

# HUM@NÆ

Questões controversas do mundo contemporâneo

v. 9, n. 2

## REFLEXÕES SOBRE O HOLOCAUSTO E A CONDIÇÃO HUMANA À LUZ DA FILOSOFIA DE MARTIN BUBER

MÁRCIO BRUNO BARRA VALENTE<sup>1</sup>

### Resumo

A filosofia do diálogo de Martin Buber constitui-se como um pensamento fundamental para o esclarecimento dos dilemas éticos que atravessam as sociedades contemporâneas. Neste artigo analisam-se os principais conceitos da referida filosofia a fim de possibilitar uma compreensão da condição humana em face do extremo. Em diálogo com a literatura do holocausto como diários, autobiografias, cartas, etc. empreende-se uma reflexão sobre a possibilidade efetiva dos homens e mulheres constituírem relações dialógicas autênticas mesmo em condições extremas. Isto é, de um gesto de abertura e responsabilidade ética pelo outro assumido apesar das improbabilidades e do risco de morte. A identificação de uma história da bondade, sempre intermitente, dispersa e acidental, pode permitir a criação de novos caminhos para o enfrentamento dos dilemas éticos atuais, assim como para compreensão da própria condição humana.

**Palavras chave:** Holocausto; Ética; Bondade; Diálogo; Fenomenologia.

### Abstract

The philosophy of Martin Buber's dialogue was established as a key thought for clarification of the ethical dilemmas that cross contemporary societies. In this article we analyze the main concepts of that philosophy to enable an understanding of the human condition in the face of extreme. In dialogue with Holocaust literature as diaries, autobiographies, letters, etc. undertakes a reflection on the effective possibility of men and women constitute authentic dialogical relations even in extreme conditions. This is a gesture of openness and ethical responsibility for each other despite the improbabilities and assumed the risk of death. The identification of a story of kindness, always intermittent, scattered and accidental, can enable the creation of new ways to face the current ethical dilemmas, as well as understanding of the human condition.

---

<sup>1</sup>*Professor; Universidade da Amazônia; Belém, PA, Brasil.*

**Key words:** Holocaust; Ethics; Kindness; Dialogue; Phenomenology.

## INTRODUÇÃO

Martin Bueber constitui-se como um autor essencial para o esclarecimento dos dilemas éticos que atravessam as sociedades contemporâneas. Sabe-se que sua filosofia impactou profundamente no pensamento ocidental, o que pode ser percebido em diferentes áreas como filosofia (Gabriel Marcel), educação (Paulo Freire), psicologia (Carl Rogers) e hermenêutica (Paul Ricoeur). O presente artigo explora a filosofia do diálogo do referido autor. Acredita-se que ela é uma perspectiva válida para compreender a condição humana proporciona uma compreensão da condição humana, pois se orienta conforme as possibilidades efetivas dos homens e mulheres constituírem relações dialógicas autênticas apesar das improbabilidades e adversidades presentes no mundo. Afinal, segundo a mesma a própria condição humana é a dialogicidade.

Sem dúvidas, através do conjunto de textos (diários, livros de memórias, autobiografias, etc.) que rememoram o holocausto, tem-se contato com a história da maldade do homem. É comum neles a referência da impossibilidade de transmitir pela escrita à experiência extrema de ter estado no campo de concentração, da sensação de fome ininterrupta, da solidão opressiva, de aniquilamento demasiadamente lento, da crueldade cotidiana e apavorantemente gratuita, do medo da degradação física e moral ou mesmo do desejo pela morte como libertadora do inferno na terra. Em suma, como se a linguagem que busca sempre representar a realidade encontrasse o seu limite, chocasse com o que não pode ser exposto, o irrepresentável. Essa dinâmica que pode ser percebida nas palavras do sobrevivente do campo de concentração Joseph Nithhauser (2003, p. 15-16), “não existem palavras exatas para descrever tudo o que nossos olhos viram e que nossos ouvidos escutaram. [...] isto é apenas uma tentativa de esclarecer os leitores sobre a realidade daqueles anos terríveis”.

Para quem que se dedica a literatura do Holocausto, É recorrente encontrar declarações sobre a sensação de déficit entre experiência vivida e linguagem. Giorgio Agamben (2008) analisa justamente o que denomina de “lacunas” presentes nos testemunhos dos sobreviventes, isto é, o choque de deparar-se enquanto narrador com o limite da linguagem. A experiência não ganha existência pela palavra, assim, torna-se falho o próprio ato do testemunho, pois o contar sobre o que

se viveu não possibilitava um (re)significação. Por isso, afirma o autor, entre os sobreviventes existe o sintoma da compulsão pelo contar.

