores, encontrando e elevando suas faíscas de santidade, configurando assim a sua reaproximação com o Divino e com sua essência, saindo do exílio causado no processo de Criação.

Se por um lado as dimensões de orientação e realização demarcam um período mais existencial da filosofia de Martin Buber em sua obra *Daniel – Gespräche von der Verwirklichung* (1913), ainda contando com muita proximidade temporal de seus escritos hassídicos, como exemplo, *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) e *Die Legende des*

¹²⁵ Tradução nossa; no original: "Die Wesenheit, aus der er einst gebrochen war, um sich in die bildende Macht zweier Menschenleiber einzubauen, war unvollständig geblieben bis zu diesem Augenblick, da er zurückkehrte; und nun trat er in sie ein und ergänzte sie wieder zu ihrem Dasein. Ergänzte? nein: erfüllte sie".

Baalschem (1908), por outro, em sua maturidade filosófica, tal dinâmica ainda persiste no pensamento de Buber, mas que agora, encontra sua construção filosófica em maneiras fenomenológicos-existenciais e éticas em sua obra *Ich und Du* (1923). É sob essa dual dinâmica do humano que Buber formula sua filosofia das palavras-princípio, tópico apresentado no seguinte capítulo.

4.3 AS PALAVRAS-PRINCÍPIO EU-TU E EU-ISSO

Tal dualidade encontra-se de maneira embrionária da obra *Daniel*, que foi apresentada anteriormente, mas que agora ganha maturidade no seu desenvolvimento com diferenciação entre as palavras-princípio em seu livro *Eu e Tu* (1923). Sendo assim, comecemos pela sua identificação e distinção para compreendermos de maneira mais profunda as implicações que tal desenvolvimento acarretará à filosofia de Martin Buber.

A “palavra-princípio”, em alemão, idioma original em que a obra foi escrita, denomina-se *Grundwort*, que é a conjunção de outras duas palavras *Grunt* que significa fundamento, e *Wort* que significa palavra. Desse modo, a tradução literal de *Grundwort* seria para *palavra-fundamento*, ao invés de *palavra-princípio*, como tradicionalmente se designou e consolidou-se tal termo em língua portuguesa. No entanto, pode-se atentar para o fato de tradução da palavra para *fundamento* ao invés de *princípio*, e analisar, com isso, se há ou não consequências interpretativas em relação à profundidade do pensamento de Martin Buber.

As *Grundwort*, Eu-Issso (*Ich-Es*) e Eu-Tu (*Ich-Du*) são pares de vocábulos que designam duas inclinações que o ser humano possui. Essas duas formas primitivas, por assim dizer, se expressam na vida humana e se desenrolam no caminhar da vida em alternância uma com a outra. Podemos entender essas “palavras-princípio” a partir de uma ilustração. Podemos visualizar uma árvore em que possui uma raiz única, e um longo tronco único do qual na parte mais superior encontra uma bifurcação em dois grandes ramos. A raiz nutre o todo da árvore, ou seja, é a mesma para o tronco, e também para os ramos, que são duplos. É assim, dessa maneira, que se pode compreender as “palavras-princípio”, que apesar de serem duplas, ou seja, apesar da inclinação humana em suas atitudes ser dupla, bem como os ramos da árvore, a raiz existencial e o fundamento de ambas permanece sendo o mesmo. Nesse sentido, é mais ilustrativo ao traduzir a “palavra-princípio” por “palavra-fundamento”, visto que por meio da analogia, o par de vocábulos Eu-Tu e Eu-Issso relatam o que está feito desde o *fundamento* da realidade, e de que forma ela se constitui. Nesse aspecto, as palavra-fundamento são os alicerces a partir do qual a vida do ser humano se sustenta e o que determina o seu desenrolar.

Pode-se objetar que ao utilizar o termo “princípio” tem-se ainda uma anterioridade em relação ao fundamento, argumentando-se que, ou a raiz pode ser considerada também como o princípio da árvore, equivalendo o argumento anterior, ou de que o princípio da árvore está anterior à sua raiz, podendo estar em sua semente, por exemplo. Porém, esse argumento poderia seguir *ad infinitum* e, no entanto, necessita-se estabelecer um limite desse “retorno”, e esse limite é dado nos termos do nosso mundo constituído e daquilo que se pode apreender. Sendo assim, a forma mais apreensiva da ilustração das *Grundwort* enquanto raízes, é nos termos de *fundamento*, pois é ali que se fincam as raízes existenciais de cada indivíduo e do qual retira a “nutrição” para atuar no mundo, que se dá de uma forma e de outra, isto é, enquanto Eu-Tu e Eu-Isso.

Assim, passa-se a distinção propriamente dita entre as duas palavras-fundamento, Eu-Tu e E-Isso. Para Buber, ao tratar de Eu-Tu está-se referindo a uma forma de relação (*Beziehung*) com a realidade – o que inclui os outros seres humanos, a natureza e Deus. Já quando está-se referindo à Eu-Isso, o ser humano encontra-se diante de uma forma de experiência (*Erfahrung*) do real - que inclui as três formas supracitadas, porém a partir de uma forma perceptiva diferente daquela anterior. Note que são modos diferentes de abarcar a realidade: uma coisa é experiência, outra, relação. Buber define a experiência da seguinte maneira:

Afirma-se que o homem experencia (*erfahre*) o seu mundo. O que isso significa? O homem explora (*befährt* – caminha/viagem) a superfície das coisas e as experencia (*erfährt* – aprende). Ele adquire delas um saber sobre a sua natureza e a sua constituição, isto é, uma experiência. (BUBER, 1979, p.5 grifo nosso).

Ora, mas necessita-se compreender melhor o que significa tal *experiência* e de que forma ela se confunde, no mais das vezes, com os termos de *relação*, isto é, modo-de-ser contrário a ela. A experiência, em um sentido geral e no uso mais corriqueiro do termo, é entendida como relação, ou seja, como uma forma de *vivência* que afeta e dá sentido, ou ainda, que dá fundamento para aquela pessoa em determinada situação. Por outro lado, a experiência (*Erfahrung*) no sentido buberiano é inversamente o contrário, ou seja, é justamente aquele encontro ou situação desprovida de atualidade, ou de vivacidade e de significado de relação. Em outras palavras, a experiência, diferentemente da relação (*Beziehung*) é algo que ocorre somente *na* pessoa, e não *entre* (*Zwischen*) pessoas em um determinado encontro. Desse modo, a experiência, para Martin Buber, relata a estruturação de uma realidade na qual as coisas, as pessoas e tudo o que está fora de Eu, possui um grau menor de vivacidade e existência e, conseqüentemente, de realidade e validade. Nesse sentido, a experiência deve ser entendida como algo em que produz uma experiência privada

da pessoa em relação ao mundo, conforme expressa Buber: “O experimentador não participa do mundo: a experiência se realiza “nele” e não entre ele e o mundo” (BUBER, 1979, p. 6)

Assim, pode-se partir para outra importante definição, que é a de *relação (Beziehung)*, incluindo o aspecto de *Zwischen*, o “entre” ao qual Buber se refere. Para compreender esse elemento da filosofia buberiana, utiliza-se de uma referência em que Martin Buber contrapõe o amor ao sentimento:

Os sentimento, nós os possuímos [o que seria atributo da experiência Eu-Isso – o “tomar posse”] o amor acontece. Os sentimentos residem no homem mas o homem habita em seu amor. Isto não é simples metáfora mas a realidade. O amor não está ligado ao Eu de tal modo que o Tu fosse considerado um conteúdo, um objeto: ele se realiza *entre* o Eu e o Tu (BUBER, 1979, p.17 *acréscimos nosso*).

Nesse contexto, o que Buber menciona ao relatar a *relação* é que se trata de algo que se dá *entre (Zwischen)* o eu e o outro, entre o Eu e o Tu, e não “em mim”. É um nível de convivência e relação com a realidade que se apresenta, não a partir do desenvolvimento de uma subjetividade isolada, mas no contato direto com o que lhe é outro, diferente. O amor, nesse caso, é um fenômeno afetivo que somente pode manifestar-se na relação entre duas pessoas. O sentimento decorrente disso é um aspecto particularizado do encontro e que reflete a individualização de cada experiência. Desse modo, Buber se remete a um conto *Brahmanico* para caracterizar justamente a concepção do “entre”, que se expressa nos seguintes termos:

Segundo relata o Brahmana dos cem caminhos, um dia deuses e demônios disputavam entre si. Então os demônios disseram: “a quem poderíamos apresentar nossa oferta?” E depuseram todas as oferendas nas próprias bocas. Os deuses, porém, depuseram as oferendas cada um na boca do outro. E então Pradshapati, o Espírito primordial, entregou-se aos deuses” (BUBER, 1979, p. 72).

Esse relato caracteriza, simbolicamente, justamente o atributo principal e o marco distintivo entre *relação* e *experiência*. A experiência em sua modalidade, tende a resumir ou a suprimir a realidade como um todo em seu *si mesmo*, à sua própria interpretação e fluidez do real. Enquanto a relação é tomada por uma forma de consciência que abarca o todo, sem que com isso se deixe de lado a sua singularidade. Por exemplo, veja que no exemplo acima nenhum dos deuses simbólicos anulou-se em prol do outro, mas cada um visualizou o outro ao seu lado e todos foram devidamente alimentados. Assim, o que resultou dessa *relação* foi a interação e o encontro *entre* diversas singularidades, agrandando o espírito primordial.

Ademais do aspecto simbólico, essa noção de “entre” (*Zwischen*) dá seguimento a outras importantes dimensões do fenômeno de relação que Martin Buber pretende expressar, como por exemplo, a questão do “diálogo” (*Zwiesprache*) que, por sua vez, instaura aquilo que de mais íntimo se dá na relação, ou seja, o encontro dialógico (*dialogische*). A explicação

desses conceitos pode ser bem compreendida em toda a sua dimensão dentro do encontro relacional Eu-Tu, se explicados etimologicamente. Ao que se refere ao conceito *dialógico*, tem-se em seu fundamento primário e mais antigo, o *diálogo*, palavra de origem grega e composta outras por duas palavras: Δύο (*Dýo*) que significa dois + λόγος (*logos*), que assume diversos significados, dentre eles razão, mas também no sentido de discurso. Em ambos os sentidos, o que se passa em um “*día - logos*” é justamente a mútua implicação de *duas racionalidades* que se defrontam (*Gegenüber*) uma com a outra no seu encontro (*Begegnung*). É neste sentido que Buber pretende resgatar o significado mais primordial do *dialógico*, como sendo compreendido no contexto de uma relação *entre* (*Zwischen*) dois seres, um *diálogo* (*Zwiesprache*), que exige necessariamente o envolvimento de duas *relacionalidade* em interação, e não somente o “Eu da experiência” que se autocentra na compreensão da realidade. É necessário a contraparte (*Gegenüber*) para que o evento relacional se efetua. Sobre isso, Buber relata:

O TU se revela no espaço, mas, precisamente, no face-a-face (*Gegenüber*) exclusivo no qual tudo o mais aparece como cenário, a partir do qual ele emerge mas que não pode ser nem seu limite nem sua medida. Ele se revela no tempo, mas no sentido de um evento plenamente realizado, que não é uma simples parte de uma série fixa e bem organizada, mas sim o tempo que se vive em um “instante”, cuja dimensão puramente intensiva não se define senão por ele mesmo (BUBER, 1979, p. 34).

Nesse sentido, o diálogo (*Zwischen*) assume aqui a forma de caracterização do “evento dialogal”, ou seja, quando há relação (*Beziehung*), quando há Eu-Tu. Expresso isso, necessita-se compreender que tal diálogo, não necessariamente se refere a uma conversação, mas ao contrário, Buber expressa que: “A forma linguística não prova nada; muitos Tu proferidos são, fundamentalmente, Isso, ao qual se diz Tu, somente por hábito ou sem pensar. E muitos Isso expressos, significam, no fundo, um Tu [...]” (BUBER, 1979, p. 79), sendo dessa maneira, o discurso apenas um aspecto no qual o *día-logos*, guardando o significado de *logos* enquanto discurso se dá.

O encontro face-a-face, a dupla implicação de duas *racionalidades*, em sentido de suas *presenças*, assume o caráter mais forte da relação dialógica. Decorrente desse fenômeno, Buber orienta sua interpretação para o que denomina de *inter-humano* (*Zwischenmenschliche*), forma relacional que se caracteriza pelo diálogo (*Zwiesprache*) “*entre-humanos*”, que nada mais é senão uma relação (*Beziehung*) que se desenrola *entre* (*Zwischen*) o Eu e o Tu. Ou seja, o que se pretende demonstrar aqui é que, por detrás de todas essas formas gramaticais (*Zwischen*, *Zwiesprache*, *Zwischenmenschliche*), se guarda uma semelhança, qual seja, que todas apontam para um caminho da relação, e que todas são apreensões que se orientam para um mesmo fenômeno. Observe que o radical das palavras no idioma original em que a obra foi escrito, se mantém o mesmo, *zwei*, que tem o

seu significado como sendo o número dois. Ora, o que Buber está alertando, por meio dessas palavras, é justamente, aquilo que diferencia a experiência da realidade, centrada no Eu que experiência, e da relação, aquele modo de vida que permite uma outra dimensão do real se manifestar na mútua implicação de dois lados, sejam eles entre seres humanos, entre o ser humano e a natureza, ou entre o ser humano e Deus. Nesse sentido, *inter-humano* só é possível no *diálogo*, que por sua vez, está implicado de uma vida *entre*, ou seja, como *ser-com*. A todo esse fenômeno chama-se *relação (Beziehung)*, ou ainda, Eu-Tu.