Não obstante, por meio deste mesmo material, embora não em todos eles, tem-se também contato com outra história. Não grandiosa nem épica. Uma história do detalhe, daquilo que é pequeno, por isso, daquilo que é ínfimo de maneira tal que se duvida que realmente tenha acontecido ou possa acontecer. Deste modo, está-se falando de uma história dispersa e não contínua. Então, costurada não a partir de episódios estrondosos ou datas comemorativas, mas de ruídos quase inauditos e instantes assumidamente acidentais. Uma história pequena, intermitente e sem uma origem formal e absoluta, daquilo que não tem respeito às tramas políticas nem obedece a programas de governança, ao mesmo tempo, desafia as constantes antropologias imutáveis, as expectativas socioculturais inevitáveis, as condições materiais determinantes. Uma história daquilo que é frágil, impotente e incapaz de interromper o curso da História Humana, mas dá nome a um gesto nascido de pessoa a pessoa, e, muito convenientemente, chamamos de bondade.

Entre os sobreviventes, existem aquelas que contam sobre pessoas que as salvaram a partir de gestos de coragem aparentemente pouco conscientes embora as improbabilidades e adversidades. Gestos interpretados como bondade advinda não apenas de parentes (pais, mães, irmãos, etc.) nem mesmo de alguém com seus mesmos vínculos ideológicos, identitários ou religiosos. Porém, especialmente, advindos daquela pessoa que conforme as circunstâncias históricas e expectativas socioculturais não se poderia esperar gesto algum: a jovem cristã que gozava de conforto e privilégios, mas arriscou-se para salvar crianças judias presas no gueto, do camponês alemão que entregou água ao judeu apesar dos rifles e ameaças dos soldados nazistas, da mulher polonesa que escondeu judeus em sua casa colocando seus familiares e a si mesmo em risco de morte, do jovem alemão ingressado na Juventude Hitlerista que visitou seus amigos judeus para informá-los sobre as deportações, entregar-lhes bens de consumo e desculpar-se pelo seu povo, do empresário membro do Partido Nazista que empregou toda sua fortuna para salvar judeus do extermínio, do funcionário que impediu que uma mãe judia e sua filha fossem levadas para Auschwitz, do soldado da SS que ofereceu pão ao prisioneiro ou recusa-se a matar uma judia como ordenou seu superior.

Não se está afirmando que todos os sobreviventes testemunharam os gestos de bondade acima descritos nem que eles foram corriqueiros, programados ou contínuos. Qualquer revisionismo histórico deste tipo não somente é um equivoco, mas pode ser interpretado como ato de má-fé. Além disso, entre os sobreviventes, aqueles que descrevem gestos semelhantes nem sempre os interpretam como bondade, por vezes, declaram-nos como mais um evento absurdo, estranho, ofensivo ou maquiavélico nascido no campo de concentração, em suma, o lugar considerado a encarnação do impossível na terra.

Porém, pouco importa se comum ou escasso, afinal, a hipótese defendida é de que a história da bondade é intermitente, pequena e acidental. Ademais, em verdade, entre os que puderam contar suas experiências, existem os que testemunharam a capacidade de homens e mulheres em assumirem uma relação dialógica verdadeira mesmo em condições de exceção artificialmente impostas pelo nazismo. Argumenta-se que referida hipótese da bondade nasce como uma resistência do pensamento, sendo nutrida não apenas pela filosofia do diálogo de Martin Bueber, mas especialmente por algumas lições extraídas do genocídio de mais de 20 milhões de pessoas na Europa Moderna.

### **Algumas lições do holocausto**

Uma primeira lição diz respeito ao fato de terem participado do referido genocídio, em maior ou menor grau de intensidade, ilustres como Heinrich Himmler, Joseph Goebbels, Amon Göth e Adolf Hitler, assim como anônimos cidadãos que sabiam e não falaram ou, então, não sabiam por que de algum modo não falaram com aqueles que sabiam sobre os saques aos estabelecimentos, à formação dos guetos, a presença de mão de obra escrava nas fábricas nem sobre as deportações dos judeus. Uma ordinariamente inquieta é descrita por Nithauser (2003, p. 107), “em todas as janelas, os poloneses já nos olhavam. [...] Com uma indiferença total, nos lançavam olhares e iam embora sem comentários, substituídos logo por outros curiosos”.