Sendo assim, e destacados os termos e as diferenças entre a experiência Eu-Isso e a relação Eu-Tu, passa-se, agora, a outra distinção. Para Martin Buber, esse par de vocábulos só são realmente expressos em sua total clareza e tonalidade quando estão junto aos seus pares, ou seja, quando o Eu está ligado a seu Isso, e quando Eu está conectado ao seu Tu. Desse modo, pode-se distinguir que o Eu de uma palavra-fundamento é diferente do Eu da outra palavra-fundamento. Segundo Buber:

Não há EU em si, mas apenas o EU da palavra-princípio EU-TU e o EU da palavra-princípio EU-ISSO. Quando o homem diz EU, ele quer dizer um dos dois. O EU ao qual ele se refere está presente quando ele diz EU. Do mesmo modo quando ele profere TU ou ISSO, o EU de uma ou outra palavra-princípio está presente. Ser EU, ou proferir a palavra EU são uma só e mesma coisa. Proferir EU ou proferir uma das palavras-princípio são uma só ou a mesma coisa (BUBER, 1979, p. 4).

Mas como pode-se compreender essa dimensão de dois “Eus” diferentes? São duas personalidades diferentes que habitam um mesmo corpo? Ora, para compreender isso, deve-se ter em mente que ao expressar a dualidade de *atitudes*, Martin Buber está se referindo não somente às *ações* desse ente, como também a sua forma de perceber a realidade, de interpretar o mundo a sua volta e dar significado existencial para a sua vida. Conforme expresso anteriormente, há uma dimensionalidade diferente para cada espécie de vivência e, desse modo, devemos compreender como ocorre o processo de subjetivação e de construção da percepção de si, quando fundamentado em uma palavra-fundamento ou noutra.

Assim, Martin Buber denomina o Eu que se fundamenta em Eu-Isso de *Eigenwesen* (ser próprio ou egótico). *Eigenwesen* remete a relação do ser-humano com o seu si mesmo. Sobre isso, Buber salienta: “o egótico se delicia com seu modo-de-ser específico que ele imaginou ser o seu” (BUBER, 1979, p.75). Por outro lado, o Eu que se fundamenta na relação Eu-Tu, Buber denomina *Person*. A *pessoa* é constituída de uma substância espiritual. “Na subjetividade amadurece a substância espiritual da *pessoa*” (BUBER, 1979, p.74 *grifo nosso*). Com essa distinção feita, tem-se que *Eigenwesen* é desprovido de tal composição, ou substância espiritual, pois perde em atualidade e não tem em si a graça do encontro com o Tu. Ou como explicado anteriormente, não atingiu aquela cada de percepção da realidade instanciada no *Ruach*: “Todo o seu modo de ser múltiplo ou sua ambiciosa “individualidade”

não podem lhe proporcionar substância alguma” (BUBER, 1979, p. 76), afirma Buber. No entanto, seguem as distinções atentamente com o texto de Martin Buber, que expressa em *Eu e Tu*:

O Eu da palavra-princípio Eu-Isso aparece como egótico (*Eigenwesen*) e toma consciência de si como sujeito (*Subjekt*) (de experiência e utilização). O Eu da palavra-princípio Eu-Tu aparece como pessoa (*Person*) e se conscientiza como subjetividade (*Subjektivität*) (sem genitivo dela dependente) (BUBER, 1979, p. 73 *grifo nosso*).

A *subjetividade*, modo pelo qual o Eu de Eu-Tu se estrutura e se compreende, pode ser expressa no sentido de uma compreensão de si enquanto participação no total da realidade, enquanto relacional. Logo, pode-se compreendê-lo como fundamentação existencial de si enquanto vínculo num todo que se dá “*entre*” o eu e o outro, isto é, na *subjetividade* a realidade é *entre*. Por outro lado, o *sujeito*, é aquele que priva a realidade externa de tal vivacidade e reunificação. No caso do *sujeito*, a realidade é “dele”, fechada em si. Em seguida, a confirmação disso:

A pessoa (*Person*) toma consciência de si como participante do ser (*Sein*) como ser-com (*Mitseienden*), como ente (*Seienden*). O egótico (*Eigenwesen*) toma consciência de si como um ente-que-é-assim e não-de-outro-modo (*So-und-nicht-anders-seienden*). A pessoa (*Person*) diz: “Eu sou” (*Ich bin*), o egótico diz: “eu sou assim” (*So bin ich*). “Conhece-te a ti mesmo” para a pessoa significa: conhece-te como ser ; para o egótico: conhece o teu modo de ser. (BUBER, 1979, p. 74 *grifo nosso*).

Ou seja, o egótico recai sempre naquela visão unilateral e particularista da realidade, e não enquanto integralidade de um vínculo total, mas enquanto separação. No entanto, sobre isso, Buber salienta:

Mas o Eu que se separa do evento de relação em direção da separação, *consciente dessa separação*, não perde sua atualidade. [...] É este o domínio da subjetividade, onde o Eu toma consciência simultaneamente tanto de seu vínculo quanto de sua separação (BUBER, 1979, p. 74 *grifo nosso*).

Ora, Buber alude para uma dimensão em que o ser humano atinge uma compreensão integral de si, de seus dois processos naturais e intercambiantes Eu-Tu e Eu-Isso. Em outras palavras, dos seus dois polos de comportamentos e que se alinham em sua dupla inclinação. Não se trata de termos de uma *disjunção*, ou uma coisa *ou* outra, mas sim nos termos de uma *conjunção*, Eu-Tu e Eu-Isso, ou seja, esses são os dois polos do humano. Só existe dualismo nessa situação, quando não se compreende que os dois polos fazem parte integrante do ser que se é. Ou aludindo à metáfora inicial, quando a árvore, por ter uma dupla ramificação em seus ramos, “perde” consciência, por assim dizer, de sua raiz única e fundamental. Quando tenta-se minimizar ou maximizar qualquer uma das duas partes, surge então o dualismo catastrófico, infundável e insolúvel à compreensão humana. Feliz daquele que consegue fazer as pazes consigo mesmo e aceitar sua defronta com o real da maneira como se é. Assim, Buber expressa:

Com efeito, a verdadeira demarcação, sem dúvida flutuante e vibrante, não se situa entre a experiência e a não experiência, nem entre o dado e o não dado, nem outro o mundo do ser e o mundo do valor, mas em todos os domínios entre o TU e o ISSO; entre a presença (*Gegenwart*) e o objeto (*Gegenstand*) (BUBER, 1979, p. 13-14 *grifo nosso*).

Observa-se que dois novos conceitos e distinções são incluídas por Martin Buber nos processos de fundamentação existencial de Eu-Tu e Eu-Isso, a saber, a diferenciação entre presença (*Gegenwart*) e objeto (*Gegenstand*). Presença e objeto são as duas formas perceptivas com a qual *Person* e *Eigenwesen*, respectivamente, se defrontam com o real. Buber faz uma distinção e uma oposição entre atualidade (*Gegenwart*), no sentido temporal da acepção, que por sua vez é marcada por uma presença (*Präsenz*). Por outro lado os objetos (*Gegenstand*) são marcados pela temporalidade do passado (*Gewesensein*). Essa diferenciação dará origem a outra distinção que Buber faz entre atualidade (*Wirklichkeit*) e não atualidade (*Unwirklichkeit*), de Eu-Tu e Eu-Isso, respectivamente. A atualidade é uma característica que não pertence ao modo de ser conforme o Isso, que é precário de presença, e vive na inatualidade. Para tornar isso mais claro, deve-se retomar a noção relacional do *Zwischen* (entre), evento no qual se dá o fenômeno dialógico, contrapondo-o à unilateralidade da experiência do Isso, que se dá no “eu próprio”. Assim, destaca-se:

Quem está na *relação* participa de uma atualidade (*Wirklichkeit*), quer dizer, de um ser que não está unicamente nele nem unicamente fora dele. Toda atualidade é um agir do qual participo sem poder dele me apropriar. [...] onde há apropriação de si não há atualidade” (BUBER, 1979, p. 73-74).

Ou seja, a atualidade instaura a percepção de si enquanto participante de algo externo a ela, e, portanto, relacional. Por outro lado, a experiência é o modo de fundamentação existencial de si que coloca o externo não como parte integrante de mim, mas como objeto à parte com o qual me direciono. A realidade, nesse sentido, não está em nós, mas de mim para o outro. Há uma certa imposição e uma certa predominância que o eu, enquanto Eu-Isso, passa a adquirir sobre o que lhe é objeto. O que deve-se depreender disso é que uma nova forma de percepção e, portanto, de aproximação do real e de formação de conhecimento é possibilitada a partir do fato de *Eigenwesen* distinguir-se de seu meio. *Eigenwesen*, em toda sua dimensionalidade e instanciado pela palavra-princípio Eu-Isso, é percebido primeiramente, como separação, e segundo, em relação a um objeto (o fora), passando, assim, a pertencer a um mundo de coisas. De fato, Buber alude a esse fato ao expressar que:

[...] o Eu que se distanciou, aparece então como o portador de suas sensações das quais o mio ambiente é o objeto (*Gegenstand*). Sem dúvida isto acontece sob forma primitiva e não sob forma teórico-cognitiva, porém, a proposição: “eu vejo a árvore” é proferida de tal modo que ela não exprime mais uma relação entre o homem-Eu e a árvore-Tu, mas estabelece a percepção (*Wahrnehmung*) da árvore-objeto pelo homem-consciência (*Bewußtsein*). A frase erigiu a barreira entre sujeito e objeto; a palavra-princípio Eu-Isso, a palavra da separação, foi proferida (BUBER, 1979, p. 26).

Ou seja, o que essa forma perceptiva gera é a constituição de um Eu que se defronta com o mundo e vê-se diante dele separadamente. O mundo é o lá fora, diferente do que, anteriormente, se estava de forma pré-cognitiva atrelado a ele e vinculado a ele pela relação primordial. O fato de defrontar-se com as coisas, as pessoas, as relações nesse mundo, atravessado por uma perspectiva de distanciamento, gera a constituição perceptiva objetificante do outro – sendo ele Deus, Humano ou Natureza.

Todavia, pode-se questionar ainda, o que gera, ou o que causa essa percepção sujeito objeto? Ora, para compreender isso, deve-se retomar a seguinte passagem:

Sem dúvida, o corpo (*Leib*) que se transforma em corpo humano (*Körper*) se distingue em seu ambiente na medida que se sente portador de suas impressões e como executor de seus impulsos, mas somente ao nível de uma radical separação entre o Eu e o Objeto. Então o Eu desligado se encontra transformado: Reduzido da plenitude substancial à realidade funcional e unidimensional de um sujeito de experiência e utilização [...] (BUBER, 1979, p. 33).

Essas duas dimensões corporais expressas por Martin Buber, a saber, *Leib* e *Körper*, são entendidos como: *Leib*, se referindo a uma corporeidade animada, no sentido de *anima*, habitado por uma alma, ou seja, o “corpo-vivido” aqui se refere a um corpo habitado por uma *substância espiritual* de *vinculação* em relação ao todo e, em última análise, à palavra-princípio Eu-Tu. E, por outro lado, a percepção de um corpo espaço-temporalmente localizado, que passa a influir sobre a construção perceptiva e organizativa humana, *Körper*, gerando a construção de um sentido de si atrelada a uma materialidade, e que com o seu progressivo crescimento e nutrição, acaba por inibir a outra inclinação da alma de agir e de atuar conforme fazia antes. Para compreender isso, necessita-se explicar a noção de *Leib* e entender de que maneira se dá a troca para *Körper*, de um ser humano “espiritual” para um ser humano “funcional”, ou ainda, de Eu-Tu para Eu-Isso.

Para pontuar de início, deve-se ter claro um fato inegável: há uma concepção de alma explícita na filosofia de Martin Buber, e essa alma sofre um processo de desenvolvimento *no* humano que requer uma passagem de saída de um “mundo primordial indiferenciado e que precede toda forma” (BUBER, 1979, p. 28) para a adentrar a um mundo material. No entanto, para ter claramente todo o processo de desenvolvimento humano, deve-se, antes, tentar captar, mesmo que de forma abstrata, que “espaço” é esse do qual “pertence” a alma humana e que é anterior a toda forma e, para isso, coloca-se à luz da interpretação místico-espiritual sobre o tema a fim de compreender essa dimensão metafísica.

Buber alega que a dimensão espiritual na qual compreende-se a alma humana advém de um *fato natural*, qual seja, de um *vínculo natural*, que é transmitida pela palavra-princípio

Eu-Tu, e que se difere da palavra-princípio Eu-Isso, que tem como sua característica fundamental não a vinculação, mas o *fato natural de distinguir-se de seu meio*:

Aquilo que nós, de um modo inequivocamente claro, nos apercebemos, é que a realidade espiritual das palavras-princípio provém de uma realidade natural: a da palavra-princípio Eu-Tu de um vínculo natural (*Verbundenheit*); a palavra-princípio Eu-Isso do fato natural de distinguir-se de seu meio (BUBER, 1979, p. 28).

Em outras palavras, pode-se compreender que a alma enquanto potencialidade, ainda não adentrada à realidade material na qual o ser humano passa a corporificar-se, possui impressa em seu “DNA” um sentimento de pertencimento natural e de vínculo primordial. A isso, Buber ressalta: “No princípio é a relação (*Beziehung*), como categoria do ente, como disposição, como forma a ser realizada, modelo da alma; o a *priori* da relação: o Tu *inato*” (BUBER, 1979, p. 31). Ora, a noção místico-espiritual do Homem Primordial (*Adam Qadmon*), pode ajudar a compreender essa acepção de *vinculação natural* ao qual a alma é aderente. Ou seja, nos termos em que a *Kabbalah* luriânica e o Hassidismo expressariam, há uma vinculação natural que foi quebrada e que foi rompida, produzindo um resultado no qual as almas se espalharam pelo mundo material, gerando uma *desvinculação natural*. Por essas palavras, pode-se compreender, desde um ponto de vista místico-espiritual, que há uma unidade primordial (*Adam Qadmon*) a qual Buber a nomeia, agora, Tu inato.

Desse modo, o que justamente deve-se salientar é o aspecto ao qual Buber atribui a *naturalidade pela vinculação* que, ao mesmo tempo, se traduz em uma naturalidade pela *busca de vínculo*, ou *relação*, que a alma possui. Conforme visto na tradição místico-espiritual, ao descerem, as almas devem se reconectar espiritualmente elevando as centelhas Divinas, caracterizando o *Tikkun*. É nesse sentido que Buber expressa a troca de uma *ligação natural* por uma *ligação espiritual* da relação, ao citar, por exemplo, o desenvolvimento da criança, que sinaliza a etapa do desenvolvimento humano na qual a alma tem sua maior vivacidade:

Cada criança em desenvolvimento, como todo ente em formação, repousa no seio da grande mãe, isto é, do mundo primordial indiferenciado e que precede toda forma. [...] A criança tem um prazo para substituir a ligação natural, que a unia ao universo, por uma *ligação espiritual*, isto é, a *relação* (BUBER, 1979, p.-28-29 grifo nosso).

Ou seja, não se trata mais de uma *ligação natural*, porque o “*natural*”, a *essência da alma*, por assim dizer, é estar unida e não separada. A percepção primeva da alma em relação à realidade não é de divisão, não é de uma separação, enquanto indivíduo. Ao contrário, ela é pertencente a um “espaço” – se assim se pode colocar em termos espaço-temporais– em que todas as almas fazem parte, em última instância, de em uma grande alma, chamada *Adam Qadmon*. Logo, é nesse sentido que, desde uma perspectiva teológica, Buber expressa a *ligação natural*, ou ainda, a *vinculação natural*, pois há essa essência da qual a alma é proveniente que tem como característica principal e marco distintivo a unidade. Desse modo,

pode-se argumentar que a noção de *vinculo natural* é o fundamento existencial da palavra-princípio Eu-Tu.

No entanto, faz-se necessário compreender de que maneira acontece a troca dessa *vinculação natural* para o *fato natural de distinguir-se de seu meio*. Em outros termos, a troca da relação primordial Eu-Tu para a experiência (*Erfahrung*) de Eu-Isso. Para ilustrar tal fenômeno, Martin Buber utiliza novamente o exemplo da criança como forma de caracterização, e faz uma distinção no processo de nascimento e o compreende como uma alternância de estados. Primeiramente, Buber expressa que há um desenvolvimento da pessoa física, em que o ser humano nasce e entra no mundo e se defronta com as coisas, sejam elas objetos ou com outros seres humanos, isto é, a inserção em um mundo material; paralelamente, Buber explica que há um processo de desligamento de uma parte íntima do ser humano, uma outra parte da constituição dupla da alma que permanece, ao menos, durante os primeiros anos de vida da criança e a acompanha em sua fase inicial de crescimento, gerando nela uma espécie de nostalgia, ou *resquício metafísico* do Tu. Conforme cita na obra *Eu e Tu*: “O desenvolvimento da alma na criança é indissolúvelmente ligado ao desenvolvimento da nostalgia do Tu [...]” (BUBER, 1979, p. 31). Essa espécie de nostalgia se exprime nos anos iniciais de vida como um ímpeto ao vínculo que desabrocha no encontro (*Begegnung*): “O Tu inato atua bem cedo, na necessidade de contato (necessidade de início, tátil, e em seguida de contato visual com outro ente) (BUBER, 1979, p. 31).

Para melhor explicitação desses aspectos, uma ilustração desse fenômeno pode ser compreendida ao observar as crianças em seus anos iniciais, agindo como se estivessem unidas a tudo o mais que as cerca. Por exemplo, ao estar em frente de seus pais na hora do almoço, a criança tem em uma reação de uma pura interação com o ambiente a sua volta. Ela pode brincar, acolher quem está a sua frente, alcançar a colher, pegá-la novamente, estender os seus braços solicitando alguma coisa, enfim, ela é *pura abertura e relação* para tudo o que está acontecendo à sua volta, sem restrições ou impedimentos que a façam relegar o contato mútuo com o mundo vivo. Buber expressa esse movimento nas seguintes palavras:

Antes de poder perceber alguma coisa *isolada*, os tímidos olhares procuram no espaço obscuro algo indefinido; e em momentos em que, aparentemente não há necessidade de alimento, é sem finalidade, ao que parece, que as suaves e pequeninas mãos gesticulam, procuram algo de indefinido no vazio (BUBER, 1979, p. 30 *grifo nosso*).

Ora, como explicado anteriormente, a alma tem essa necessidade de vínculo, de busca, em princípio da vinculação, da *relação* como forma primordial. Tem em si já a estrutura pronta da forma básica da palavra-princípio Eu-Tu. Conforme ressalta sobre as ações e a gesticulação das crianças, Buber expressa que: “Esta ‘fantasia’ não é de modo algum, uma ‘animação’; ela é o *instinto de tudo transformar em Tu, o instinto de relação* [...]” (BUBER,

1979, p. 30 *grifo nosso*). Nesse sentido, a noção místico-espiritual pode ser útil para acompanhar essas passagens em que Buber se remete a realidades que, em princípio, parecessem ser puramente abstratas. Ou seja, a alma carrega e tem impressa em si a *ligação natural*, o vínculo primordial que lhe é essencial antes da quebra em centelhas. Assim, ao separar-se de seu Todo a vida humana preserva ainda em seus anos iniciais a sua vivacidade no corpo humano que almeja o contato, almeja o vínculo, pois em seu mais íntimo desejo busca à vinculação que outrora lhe era oferecida. À essa busca inata, Buber ressalta:

Quando se vive numa relação realiza-se, neste TU encontrado, a presença de um TU inato. Fundamentando-se no a *priori* da relação, pode-se acolher na exclusividade este TU, considerado como um parceiro; em suma; pode-se endereçar-lhe a palavra-princípio (BUBER, 1979, p. 31).

Ou seja, deve-se ter em mente que a primeira forma de relação é a da vinculação, uma noção de um vínculo primordial, de uma congruência entre as partes que formam o seu Todo. Em outros termos, pode-se considerar que as relações Eu-Tu são ontologicamente anteriores do que a forma da palavra-princípio Eu-Isso, que instaura a separação. Ou como expressa Buber, “no começo é a relação” (BUBER, 1979, p. 20), pois a forma básica de vida do humano – desde que compreendido como sendo constituído por uma alma - é anterior à materialidade e, portanto, anterior a compreensão de si enquanto distinguido de seu meio.

No entanto, como se dá, então, esse processo de troca? Para além da quebra das faíscas de santidade, advinda da noção mística, como Buber compreende a troca de uma dimensão pela outra? Para compreender isso, deve-se assinalar que desse mesmo *instinto inato* da alma em busca por comunhão, de entrar em contato e, por conseguinte, de inserção e interação com o mundo material, surge um outro fenômeno: *o fato natural de distinguir-se de seu meio*. Quer dizer, aos poucos, de interação em interação, e conforme o crescimento da criança, o corpo humano em sua fisicalidade vai ganhando força e tomando a impressão humana, constatando que se trata de um “Eu”, um *corpo*, diferenciado de todo o mais, que está agindo e que está atuando na realidade. Agora, este “Eu” possui uma corporeidade espaço-temporalmente localizada, que abriga sentimentos, emoções e impressões acerca do real. Com relação a isso, Buber afirma que:

Este fato é um modo pelo qual o corpo do homem, como portador de suas sensações se distingue de seu meio ambiente. O corpo, nesta sua particularidade, aprende a se conhecer e a se distinguir, porém, esta distinção permanece ao nível de simples contiguidade (*Nebeneinander*), não podendo assim, perceber o caráter, mesmo implícito, da egoidade (*Ichhaftigkeit*) (BUBER, 1979, p. 26).

Nesse caso, e remontando ao exemplo da criança se alimentado frente aos seus pais, tem-se, agora, não mais uma pura relação com o ambiente. A partir do surgimento desse fato, dá-se uma nova atitude, um novo comportamento. Por exemplo, quando o pai ou a mãe solicita um pedaço do alimento que a criança tem em mãos, a resposta dela ressoará como

um bom e sonoro: “Não, é meu!”. Ora, a partir disso surge “o ato consciente do EU, a primeira forma da palavra-princípio EU-ISSO, a primeira experiência egocêntrica” (BUBER, 1979, p. 26). A consciência de um eu, de um sujeito constituído à parte da realidade como um todo, ganhou a forma perceptiva da criança que agora instancia-se na palavra-princípio da separação, naquilo que Martin Buber identifica como *Ichhaftigkeit*, ao referir-se a um “caráter de egoidade” da experiência do sujeito. Para Buber, o experienciar (*erfahren*), modo básico da palavra-princípio Eu-ISSO, tem como característica principal o modo-de-ser de *Ichhaftigkeit*. Ou seja, o que está implícito nas relações Eu-ISSO é, em última análise, a centralidade de um sujeito enquanto experiência do real. Todas as ações e acontecimentos passam a referir-se a um “Eu”, são “sobre mim”, e tem como referência e ponto central o “Eu” que é o portador e quem dá a dimensão e a tonalidade do real. Desse modo, surge um fenômeno perceptivo enquanto *distinção* em relação a tudo o mais, o que caracteriza o aspecto supracitado do *fato natural de distinguir-se de seu meio*.

Mas, ainda cabe questionar, por que Buber considera esses fatos *naturais*? Ora, pelo mesmo motivo que os cabalistas luriânicos anteriores consideravam o evento da “quebra dos vasos” um acontecimento natural dentro da perspectiva da ideia da Criação. Ou seja, um movimento dialético que vai se concretizando e instaurando a esfera do real contrapondo essas duas posições e interagindo até sua forma final. No caso de Martin Buber, justamente, a saída da plenitude substancial à realidade funcional, o *fato do corpo*, elemento biológico, físico e necessário da vida humana, institui a forma de vida da palavra-base Eu-ISSO. Segundo Martin Buber, para se ter total dimensão de todo esse processo, é necessário ter em mente que:

A verdadeira compreensão destes fenômenos, prejudicada por cada tentativa de restringe-la a um âmbito mais estreito, só pode ser atingida, na medida em que, quando observados e examinados, for levada em consideração sua origem cósmica e meta-cósmica, a saber, a *saída do mundo primordial indiviso*, não formado ainda, de onde o *indivíduo físico (körperliche Individuum)* já se desligou pelo nascimento, mas não ainda o *indivíduo corporal (Leibliche)*, integral, atualizado que só pode realizar esta passagem gradualmente, à medida que entra nas relações (BUBER, 1979, p. 32 *grifo nosso*).

Dessa forma, pode-se demarcar a distinção das duas formas básicas das palavras-princípio Eu-Tu e Eu-ISSO. Ontologicamente distintas, a primeira abarca uma realidade de *relação natural e de vínculo implícito*, enquanto a segunda, é marcada pela *separação e a dualidade*. Ou seja, temos a distinção ontológica em relação ao fundamento (*Grund*) da palavra princípio, sendo que Eu-Tu advém de um fato metafísico (do grego antigo [metà] μετα = além de e [*physis*] Φυσις = natureza ou física), enquanto a fundamentação da palavra Eu-ISSO de um fato físico (somente [*physis*] Φυσις = natureza ou física), que dependente do

mundo material para ser instaurada e trazendo em si o aspecto da separação, distinção em relação ao real.

Mas de que forma essas inúmeras distinções e dualizações na obra de *Eu e Tu*, de Martin Buber, se relacionam com os termos de exílio e redenção, enquanto um afastamento e aproximação em relação ao Divino? Para além das possíveis interpretações que ajudam a clarificar certos pontos de sua filosofia, de que forma pode-se explicitar a sua leitura teológica em relação ao tema proposto? Ora, Buber expressa que:

Na relação com Deus, a exclusividade absoluta e a inclusividade absoluta se identificam. Aquele que entra na relação absoluta não se preocupa com nada mais *isolado*, nem com coisas ou entes, nem com a terra ou com o céu, pois tudo está incluído na relação. *Entrar na relação pura não significa prescindir de tudo, mas sim ver tudo no Tu* (BUBER, 1979, p. 91 grifo nosso).

Martin Buber tem em mente todo esse panorama metafísico que está envolta de toda e qualquer compreensão místico-espiritual. Ao equiparar a relação *humana* e *Divina*, com a relação do *Eu* e do *Tu*, Buber reafirma aquela noção teológica que perpassa toda sua filosofia. Martin Buber demarca e tem como ponto fulcral de sua obra a relação do ser humano com Deus, pois não perde de vista a intenção primordial do *Tikkun HaOlam*, a correção do mundo através da conexão com as faíscas de santidade. Partindo de uma concepção *hassídica*, isto é, de uma vida entusiástica e de êxtase pela convivência comunitária que possibilita a reestruturação do mundo *pelo mundo*, afirma que: “Afastar o olhar do mundo não auxilia a ida para Deus; olhar fixamente nele também não faz aproximar de Deus, porém, aquele que contempla o mundo em Deus, está na presença d’Ele” (BUBER, 1979, p. 91).

Desse modo, compreende-se que, desde uma perspectiva hassídica e místico judaica, Martin Buber também pretende tratar do tema da *redenção* ao santificar este mundo. Tornar as nossas ações santas e purificadas, significa tão somente partir de uma ação inspirada e animada, no sentido em que intenciona o Divino em todas as suas ações a partir de um desenvolvimento da alma. Dessa maneira, é possível reconciliar a unidade perdida das faíscas sagradas. Segundo comenta Buber:

Talvez não só o nosso, pois, podemos pressentir o duplo movimento - de um lado o *distanciamento da fonte primordial* graças ao qual o Todo, o universo se mantém no devir, de outro lado, a *volta para a fonte primordial* graças à qual o universo se redime – como a forma primordial metacósmica inerente ao mundo como totalidade em seu vínculo com aquilo que não é mundo, dualidade cuja forma humana é a dualidade de atitudes, das palavras-princípio e dos aspectos do mundo” (BUBER, 1979, p. 116).

Ora, Buber é explícito em suas palavras, a dualidade de atitudes a qual ele alude, ou seja, as palavras-fundamento *Eu-Tu* e *Eu-Isso* expressam a dinâmica de *distanciamento da fonte primordial* e, com isso, pode-se depreender de *Adam Qadmon*, bem como a *volta para a fonte primordial*, que caracteriza a elevação das centelhas Divinas. Conforme ressalta

Buber, “é aqui, nas regiões profanas e indigentes, que a *centelha* deve se confirmar” (BUBER, 1979. p. 61) Desse modo, pode-se argumentar que essa é a influência direta que Buber sofre do Hassidismo, e que expressa em sua filosofia. Ao retratar as relações Eu-Tu, Buber tem em mente de que as centelhas Divinas estão espalhadas pela realidade material, inclusive dentro de cada alma humana e não humana. Isso é expresso na relação com a natureza, na relação com os homens e na relação com Deus. Ao dirigir-se para as relações com a *intenção* (*kavannah*; כַּוָּנָה) de reparação, o homem encontra o seu Tu. Ainda conforme explica Guilherme:

Como tal e de acordo com a leitura teológica das palavras básicas, as relações Eu-Tu não consistem meramente num encontro dentro de uma realidade inclusiva entre indivíduos como a leitura filosófica teria feito; ao contrário, as relações Eu-Tu são mais do que isso, ganhando um aspecto espiritual através da ‘descoberta e conexão das centelhas divinas’ (GUILHERME, 2014 p.169)¹²⁶.

Dentro dessa concepção teológica, tal conexão, ou tal relação Eu-Tu só pode ser contemplada pela inclinação da alma humana que se diferencia daquelas de Eu-Isso, permeadas pela racionalidade humana que se interpõe às relações diretas e imediatas do Eu com o seu Tu (Cf. Buber, 1979, p. 13). A grande questão a qual trata a obra *Eu e Tu* de Martin Buber é que há uma separação desse fato natural da alma com o seu Tu, trocando-a por uma materialidade mecânica e funcional com o Isso. Há um certo esquecimento da alma humana devido ao fato da *natural da separação*, no qual a alma perde sua vivacidade dentro do corpo humano, que se funcionaliza e compreende-se a si mesmo enquanto um mundo de objetos.

Ao ser comparada com as noções de *yetser hará* e *yetser tov*, advindos da tradição judaica, bem como com as noções de árvore do conhecimento do bem e do mal, e árvore da vida, tem-se que o “mal” se expressaria no desejo de receber só para si, ou seja, no modo de vida próprio de *Eigenwesen*, conforme expressa Buber: “O egótico [...] se contrapõe ao outro e procura, pela experiência e pela utilização, apoderar-se do máximo que lhe é possível. Tal é a sua dinâmica: o pôr-se à parte e a tomada de posse; ambas operações passam pelo Isso” (BUBER, 1979, p. 75); e por outro lado, “bem” se caracteriza pela busca e o desejo desvincular dessa natureza mais dominante e individualizada: “aquele que rompe, pela conversão, as amarras dos impulsos de utilização” (BUBER, 1979, p. 67). Para que esse processo se concretize, ou seja, de que o ser humano saia do exílio de seu próprio ego, e se aproxime à relação primordial com Deus, é necessário, segundo Buber: “os dois suportes da relação primordial, que vinda de Deus ao homem se chama missão e mandamento, indo do homem

¹²⁶ Tradução nossa; no original: “As such and according to the theological reading of the basic words, I-Thou relations do not consist merely in an encounter within an inclusive reality between individuals as the philosophical reading would have; rather, I-Thou relations are more than this, gaining a spiritual aspect through the ‘uncovering and connecting of the divine sparks’”

a Deus se chama conhecimento e amor” (BUBER, 1979, p. 99). Missão, entende-se como sendo a atualização do Tu Inato, ou seja, da faísca de santidade caída de *Adam Qadmon*, em cada Tu individualizado: "O que é autocontradição? Quando o homem não põe à prova, no mundo, o a priori da relação, efetivando e atualizando o TU inato no TU que ele encontra [...]" (BUBER, 1979, p. 82). Por outro lado, mandamento se refere às *mitzvot* entregues por Deus a Moisés no Monte Sinai. Ou seja, as leis espirituais que os humanos devem seguir para andar em conformidade com os Seus caminhos. É nesse sentido que se expressa a santificação do mundo exercida na comunidade Hassídica. Sobre isso, Buber comenta:

Sem diminuir a força obrigacional da Torá, o movimento não só fez luzir em todos os mandamentos legados um sentido imediatamente gerador de felicidade, mas chegou a eliminar efetivamente o muro que dividia o sagrado e o profano, ensinando a executar toda ação profana como santificada (BUBER, 1967, p. 21).

Dessa forma, compreende-se que Martin Buber, após distinguir as duas maneiras pelas quais o ser humano ficam suas raízes existências no mundo, uma sendo Eu-Tu e outra sendo Eu-Isso, ele necessariamente demonstra os caminhos pelos quais as duas inclinações levam o humano. Seguindo a mesma lógica da tradição hassídica e da mística judaica, compreende que a dupla inclinação da alma humana leva a duas possibilidades de vida diferente, a saber, o distanciamento em relação ao Divino e a consequente imersão no mundo do Isso; e por outro lado a aproximação com a Divindade a partir de uma sobreposição da inclinação da alma baseada nas relações Eu-Tu. Além disso, Martin Buber retoma a tradição histórico-bíblica aferindo que a maneira pela qual o ser humano demarca sua aproximação ou afastamento em relação ao Divino, se dá pelo cumprimento das leis expressas na *Torah*, e pela missão entregue ao ser humano após a queda de Adão no Jardim do Éden. Cabe ao ser humano a santificação de um mundo, aparentemente profanado, e a sua consequente elevação das faíscas e centelhas Divinas espalhadas pela realidade. Somente o ser humano possuem Eu-Tu e Eu-Isso, *yetser hará* e *yetser tov*, para compreender a sua força de relação com aquilo que lhe dá a possibilidade de realidade, ou seja, Deus. Em outros termos, as duas inclinações propostas por Martin Buber em *Eu e Tu* demonstram a dinâmica exercida durante toda a história do judaísmo e que recebeu inúmeras interpretações e formalizações ao longo dos anos, mas que em sua verdade íntima, expressam a relação de exílio e redenção da humanidade em relação a sua fonte primordial, ou seja, àquilo que lhe deu a possibilidade de existir e que constitui tudo o que é.

Ainda assim, o pensamento de Martin Buber prossegue por esferas que, além de éticas, fenomenológicas e existenciais, se estendem ao debate educacional. A dupla dinâmica inerente ao humano não se deixa escapar quando a tarefa é educar. Nesse sentido, o próximo capítulo aborda de que maneira essa dualidade de inclinações se expressa no sentido próprio

educativo do autor, bem como das implicações que tais perspectivas acarretam para as noções de exílio e redenção.

4.4 EDUCAÇÃO DO CARÁTER E CONHECIMENTO OBJETIVO DE MUNDO

Conforme visto anteriormente, a atitude fundamental do ser humano frente ao mundo é dupla e, nesse sentido, a maneira pela qual ele se porta frente às situações também pode ser dupla. Nesse caso, a dualidade inerente e interna ao ser humano se expressa em uma dupla maneira pela qual este ente entende o papel e a função educativa. Segundo Martin Buber, a educação pode ser considerada de dois modos: como conhecimento objetivo de mundo e como educação do caráter. Diante disso, apresenta-se de que maneira essas duas inclinações podem representar um distanciamento ou uma aproximação em relação à Divindade, mesmo quando levados campo da educação, demarcando, assim, processos de exílio e redenção.

A educação, enquanto conhecimento objetivo de mundo, produz conhecimentos que repercutem tanto as ideias de *orientação* e experiências *Eu-Isso*, mencionados anteriormente. Nesse sentido, promovem o conhecimento desde o ponto de vista da interação sujeito-objeto, perpassados pela capacidade cognitiva e as noções espaço-temporais, que permeiam o conhecimento humano. Sobre esse modo de se instruir, Martin Buber explana:

Se devo lecionar álgebra, posso contar com o fato de conseguir criar um conhecimento em meus alunos sobre o que são equações de segundo grau com duas incógnitas; também o mais lento para compreender irá compreendê-las de tal modo que à noite, quando não conseguir dormir, irá se distrair resolvendo equações, e igualmente o mais indolente de memória, já com idade avançada, não irá esquecer como se pode jogar com x e y (BUBER, 2015, p. 124).

Se por um lado o conhecimento objetivo de mundo produz, ou ainda, reforça as experiências de *Eu-Isso* e a inclinação de orientação no mundo, por outro, a educação do caráter é o tipo específico de educação que se baseia nas relações recíprocas de *Eu-Tu* e de *realização* no mundo. No entanto, a tarefa de se educar o caráter não fica tão bem explícita quanto a tarefa de se instruir conhecimentos objetivos, tendo em vista ser o caráter uma característica humana de difícil acesso e que envolve dificuldades em torno de sua construção. Em relação a isso, Buber explica:

Mas quando estou às voltas com formação de caráter, tudo se torna problemático. Tento explicar aos meus alunos que a inveja é prejudicial e já sinto uma resistência velada daqueles que possuem menos que seus colegas; tento *esclarecer* que não é decente bater nos mais fracos e já vejo um sorriso abafado sair pelo canto da boca dos mais fortes; tento esclarecer que a mentira destrói a vida, e acontece algo terrível: o mais contumaz mentiroso de minha classe escreve uma dissertação brilhante sobre o poder destruidor da mentira. Cometi o erro fatal de lecionar sobre *Ethos*, e aquilo

que eu digo é tomado como moeda de troca cognitiva e nada disso se transforma na *substância* que edifique o *caráter* (BUBER, 2015, p. 124 *grifos nosso*)¹²⁷

Nesse sentido, se conhecimento objetivo de mundo e educação do caráter demarcam inclinações diferentes a serem exercidas no ato da educação e, com isso, implicam no sentido próprio do que seja a tarefa educacional, a partir de tal exposição, algumas diferenças podem ser demarcadas no entendimento sobre o processo educativo, tal como, o que seja o caráter, e qual seu marco distintivo em relação ao conhecimento objetivo de mundo.

No trecho acima, Martin Buber faz questão de utilizar alguns termos ao se referir ao seu equívoco no ensino de ética, ou seja, de dar *instruções* sobre *ética* (*ethos; ἔθος*). Nesse sentido, primeiramente, necessita-se entender e colocar nos termos claros o que Buber busca enfatizar ao contrapor o ensino objetivo à tarefa ética, propriamente expressa. O termo *ethos*, por ele utilizado, representa aquilo que se refere aos costumes de um povo, do que lhe é habitual, e de onde se expressa o *mores* romano, posteriormente. Nesse sentido, a marca da diferença que Buber expressa é, em último sentido, entre as disciplinas *ethikàs* e *dianoetikàs*, isto é, daquilo que concerne às faculdades morais, e daquilo que concerne às faculdades intelectuais. Esse entendimento remete, em certo sentido, à ética aristotélica, tendo em vista a divisão das virtudes em intelectuais e morais pelo filósofo grego. Com isso, Aristóteles guarda o sentido de duas formas de exercício das virtudes, uma que visa às capacidades contemplativas, e outra que visa à ação, ao comportamento humano. Prosseguindo a exposição aristotélica, sabe-se que as virtudes intelectuais são passíveis de transmissão via conhecimento oral, via instrução, tal como expressa Martin Buber sobre o conhecimento objetivo de mundo, transmitido objetivamente à construção intelectual do aluno. Por outro lado, assim como as virtudes morais, a transmissão ética falha quando invade o escopo das virtudes intelectuais, e falha ao tentar ser transmitida via oralmente. O *logos* participativo da parte calculativa da alma aristotélica, junto à parte sensitiva, não se expressa aqui como *discurso*, mas participa de maneira *deliberativa*. Nesse sentido, o que leva à construção de um caráter virtuoso, no caso aristotélico, bem como na educação do caráter buberiano, é a ação e o exemplo.

Consonante a isso, Martin Buber utiliza termos, no alemão, como *erklären*, que significa explicar. *Erklären* pode ser reduzido ao radical *klären*, que significa esclarecer. Além

¹²⁷ No original em alemão: "Ich versuche es, meinen Schülern zu erklären, daß Neid schändlich ist, und schon spüre ich den heimlichen Widerstand derer, die weniger besitzen als ihre Kameraden; ich versuche zu erklären, daß es unanständig ist, den Schwächeren zu schlagen, und schon sehe ich ein unterdrücktes Lächeln in den Mundwinkeln der Stärkeren; ich versuche zu erklären, daß Lüge das Leben zerstört, und etwas Furchtbares geschieht: der schlimmste Gewohnheitslügner in meiner Klasse schreibt einen glänzenden Aufsatz über die zerstörende Macht der Lüge. Ich habe den fatalen Fehler begangen, Ethos zu unterrichten, und was ich sagte, wird als gangbare Kenntnismünze aufgenommen, nichts davon verwandelt sich in Substanz, die den Charakter aufbaut" (BUBER, 2005, p. 328)

disso, Buber utiliza o termo *unterrichten*, para se remeter ao equívoco no ensino ético, e que no inglês, é traduzido por *given instruction*¹²⁸, ou seja, *comunicar, instruir* em sentido oratório. Assim, o que Martin Buber quer enfatizar com esses termos é que a *ética* não é matéria do *esclarecimento*, do ensino via ideias claras e distintas. Isso fica evidente quando Buber destaca que o seu aluno mais mentiroso, perspicazmente, redige um texto sobre o malefício da mentira. Isso é assim, porque a *ética*, seguindo um modelo de exposição pautado somente pela análise conceitual, independente do cotejo com a experiência, pode provar qualquer afirmação posta a ela. Ou seja, no caso do aluno, ele pode provar tanto uma tese quanto, igualmente, pode provar a negação dessa tese, a antítese. Contudo, se é possível provar tanto uma afirmação quanto a sua negação, não há como saber qual das enunciações é, efetivamente, verdadeira. Desse modo, a distinção e detecção do campo de ensino da *ética* efetivado por Buber, pode-se, argumentar, resgata em algum sentido a concepção *ética* de Aristóteles e parece aproximar-se dela. Nesse caso, não é competência do ensino enquanto matéria teórica - competência das virtudes intelectuais - o desenvolvimento moral do caráter do aluno. Ao contrário, Buber destaca sua ineficácia e a contravenção gerada por tentar expressar claramente (*announce*) a intenção de educar o caráter dos alunos.

Entretanto, se o ensino intelectual, a instrução via oratória, ou a instrução argumentativa, não é meio eficaz para o caráter, como construí-lo (*Build*)? A saída para Buber é aquela distinção que guarda um significado renovador e transformação no ato de educar, que em língua alemã é entendida como a distinção entre *Erziehung* e *Bildung*.

Porém, antes de adentrar propriamente a exposição, se faz necessário fazer algumas advertências a respeito dos termos e o seu uso na língua alemã, sendo em contextos coloquiais, formais ou ainda, nos sentidos filosóficos dos termos. Ludwig e Kohl-Dietrich (2002) alertam que o uso do termo *Bildung* para a educação e sua diferenciação com relação a *Erziehung*, sendo esses dois modos distintos de ensino, um como sendo educação do caráter (*Bildung*) e outro sendo educação instrumental (*Erziehung*), não é muito claro no próprio idioma alemão. Ao contrário, a noção de *Bildung* é no seu uso corriqueiro e coloquial, utilizado para se referir ao ensino de adultos, por exemplo, tendo o seu oposto (*Erziehung*), a significação mais exata quando relacionada a educação formativa do caráter e a formação desde a infância nas escolas. Além disso, em meio a tantas interpretações possíveis sobre os conceitos, salienta-se que existem, ao menos, três distinções possíveis entre esses termos, quando adotada a perspectiva do uso coloquial da língua alemã.

¹²⁸ Conforme obra traduzida para o inglês em: *The Education of Character In Between Man and Man*, que encontra-se também nas referências bibliográficas.

O primeiro seria seguindo a esteira do uso cotidiano, em que *Erziehung* pode assumir o significado de uma atividade que produz comportamentos, atitudes e crenças, sendo *Bildung* o seu oposto, incitando especialidades de conhecimentos específicos em disciplinas escolares tradicionais, por exemplo: “Há ‘matemática Bildung’, mas não ‘matemática Erziehung’ (LUDWIG; KOHL-DIETRICH, 2022, p. 5 *tradução nossa*)¹²⁹.”

No entanto, esse é justamente o significado contrário assumido pela literatura educacional que compreende *Bildung* como sendo o processo de formação mais voltado ao aspecto comportamental e ético do aluno, do que propriamente de um ensino de habilidades específicas de uma educação formal. Ludwig e Kohl-Dietrich (2022) salientam ainda que, na tradição inglesa da Filosofia da Educação, é bem verdade, que o termo *Bildung* assumiu a característica e o significado mais próprio de educação do caráter, enquanto *Erziehung* assume o modo de educação propriamente instrumental, justamente suas concepções opostas.

Esse fato, pode estar ancorado, justamente, na segunda distinção possível dos termos, levando em consideração o mesmo aspecto da coloquialidade dos termos, em que *Bildung* e *Erziehung* abarcam outro entendimento. Conforme destacam Ludwig e Kohl-Dietrich:

[...] há uma distinção conotativa no grau de atividade que os participantes demonstram: “Erziehung” é principalmente considerada uma atividade do educador, enquanto o educando permanece passivo. Ele ou ela só precisa aceitar o tratamento. “Bildung”, por outro lado, geralmente está conectado com a ideia de que o trabalho principal é feito ou tem que ser feito pelo educando. A contribuição do educador é apenas fornecer um estímulo. Algumas pessoas até definem “Bildung” principalmente ou exclusivamente como “Selbstbildung” (“auto-Bildung”), que só pode ser feito pelos próprios alunos (LUDWIG; KOHL-DIETRICH, 2022, p. 6 *tradução nossa*)¹³⁰

Nesse sentido, *Bildung* ensejaria uma participação mais ativa do aluno no processo de aprendizagem, o que contrasta com uma atitude passiva, por assim dizer, do ensino de *Erziehung*. E de fato, quando adotada a perspectiva da literatura de Filosofia da Educação, pode-se compreender que, ao tomar o ensino ético, a participação ativa do sujeito é mais requerida e necessária, do que ao se tratar da transmissão de conhecimentos objetivos que coloca o aluno, por muitas vezes, em uma situação passível de aquisição. Sendo assim, na literatura educacional, *Bildung* se refere não somente a um processo educacional, mas “significa algo mais específico, a [...] Bildung (humana) ou ‘Bildung da personalidade’. Dessa forma, ‘Bildung’ adota o significado especial de ‘construir’ não apenas qualquer coisa, mas

¹²⁹ No original: “There is “mathematics Bildung” but not “maths Erziehung”.

¹³⁰ No original: “Bildung” on the other hand is usually connected with the idea that the main work is done or has to be done by the educatee. The educator’s contribution is just providing a stimulus. Some people even define “Bildung” mostly or exclusively as “Selbstbildung” (“self-Bildung”), which can only be done by the learners themselves”.

construir a personalidade de um indivíduo”. (LUDWIG; KOHL-DIETRICH, 2022, p. 4-5 *tradução nossa*)¹³¹.

Não obstante, a interpretação de *Erziehung* como uma forma educativa que visa muito mais um comportamento passível do aluno, pode estar ancorada na interpretação etimológica do termo, que tem sua composição como sendo feita por dois outros termos: “*er*” e “*ziehen*”, que significam retirar algo de alguém (Cf. LUDWIG; KOHL-DIETRICH, 2022, p. 7). Nesse sentido, a palavra *Erziehung*, por seu significado etimológico, estaria muito mais próxima do termo latino *E-ducare*, que significa liderar para fora (Cf. LUDWIG; KOHL-DIETRICH, 2022, p. 7), significando, com isso, que há um processo de extração ou das capacidades do indivíduo, ou ainda, podendo ser interpretada como retirando algum “mal” que há no aluno, via educação. Por outro lado, *Bildung* representa uma certa adequação às concepções modernas de educação, condizendo mais com uma atitude que guia o estudante, fazendo um processo participativo, mas não “autoritário”, sem que haja processos hierárquicos muito definidos, tornando o aluno o agente da própria ação educativa e formadora:

No entanto, é uma questão diferente com o termo “*Bildung*”. Suas conotações apontam na direção oposta. Enquanto “*Erziehung*” é conotado com a imagem de designar ou determinar estritamente para os outros o caminho que eles devem seguir, “*Bildung*” é associado a graus muito maiores de liberdade sendo concedidos aos educandos. Em processos de “*Bildung*”, um professor ou educador apenas dá dicas, enquanto a maior parte do “trabalho” é de responsabilidade dos educandos (Cf. LUDWIG; KOHL-DIETRICH, 2022, p. 7 *tradução nossa*)¹³².

Compreende-se, assim, que as interpretações de *Erziehung* e *Bildung*, apesar de suas dificuldades na tradução literal para outros idiomas, quando o tema é o caso da educação, guarda em si distinções que podem ser utilizadas de uma forma ou de outra, assumindo perspectivas formais, coloquiais ou, ainda, filosóficas.

Entretanto, argumenta-se que o uso dos termos, tais como os adotados na literatura educacional, como sendo *Erziehung* um modo específico de educação mais voltada para o ensino enquanto desenvolvimento de habilidade e capacidades práticas que visam um conhecimento objetivo de mundo, e *Bildung* como sendo propriamente a formação do caráter, se aproximam muito mais das concepções atribuídas por Martin Buber na dualidade do processo educacional. Para defender tal posição, faz-se a partir de agora uma apresentação etimológica do termo *Bildung*, bem como, dos aspectos educativos apresentados por Buber,

¹³¹ No original: “[...] the “(human) *Bildung*” or “personality *Bildung*”. In this way, “*Bildung*” adopts the special meaning of “building” not just anything but building the personality of an individual.”

¹³² No original: “However, it is a different matter with the term “*Bildung*”. Its connotations point in the opposite direction. Whereas “*Erziehung*” is connoted with the image of strictly appointing or determining for others the way they have to go, “*Bildung*” is associated with far greater degrees of freedom being granted to the educatees. In processes of “*Bildung*”, a teacher or educator just gives hints, while most of the “work” is in the responsibility of the educatees”.

demonstrando o porquê desse termo ser mais bem utilizado, quando em relação à educação do caráter, juntamente, com o contexto da literatura de Filosofia da Educação.

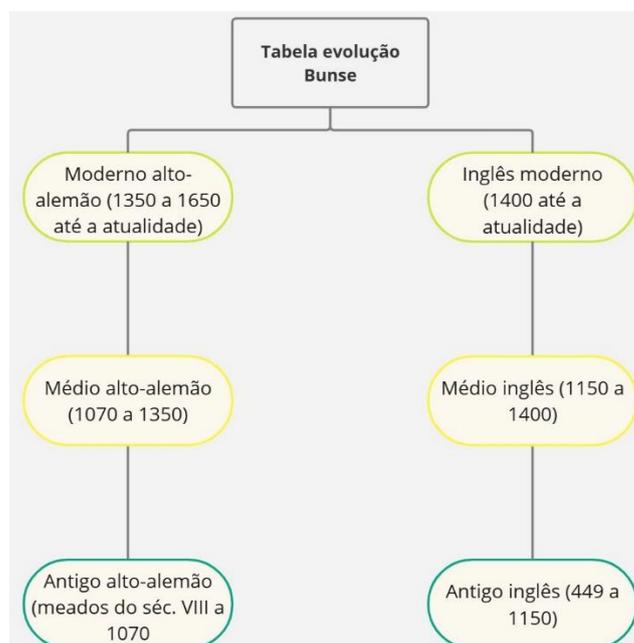
Para iniciar a exposição etimológica do termo *Bildung*, Ludwig e Kohl-Dietrich destacam que:

O substantivo alemão “Bildung” ou o seu verbo “bilden” é também utilizado de uma forma geral, para além do contexto educativo. Neste sentido, “bilden” significa “fazer”, “criar”, “formar” ou “construir” algo, da mesma forma que a palavra inglesa “to build” ou “building” é usada como verbo (por exemplo, na expressão idiomática “nation-building”). Assim, o parentesco fonético de “Bildung” [pronuncia-se 'bɪldʊŋ] com o inglês “building” não é mera coincidência. Existem, de facto, raízes etimológicas comuns a ambas as palavras (LUDWIG, PETER H.; KOHL-DIETRICH, DOROTHEE, 2022, p. 4 *tradução nossa*)¹³³.

Desse modo, o desafio proposto convida a ir ao cerne da questão, analisando etimologicamente a origem do termo *Bildung*, comparando-o com o seu possível correspondente *Build*, do inglês, indo até a não vaga e precisa conjuntura no indo-europeu, para argumentar em favor o termo *Bildung* e o porquê de sua relação tão estrita com a educação do caráter. Tal abordagem comparando o termo em ambos os idiomas se justifica tendo em vista que “ambas as línguas, alemão e inglês, pertencem ao grupo ocidental das línguas germânicas (COUTINHO, 2003, p. 41). Além disso, Bunse (1983) apresenta três fases de evolução das línguas alemã e inglesa, paralelamente, como sendo constituídos em: Antigo alto-alemão (meados do séc. VIII a 1070); Antigo inglês (449 a 1150); Médio alto-alemão (1070 a 1350); Médio inglês (1150 a 1400); Moderno alto-alemão (1350 a 1650 até a atualidade); Inglês moderno (1400 até a atualidade).

¹³³ No original: “The German noun “Bildung” or its verb “bilden” is also used in a general way beyond the educational context. In this sense, “bilden” means “to make”, “to create”, “to form” or “to construct” something, in the same way as the English word “to build” or “building” is used as a verb (e.g. in the idiom “nation-building”). So, the phonetical kinship of “Bildung” [pronounced 'bɪldʊŋ] to the English “building” is not purely coincidental. There are indeed common etymological roots for both words”.

IMAGEM 6 – Fases evolutivas do inglês e alemão



Fonte: criado para este trabalho

Isso fica especialmente expresso quando faz-se uma regressão etimológica e comparativa das palavras *Bilgund* e *Build*, respectivamente, em seus idiomas, encontrando a mesma raiz etimológica, no indo-europeu, como será demonstrado.

Como já explicado, *Bildung*, no alemão, significa formação, com o seu verbo *bilden*, dando essa mesma conotação de algo a ser formado, criado, feito, ou seja, de dar forma a alguma coisa a ser construída e constituída em um processo de desenvolvimento. Da mesma maneira, *Build*¹³⁴, no inglês, significa construir, edificar e assume o mesmo significado de construir algo. Ou seja, trata-se aqui, não de algo pronto que possa ser incorporado, mas de um processo, um desenvolvimento a ser vivido até chegar em sua causa final. Seguindo a etimologia das palavras alemãs, tanto *Bildung*, enquanto substantivo, quanto *bilden*, enquanto verbo, tem sua derivação da palavra *Bild* (imagem). Com isso, tem-se, simbolicamente expresso, a formação ou construção de uma imagem, em sentido de uma figura, podendo ser puramente imagética ou assumindo uma personificação. *Bild*, quando retomado às suas raízes etimológicas no Antigo alto-alemão, é identificada como *Bilt*, que assume o mesmo significado de uma figura, ou de uma representação. Ainda retomando a línguas mais primevas, o protogermânico, falado entre o período de 1200 a 900 AEC (Cf. BUNSE, 1983, p. 23), traz à luz etimológica de *Bilt* a palavra *Bilda*, que reluz ao mesmo significado de uma imagem ou figura. Por fim, se retomado ao difícil e complicado contexto da língua indo-

¹³⁴ Para configurar a ação, seria mais correto expressar “to Build”. Entretanto, opto por me deter somente ao termo.

européia, mas que fragmentada dá início e geração a unidade germânica enquanto língua falada (Cf. COUTINHO, 2003, p. 18), *bildā* tem sua raiz etimológica interligada com o termo *bhel*, que tem seu significado atribuído a “brilho”, ou “brilhar”.

Nesse sentido, se contextualizados e interligados todos os significados atribuídos etimologicamente a cada uma dessas palavras, juntamente com a noção de educação do caráter ao qual se refere Martin Buber, pode-se construir um entendimento de um processo de formação com base em uma figura imagética. Ora, retomando a noção central da educação do caráter em Buber, vemos que a construção de tal caráter não se dá de forma automática, mas antes, deve ser intermediada pelo educador, o qual é aquele que seleciona um recorte do mundo e que, pela sua vida, pela sua *imagem*, repassa e introduz a vida ao aluno. Pois bem, nesse caso, a *Bild*, a imagem de *Bildung*, deve ser o professor enquanto referência a ser seguida, como *modelo* a ser executado, ou seja, um modelo de ética, como um exemplo. Nesse sentido, Martin Buber expressa que:

O mestre a quem por vez primeira é abordado por um menino, com expressão desafiadora, mas com mãos trêmulas e visão aberta, inflamado por uma esperança audaz, e lhe pergunta o que seria o correto fazer em determinada situação, por exemplo, quando se descobre que um amigo ao qual se confiou um segredo nos trai, se deve pedir-lhe satisfação ou contentar-se em, de ora em diante, não mais confiar nele – o mestre a quem isso acontece percebe que agora terá dado o primeiro passo consciente no caminho da educação do caráter: ele deve responder, responder com responsabilidade, dar uma resposta provavelmente para além da alternativa da questão, abrindo-lhe uma terceira possibilidade, que é a correta. Ditar-lhe o que em geral seria bom ou mau para ele, isso ele não pode fazer, mas responder, responder a uma questão concreta, responder o que é correto e o que é falso numa determinada situação, isso é de seu ofício (BUBER, 2015, p. 126).

Avançando a explicação quanto à palavra indo-europeia *bhel*, que tem seu significado de “brilhar”, atenta-se ao que Martin Buber expressa quando se refere à educação do caráter. Para Buber, a verdadeira vocação para a educação do caráter resulta de três processos que devem estar internalizados na consciência do educador: Humildade, Responsabilidade, e Confiança (CF. BUBER, 2015, pag. 125). Outrossim, Buber expressa em *Rede über das Erzieherische* que: “O acendimento da resposta daquela *faísca* da alma, o respectivo acendimento da resposta ao discurso inesperado, é o que chamamos de *responsabilidade*” (BUBER, 2005, p.144-145, *tradução nossa; grifo nosso*)¹³⁵. O termo *faísca* refere-se ao termo no alemão *Fünklein*, ou no inglês *spark*, e se refere, pode-se argumentar, àquela mesma a centelha Divina à qual Buber resgata da tradição hassídica para manifestar aquilo que de mais “ardente” há na alma humana e que deve ser despertada. Ora, o que essa *faísca* tem é, justamente, aquele brilho – *bhel* - que deve ser cultivado, construído, edificado a partir do

¹³⁵ No original: “Die Entzündung der Antwort aus jenem »Fünklein« der Seele, das jeweilige Entbrennen der Antwort auf die unversehens andringende Rede nennen wir die Verantwortung” (BUBER, 2005, p. 144-145)

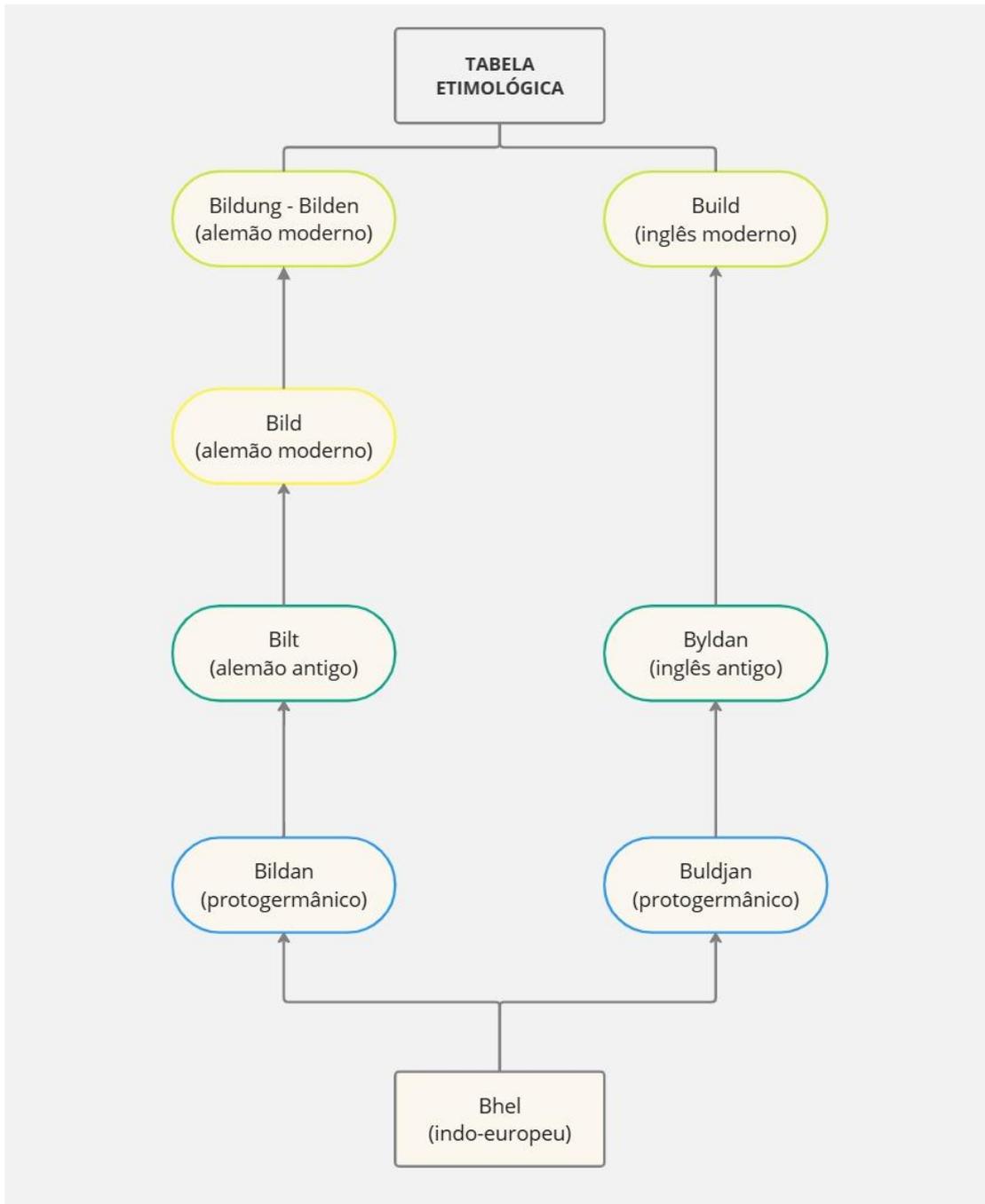
educador, que é a figura de representação dessa forma de mundo que formam o caráter. Além disso, o que ativa essa faísca no aluno é, justamente, o componente da responsabilidade que o educador assume em relação ao educando, gerando, a partir da confiança entre ambos, o desenvolvimento de um caráter divinamente orientado. Assim, não é pelo discurso, mas pelo exemplo que tal relação (*Beziehung*) se constrói:

Vem ao meu encontro uma alma que sofre com as contradições do mundo, da sociedade humana, de sua própria existência física, com uma pergunta; na medida em que tento responder-lhe com meu saber e minha consciência ética ajudo-a a transformar-se em caráter, que pela ação supera as contradições (BUBER, 2015, p. 126 grifo nosso).

Para reforçar que esse *Bildung*, esse modo de educação, não é algo pronto e que possa ser adquirido imediatamente, mas sim constituído em potência e a ser construído em um processo educativo transformando-se em ato, necessita-se ir ao seu correlato na língua inglesa, *Build*, e avaliar, etimologicamente, se essa noção de “construção”, em um sentido personificado, pode se remeter ao mesmo significado característico de *Bildung*.

Quando retomado do inglês antigo, datado de 449 DC a 1150 DEC, *Build* tem sua raiz etimológica ligada a palavra *Byldan*, palavra que significa construir ou edificar algo. *Byldan*, do inglês antigo, é muito semelhante e próxima à construção da palavra *Bildan*, forma etimológica de *Bildung* na língua protogermânica, com ambas guardando o seu significado como: criar, formar, construir, edificar. Além disso, algumas raízes etimológicas referem-se a *Byldan* (inglês antigo), como tendo ligações com *Buldjan*, uma derivação linguística no próprio protogermânico que, por sua vez, também leva ao termo *bhel*, do indo-europeu. Com isso, tem-se a mesma raiz etimológica derivando-se em duas palavras que constituem significados muito próximos como anteriormente mencionado. Na seguinte imagem, pode-se demonstrar qual o caminho derivativo que se constitui desde o termo *bhel*, do indo-europeu, distinguindo-se em duas línguas faladas, o alemão e o inglês, e em algumas de suas versões e tradições historicamente mapeadas:

IMAGEM 7 – TABELA ETIMOLÓGICA



Fonte: criado para esse trabalho

Dessa forma, a educação segundo o entendimento de que deva ser uma educação do caráter, e em termos buberianos, aproxima-se das noções hassídicas e cabalísticas de elevação das centelhas Divinas, ou faíscas de santidade. Se o professor é o responsável por

acender aquela faísca dentro do aluno, e a elevação das faíscas, segundo as tradições místico-espirituais, representam a redenção, então, depreende-se que Buber expressa que a educação do caráter, ou ainda, *Bildung*, é um processo de aproximação com o Divino. Isto e, está mais intimamente relacionado com aquela inclinação inerente ao humano que leva ao caminho de aproximação com a santidade. Desta forma, “*Bildung*” adota um significado especial de “construir” não apenas qualquer coisa, mas construir a personalidade de um indivíduo com uma certa inclinação para o acendimento da centelha Divina. Além disso, a imagem (*Bild*) do professor, enquanto exemplo ético, gera o desenvolvimento do caráter do aluno (*Bildung*), o que, por sua vez, será tarefa do educador transmitir uma imagem ética que une a dimensão do sagrado com o material, ensejando o desenvolvimento dessa faísca de inclinação que se encontra em potência no aluno.

Para Martin Buber, esse processo, especificamente, assume o significado de construção do caráter. Sendo assim, examina-se o que é o caráter, propriamente expresso, e o que ele pode significar dentro dessa dimensão educativa e espiritual.

Desde a sua origem grega, Buber resgata o significado mais primordial da palavra caráter, que é atribuída ao termo *cunhagem* (*impression*, no inglês; *Einprägung*, no alemão): “A palavra grega caráter significa cunhagem. A especial ligação entre *ser* e *aparecer* do homem, o nexos especial entre sua *unidade essencial* e as *consequências de suas ações e atitudes* é cunhada em sua *substância* ainda maleável” (BUBER, 2015, p. 125 *grifos nosso*). Há diferentes maneiras para compreender essa noção buberiana de cunhagem e, sendo assim, primeiramente, expressa-se a sua interpretação ligada à tradição filosófica grega e, posteriormente, relaciona-se a filosofia e o pensamento buberiano com a tradição judaica.

Há de se resgatar uma passagem que Buber expressa em *Daniel: Gespräche von der Verwirklichung* quando é dito que: “A polaridade que o homem experimenta dentro de si *quer a unidade*. E a unidade é agora e nunca algo que “está lá”; A unidade é o que se torna eterno. Não do mundo: *a unidade vem das nossas ações*” (BUBER, 2001, p. 233 *tradução nossa; grifo nosso*)¹³⁶. Essa noção, expressa em 1913 por Martin Buber, permanece no esteio de seu pensamento por cerca de 26 anos, perpassando sua obra *Ich und Du* (1923) até chegar na sua fase educacional em 1939, com *Über Charaktererziehung*. A unidade apresentada por Martin Buber, trata-se de uma unidade ética, que se expressa na ação, conforme ressalta:

Chamo de grande caráter àquele que, através de suas *ações* e *atitudes*, corresponde ao apelo da situação a partir de uma profunda prontidão para a responsabilidade de sua vida como um todo, e assim, se anuncia na totalidade de suas *ações* e *atitudes* também a *unidade de sua essência*, de

¹³⁶ No original: “Die Polarität, die der Mensch in sich selber erlebt, will Einheit. Und Einheit ist nun und nimmer etwas, was »da ist«; Einheit ist das, was ewig wird. Nicht aus der Welt: aus unsrer Tat kommt die Einheit”.

sua essência de livre responsabilidade. E visto que sua essência é uma unidade, a unidade de uma vontade responsável, também sua vida ativa vem conectar-se com sua unidade (BUBER, 2015, p. 132 *grifo nosso*).

Quer dizer, o que Buber expressa é que nas ações anuncia-se a essência. Busca-se a unidade, ou ainda, uma similaridade de forma entre ser e estar¹³⁷. Quando ser e estar estão em conformidade, tem-se pensamento e ação atuando juntos, mutuamente. Nesse sentido, sendo as relações *Eu-Tu*, a *realização* e a *educação do caráter* uma ação, propõe-se aqui, uma interpretação ética, uma interpretação prática que requer e solicita uma atitude. Ou seja, trazer o pensamento para a ação, ou conforme expressa Buber: “A criação revela sua essência como forma no encontro. Ela não se derrama aos sentidos que a aguardam, mas ela se eleva ao encontro daqueles que a sabem buscar” (BUBER, 1979, p. 29).

Nesse sentido, quando resgatada a tradição aristotélica da ética das virtudes, por exemplo, compreende-se por que conhecer as virtudes significa necessariamente praticá-las. Ou seja, não há dualidade entre pensar e agir, mas há unidade entre pensamento e ação. Se conhece a virtude, age conforme ela; do contrário, não a conhece verdadeiramente. É por isso que Aristóteles expressa que o Justo pratica atos justos por amar a justiça (Cf. Aristóteles 1099a1-15)¹³⁸. Ou seja, numa ética das virtudes, bem como, numa educação do caráter, busca-se ter um comportamento e união entre pensamento e ação, em que haja conformidade entre o ser e o aparecer do humano. Busca-se, assim, superar aquela dualidade de atitudes alertada por Buber, que aflige a todos até o momento em que o humano se dá por conta de que as ações não são congruentes com os pensamentos. Há nisso uma unidade de ação e, dessa forma, o ser e o pensar podem ser o mesmo. Quando pensamento e ação estão atuando em conformidade, tem-se como uma linha só, reta e direta. Por isso Buber explica que as relações *Eu-Tu*, base da educação do caráter, são diretas, sem meios, sem artifícios (Cf. BUEBR, 1979, p. 13). Ou seja, a dualidade se desfaz ativamente, pois há uma unidade entre pensamento e ação. O grande caráter, segundo Martin Buber, conecta essência e ação, profano e divino, sem que haja uma separação das partes, mas união em si em um vínculo total com a ética.

Por outro lado, se adentrarmos a tradição judaica, pode-se expressar o sentido de cunhagem a partir da figura do personagem bíblico *Betsal’el* (בֶּזְאֵל). Ora, a “profissão” de *Betsal’el* era de ser artesão, aquele que justamente constrói, edifica – carregando, assim o

¹³⁷ Aqui, permitam-me uma distinção entre ser/estar da seguinte maneira: ser é a atitude subjetiva, mental do ser humano perante a realidade. Se trata do aspecto interno do ser humano, como ele pensa, de que maneira enxerga a realidade, quais parâmetros internos regulam sua vida. Estar se refere a ação, ou seja, a maneira como aquele ser humano se comporta, age perante os outros e diante da vida, conectando suas crenças e ações como um todo, ou agindo contra suas próprias crenças e parâmetros estabelecidos..

¹³⁸ ARISTÓTELES, 2020, p. 63.

sentido de *Build* e *Bildung*, bem como daquele que cunha – ou seja, em que expressa uma imagem (*Bild*). Porém, *Betsal'el* não é um simples artesão, e sim o responsável por construir o tabernáculo:

Ele era o artesão encarregado de construir o *mishkan* (Tabernáculo), seus vasos e as vestes sacerdotais [...] A Torá descreve como Deus encheu Betzalel com "o espírito de Deus, em sabedoria, e em entendimento, e em conhecimento, e em todo tipo de trabalho manual (SEFARIA, *tradução nossa*)¹³⁹.

Tradicionalmente, traduz-se o nome *Betsal'el* como sendo “debaixo da sombra de Deus”, tendo em vista os significados de “*tse*” (לָצַל), traduzido como sombra e, portanto, *Be-tsal* (בְּצַל) podendo traduzir-se por “à sombra de”, e “*El*” um dos nomes de Deus, configurando assim, “à sombra de Deus”. No entanto, outro significado pode ser retirado quando entendido da seguinte maneira: *Bet* significa casa, em hebraico, e *El* mantém o seu significado, isto é, um dos nomes de Deus. Com esse sentido, fica mais próximo do significado particular daquilo que remete ao tabernáculo, ou seja, *Betsal'el* é aquele que constrói a morada de Deus (*Bet + El*) nesse mundo.

Outrossim, o rabino Chaim ibn Attar¹⁴⁰ expressa em seu comentário do século XVIII sobre a *Torah*, *Or HaChaim*, o caráter educador de *Betsal'el*, como sendo além de um excelente artesão, também um professor:

Ele equipou seu coração com a habilidade de ensinar, etc. Existem muitos grandes estudiosos cuja sabedoria está trancada em seus corações devido à sua incapacidade de transmiti-la com sucesso a estranhos. A habilidade de ensinar é um grande presente, e é por isso que a Torá testifica que D'us concedeu esse presente a Betzalel (SEFARIA, *tradução nossa*)¹⁴¹.

Ainda, pode-se interpretar que o trabalho de *Betsal'el* baseia-se no trabalho manual, quer dizer, a sua sabedoria se exprime em suas ações, na sua prática. Assim, remete-se ao educador enquanto referência ética que através de suas ações ensina aquilo que Deus lhe ordenou, ou seja, seleciona uma parte do Ser para transmitir via comportamento ético, tornando-se um exemplo para o aluno. Desse modo, e trazendo tudo isso à tona com o propósito de Martin Buber, pode-se compreender que o papel do educador, enquanto aquele que cunha um caráter, enquanto educação *Bildung*, é justamente acender aquela faísca Divina dentro do aluno, para que o aluno, por ele mesmo, possa se tornar uma “morada de Deus”. É esse significado que Buber se remete em *Histórias do Rabi*, ao expressar que:

¹³⁹ Disponível em: <https://www.sefaria.org/topics/betzalel?tab=sources>

¹⁴⁰ Chaim Ibn Attar, mais conhecido como Ohr HaChaim após sua obra mais famosa, foi um rabino norte-africano, comentarista da Torá, decisor haláchico e cabalist (SEFARIA; disponível em: <https://www.sefaria.org/topics/chaim-ibn-attar?tab=author-works-on-sefaria> ; Acesso em 01/11/2024)

¹⁴¹ Disponível em: https://www.sefaria.org/Or_HaChaim_on_Exodus?tab=contents Acesso em: 01/11/2024.

[...] a reciprocidade da relação entre o humano e o divino, a realidade do EU e do TU que não cessa mesmo à beira da eternidade - o hassidismo tornou manifestas, em todos os seres e todas as coisas, as irradiações divinas, as ardentes centelhas divinas, e ensinou como se aproximar delas, como lidar com elas e, mais, como elevá-las, redimi-las e reatá-las à sua raiz primeira” (BUBER, 1967, p. 21).

Não obstante, Buber expressa em *Rede über das Erzieherische*, que: “As forças construtivas são eternamente as mesmas: são o mundo unido em comunidade, voltado para Deus. *O educador se educa para ser seu veículo*” (BUBER, 2005, p. 153, *tradução nossa; grifo nosso*)¹⁴². Ainda assim, de acordo com Buber, tudo aquilo que está ao seu entorno, seja do aluno, estudante, ou da criança, constrói uma imagem de realidade pela qual se tornará espelho para a construção de seu caráter (Cf. BUBER, 2015, p. 125). A única diferença entre todos esses aspectos e o educador, é que este último é o único que pode conscientemente desejar agir sobre o caráter de seu aluno. E além disso, isto acaba por se definir como a maior e principal tarefa daquilo que Buber compreende por “educar”. O educador, neste sentido, tem ativamente uma vontade de participar da formação do aluno, tem consciência de uma escolha correta, daquilo que deve ser. Quando tal consciência se expressa, é que se demonstra a verdadeira vocação para ser educador. E como não poderia ser diferente, Buber finaliza seu texto sobre educação, remetendo àquilo que de mais íntimo busca comunicar, ou seja, sua teologia, sua relação com o Divino, expressando que: “O educador, que ajuda o homem a recuperar sua própria unidade, ajuda assim a recolocá-lo frente à face de Deus” (BUBER, 2015, p. 135).

Desse modo, o educador tem como desafio, primeiramente, a humildade de compreender que ele é somente mais um aspecto na miríade de formas que influem sobre o caráter do educando. Segundo, a responsabilidade de ser o único volente que faz a seleção do ser (*Auswahl des Seins*) que ele quer passar ao aluno. E por fim, a consciência de que o único caminho de acesso ao caráter do educando é a confiança. E aqui, na esfera da confiança, não há espaço para Eu-Iso, mas pode-se chamar o outro de Tu. Assim, aluno e professor reconhecem-se, mutuamente, no fundamento da palavra-princípio da relação. É também neste sentido, que Buber enfatiza a diferenciação entre o ensinar, enquanto tarefa teórica, enquanto algo a ser adquirido pelo educando enquanto forma de conhecimento e, portanto, enquanto *Erziehung*; e aquilo que deve ser desenvolvido a partir da relação recíproca entre professor e aluno, enquanto caráter e *Bildung*. Se antes o “esclarecimento” poderia comprovar tanto sua tese como sua antítese, agora, pela ação do professor e do aluno, essa contradição é superada “na medida em que tento responder-lhe com meu saber e minha consciência ética ajudo-a a transformar-se em caráter, que pela ação supera as

¹⁴² No original: “Die aufbauenden Kräfte – es sind ewig die gleichen, es ist die Welt in der Verbundenheit, die Gott zugewandt. Der Erzieher erzieht sich zu ihrem Organ”.

contradições” (BUBER, 2015, p. 126). Não que se tenha chegado a uma síntese entre tese e antítese, mas que tal disposição dual do pensamento, já não encontra suas dúvidas diante da força de um encontro com alguém que lhe é exemplar, que lhe serve de referência, em quem se confia. É uma "certeza" baseada na relação, não em uma verdade racional, ou analiticamente identificada.

Por fim, os exemplos de exílio e redenção, configuram-se dentro do pensamento educativo de Martin Buber, também como exemplos de distanciamento e de aproximação. O professor, enquanto exemplo e seleção do mundo, tem o papel e a tarefa fundamental de acender a centelha Divina dentro do aluno para que este, por si mesmo, possa aproximar-se de Deus. Resgatando as tradições hassídicas, Buber segue o exemplo dado pelos mestres: “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” (PFEFFER, R.; DAHER, G, p. 3). Ajudar e não substituir a relação com Deus é, justamente, a tarefa de *Bildung*. Por outro lado, não encarando-o como alguma situação degradadora, mas sim, como um elemento a mais na própria criação, o conhecimento objetivo de mundo produz um afastamento da Divindade, no sentido em que se coaduna ao modo de vida expresso em *Eu-Isso*, *orientação* e *Erziehung*. O conhecimento produzido, nesse caso, por *Erziehung*, não se configura como um mal em si, mas reforça a outra árvore – árvore do conhecimento do bem e do mal - à qual dá origem à vida material e produz conhecimentos que se tornam estritamente essenciais para a *orientação* nessa perspectiva de mundo. A questão é que, para além de uma orientação, essa vida não leva à realização, propriamente expressa, daquilo pelo qual o humano é criado, ou seja, a conexão das centelhas e retorno para a fonte primordial do *Ein Sof*, fato esse que, somente um caráter unificado e dirigido à santidade pode realizar.

CONCLUSÃO

O primeiro capítulo resgata e apresenta as noções de exílio e redenção para introduzir o leitor a uma dimensão histórica pela qual os dois termos foram constituídos dentro de uma dimensão judaica. Apesar dos comentários e relatos mais voltados a uma interpretação conservadora ou ortodoxa, o ponto base da tradição judaica concorda e se estrutura a partir das noções de exílio e redenção encontrados na *Torah*, sejam eles entendidos como processos puramente históricos, teológicos ou ainda como metáforas a serem implementadas no mundo atual.

Nesse sentido, os quatro grandes exílios acabam por promover uma ruptura e um afastamento de Deus e o povo em diferentes camadas. Ora se dá pela destruição do Templo, a morada de Deus no mundo e o local sagrado no qual o povo judeu faz suas adorações; ora, e mais radicalmente, pelo afastamento em relação a essa própria terra, tida como santa pela comunidade. Ainda assim, os exílios se estendem com processos de aniquilação, enfrentamento e diferentes guerras que envolvem o povo judeu. No entanto, o exílio é sempre marcado pela dialética e seu contraponto da redenção, ponto necessário de retorno e conexão da comunidade judaica com a Divindade. A reconciliação marca o horizonte de perspectiva eterno do povo judeu, sempre que observando as leis Divinas, estabelecendo seu contato mais íntimo com a Divindade.

Já no segundo capítulo, os temas do exílio e da redenção são apresentados como metáforas, como símbolos e também como profecias que guardam significados para além dos historicamente interpretados. Sejam as visões dos profetas, ou os próprios sonhos dos imperadores à época, os temas de exílio e redenção sempre ganham a sua notoriedade ao longo das narrações míticas. Assim sendo, assumem um significado particularmente *apriorístico*, tendo em vista que, de uma maneira ou de outra, se o povo não guardar os costumes dirigidos pela Divindade, seu afastamento se dará em forma de sofrimento e exílio, mas sempre aguardando a redenção.

Assim, apresentados os conceitos de exílio e redenção de uma maneira mais geral e abrangente, o terceiro capítulo adentra as noções exílicas e redentoras de uma forma mais profunda. A partir das interpretações da *Kabbalah* luriânica e da constituição do Hassidismo de *Baal Shem Tov*, tais eventos ganham significados ontológicos e místicos, assumindo, assim, a própria configuração de constituição do real. Além disso, essas noções são especialmente importantes, pois formam a base daquilo que será referência para o pensamento de Martin Buber. Dessa forma, se a tradição cabalística e hassídica interpretam o mundo como sendo um grande exílio que busca sua redenção com o retorno a Deus pelo

acendimento das faíscas de Divindade, Martin Buber dará seguimento a essa lógica, compreendo o humano e suas ações, relações e atitudes como sendo constituídas dessa mesma dualidade.

Desse modo, adentra-se ao pensamento de Martin Buber, amplificando sua leitura filosófica para uma leitura teológica, demonstrando a importância e a relevância assumida, tanto pelo autor, quanto pela tradição filosófica que se segue a ele, de uma leitura propriamente teológica de seus escritos. Em outras palavras, apesar de características filosóficas, o conteúdo, invariavelmente, se remeterá a aspectos teológicos. Outrossim, demonstra-se que há uma conexão estreita entre os conceitos judaicos de *yetser hará* e *yetser tov* e as demais dualidades que Buber apresentará ao longo de seus escritos. Com isso, demonstra-se que tais inclinações, de uma forma ou de outra, são o fio condutor e a base pela qual Buber relatará a dualidade humana, ora tendendo para uma vida mais espiritual, ora tendendo para uma vida mais material e funcional. Nesse sentido, como um rio que flui para os seus riachos, as noções judaicas, cabalísticas luriânicas e hassídicas de *Baal Shem Tov*, escoam para dentro dos escritos de Martin Buber, clarificando pontos de sua argumentação e revelando significados anteriormente ocultos, se não lidos pelo prisma teológico.

Com isso, o pensamento de Martin Buber é apresentado em chave de exílio e redenção, demonstrando como a tradição judaica em questão é referência e base para sua interpretação da realidade, demonstrando aspectos em comum da tradição e da filosofia. Nesse sentido, os termos de orientação e realização, são a primeira manifestação da dualidade inerente ao humano, assumindo um aspecto mais propriamente existencial, na qual Martin Buber entende-os como dois processos de construção de si e edificação do real. Se a orientação estrutura uma forma de vida que remete às noções espaço temporais e que situam o sujeito no mundo em que vive, a realização expressa um caminho de maior conexão e direcionamento a uma vida espiritual. De uma forma ou de outra, ambos movimentos representam, em última instância, formas de afastamento ou aproximação com Deus, o que demarca a dinâmica exílica e redentora.

Ainda assim, a partir de suas palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso, Martin Buber desenvolve a dualidade inerente ao humano, agora em sua maturidade, lançando mão de sua obra mais proeminente no campo filosófico. A partir de tais noções, Buber enfatiza a inclinação dupla de que o ser humano é portador, e de que maneira e fundamentação em um modo de vida, ou de outro, acarreta a maneira pelo qual o sujeito se relaciona com o mundo e com os outros. Se Eu-Isso instância um distanciamento entre sujeito-objeto, ou ainda, entre eu-outro, contrariamente, a dimensão de Eu-Tu instância um modo de vida na qual uma realidade inteiramente nova e outra se demonstra entre aqueles que participam da relação. Essa

realidade representa a conexão entre as almas humanas, que revela a centelha Divina dentro de cada sujeito, o que em última instância, remete ao papel espiritual no mundo de elevação das centelhas Divinas para o processo de redenção. Sendo assim, o seu contrário, o afastamento em relação aos objetos, aos outros e , por consequência, em relação à desvinculação ôntico-existencial com a realidade de Eu-Isso, demarca o processo de exílio, e de não relação com a Divindade.

Não obstante, a partir de seu entendimento educacional, enquanto educação do caráter e conhecimento objetivo de mundo, Buber garante uma roupagem diferente ao campo educativo ao analisá-los junto ao contexto judaico, que contribuiu para a formação do pensamento do autor, e que lhe dá base sustentadora para toda sua criação filosófica. O conhecimento objetivo de mundo, ou *Erziehung*, é aquele tipo específico de educação que estrutura os processos de *orientação*, de garantir os instrumentos necessários para os alunos para adquirirem conhecimentos que se pautam da relação sujeito-objeto, e que produz todo o conhecimento científico do mundo. Para tal feito, não é necessário nada mais do que relações Eu-Isso, pois a maneira de transmissão de tal conhecimento se pauta, justamente, pela relação instrumental. Por outro lado, a educação do caráter, ou *Bildung*, é aquela que necessita da confiança mútua entre professor e aluno, para que o educador, a partir de tal conexão, possa influenciar o aluno com suas ações, com o seu exemplo ético. Tal contato desenvolve no aluno uma imagem de como ser, de comportamento, o que desenvolve nele um caráter. Esse caráter, para Buber, se traduz em uma maneira de agir que, em última instância, visa a santidade e a relação com o Divino, o que por sua vez, remonta à noção de redenção. Sendo *Bildung* o modo de aproximação com Deus, e sendo *Erziehung* o modo que distancia dessa vida espiritual, então, as duas dinâmicas de exílio e redenção se expressam, também, na educação, como demonstra Buber.

Por fim, espera-se ter apresentado satisfatoriamente os conceitos de exílio e redenção, expressos ao longo de toda a tradição judaica em seus escritos, em suas festividades, bem como em seus profetas. Além disso, espera-se ter demonstrado a influência sofrida por Martin Buber pela tradição judaica da *Kabbalah* luriânica e do Hassidismo de *Baal Shem Tov*, e que no pano de fundo e na esteira do pensamento buberiano, bem como nas interpretações místico-espirituais, os temas do exílio e da redenção se apresentam como o mote do pensamento e da própria construção judaica. Com isso, assumindo diferentes significados, exílio e redenção se demonstram serem aspectos indetermináveis dentro do real, tendo suas características atribuídas, ora a comportamentos éticos, ora a aspectos existenciais, ou ainda, educacionais, como o faz Martin Buber.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBRIGHT, W.F. The Chronology of the Divided Monarchy of Israel. **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**. no. 100, pp. 16–22, 1945. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/1355182> Acesso em: 05/01/2025.
- AVNON, D. **Martin Buber: The Hidden Dialogue**. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 1998.
- BRIGHT, J. **História de Israel**. Tradução: Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Editora Paulinas, 1978.
- BUBER, Martin. **Histórias do Rabi: As histórias hassídicas de Martin Buber**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1967.
- BUBER, M.; BIALE, D. My way to Hasidism. *In*: FRIEDMAN, M. **Hasidism and Modern Man**. Princeton: Princeton University Press, 2016. p. 16–30. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/j.ctvc771x2.6>. Acesso em: 31 out. 2024.
- BUBER, M. Whats is a Man?. *In*: BUBER, M. **Between Man and Man** (2 ed.). London: Routledge, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9780203220092> Acesso em: 31/1/2024
- BUBER, M. The Education of Character. *In*: BUBER, M. **Between Man and Man** (2 ed.). London: Routledge, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9780203220092> Acesso em: 31/1/2024
- BUBER, M. **Eu e Tu**. Tradução Newton Aquiles von Zuben. 2. ed. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.
- BUBER, M. **Imagens do Bem e do Mal**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- BUBER, M. Daniel: Gespräche von der Verwirklichung. *In* **Band 1 Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924**, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001, pág. 183-183. Disponível em: <https://doi.org/10.14315/9783641248499> Acesso em: 31/10/2024.
- BUBER, M. Sobre a educação do caráter *In*. **Rev. Filosófica São Boaventura**, Curitiba, v. 9, n. 1, p. 123-135, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://revistafilosofica.saoboaventura.edu.br/filosofia/issue/view/1>
- BUBER, M. Rede über das Erzieherische. *In* **Band 8 Schriften zu Jugend, Erziehung und Bildung**, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005, pág. 136-154. Disponível em: <https://doi.org/10.14315/9783641248574-011> Acesso em 19/06/2024
- BUBER, M. Über Charaktererziehung. *In* **Band 8 Schriften zu Jugend, Erziehung und Bildung**, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005, pág. 327-341. Disponível em: <https://doi.org/10.14315/9783641248574-011> Acesso em 19/06/2024
- BUNSE, H. A. W. **Iniciação à filologia germânica**. Porto Alegre: Ed. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 1983.
- COUTINHO, M. J. O alemão e o inglês: origem e evolução. **Revista Ideias**, Santa Maria, v. 18, p. 38-46, jun./dez. 2003. Disponível em: <http://w3.ufsm.br/revistaideias/ideias%2018.html> Acesso em: 20 setembro. 2024.
- FRIEDMAN, M. **Martin Buber: The Life of Dialogue**. London: Routledge, 2002.

KAPLIN, D., GIANNONE, DA., FLAVIN, A., HUSSEIN, L., KANTHAN, S., YOUNG, SHA., SINGH, A., AND MELE, P. The Religious and Philosophical Foundations of Freud's Tripartite Theory of Personality. **Janus Head - Journal of Interdisciplinary Studies in Literature, Continental Philosophy, Phenomenological Psychology and the Arts**, Volume 16, Issue 1, p. 227-264, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.5840/jh20181618> Acesso em: 31/10/2024

LUDWIG, PETER H.; KOHL-DIETRICH, DOROTHEE. **A (too) brief explanation of the terms "Bildung" and "Erziehung" for the hurried English-speaking reader**. Frankfurt: DIPF Frankfurt am Main, NP-Ablieferer. DOI: 10.25656/01:25223. Disponível em: <urn:nbn:de:0111-pedocs-252237> 2022. Acesso em: 05/06/2024.

PFEFFER, R.; DAHER, G. O Hassidismo na visão de Martin Buber. **Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG**, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 39–46, 2008. DOI: 10.17851/1982-3053.2.3.39-46. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/13962> Acesso em: 31/10/2024.

SÁNCHEZ, M. D. **Martin Buber: Fundamento Existencial de La Intercomunicación**. Barcelona: Editorial Herder, 1984.

SEFARIA. Biblioteca de textos judaicos. Disponível em: <https://www.sefaria.org/texts>. Acesso em: 31 out. 2024.

SCHOLEM, Gershom. **Sabatai Tzvi: O messias místico I**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1995.

WEINSTEIN, J. **Buber and Humanistic Education**. New York, NY: Philosophical Library, 1975.

WODEHOUSE, H. Martin Buber's "I and Thou". **Philosophy**, v. 20, n. 75, p. 17–30, 1945. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3747320>. Acesso em: 31 out. 2024

YOSEF, I. A. B. **Martin Buber on Adult Education**. Tel-Aviv: Rotem Publishers, 1985.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 1 – Térreo
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone: (51) 3320-3513
E-mail: propesq@pucrs.br
Site: www.pucrs.br