De modo semelhante, Primo Levi, outro sobrevivente, analisou a participação dos anônimos alemães no holocausto. Homens e mulheres que certamente sabiam sobre os judeus, “os ferroviários dos comboios, os donos de armazém, os milhares de trabalhadores alemães das fábricas e das minas em que se extenuavam ate

morrer os operários-escravos” (LEVI, 2004, p. 156). A partir desta constatação, afirma que a grande culpa deles, embora não de todos, mas de quase todos, foi precisamente não terem tido coragem de falar.

Para o autor não importa tanto se a omissão pode ser explicada pela falta de escrúpulos, ambição profissional, forma de garantir privilégios e proteger os entes queridos, servidão voluntária, medo de punições, preguiça mental, em suma, quando os mortos são contabilizados em milhares, pode-se afirmar incisivamente que os anônimos cidadãos não se decidiram ou decidiram não agir diante dos acontecimentos. O que importa é que eles não eram sádicos nem monstros, mas foram assustadoramente omissos.

A outra lição, Zygmunt Bauman (1998) afirma que o gigantesco aparato de governança do Estado Nazista, ao mesmo tempo, político, administrativo, econômico e industrial, instituiu mecanismos que empobreceram os laços de fraternidade, solidariedade e éticas entre as pessoas. Instalou-se uma espécie de cegueira moral que cresceu entre e as pessoas, deste modo, colocou antigos vizinhos, colegas de trabalho, amigos de infância, em suma, uns contra os outros impondo um verdadeiro regime de guerra total.

Izak Podhoretz (s/a), judeu polonês que sobreviveu a Auschwitz e as prisões comunistas, declara sua perplexidade diante do fato de que seus amigos, seus vizinhos que antes negociavam com sua família, de repente, começaram a ficar estranhos e comportavam-se como se nunca o tivessem conhecido. Por sua vez, Helen Lewis (2013), sobrevivente do campo de Terezín, conta sobre o dia que sua empregada começou a comporta-se de maneira ameaçadora. Reconhece que essa trabalhava há anos em sua residência e que havia proximidade ou certa amizade entre elas. Não obstante, certa manhã a empregada começou a falar sobre famílias judias que davam seus bens às suas empregadas, sendo que aquelas que se recusaram acabaram denunciadas às autoridades nazistas. Konrad Charmatz (1976) conta que durante o desmantelamento do gueto, avistou entre os SS um conhecido seu, um homem outrora simpático aos judeus. No desespero da situação aproximou-se dele e pediu-lhe que o deixasse buscar um agasalho. “Desaparecera a figura bonachona que eu conhecera. [...] ameaçando-me com a coronha de sua arma berrou com voz relutante: ‘Vê se somes daqui, senão te mato como um cão!’” (CHARMATZ, 1976, p. 52).

Pessoas outrora próximas tornaram-se estranhas, combatentes ou inimigas, pois o enfraquecimento dos laços de fraternidade e solidariedade ou mesmo seu desenlace instituiu entre elas uma separação profunda. Tal situação produziu uma espécie de zona cinzenta na qual as pessoas não poderiam mais conhecer quem poderia ajudá-las nem quem poderia condená-las.

Embora não seja possível afirmar que o regime político nazista havia sido racionalmente planejado para despertar nas pessoas o que poderia existir de pior nelas. É fato que na base dele estava estabelecida a noção de separação entre os homens, por exemplo, em *Minha Luta*, Hitler já expressava os ideais antissemitas, racistas e o nacional-socialismo adotados pelo partido. Esse fato permanece como uma verdade inconveniente proporcionando uma compreensão da condição humana submetida ao estado de exceção no qual a experiência não somente de separar os homens, mas decidir entre eles quem é humano e inumano, assim, quais vidas são qualificadas e descartáveis.

Neste sentido, dois relatos de sobreviventes dos campos nazistas são testemunhos do impacto desta experiência separatista extrema e monstruosa. Bruno Bettelheim (1989, p. 279), “nos campos a pessoa era forçada [...] assistir a destruição de outros, sentindo [...] que deveria ter intervindo, sentindo-se culpada por não tê-lo feito e [...] feliz por não ter sido ela a morrer”. Depois de assistir seus familiares e seu povo serem mortos, sofrer as agruras impostas pela fome e frio, tendo como única companhia a culpa por ter sobrevivido, conclui Podhoretz (s/a, p.35), “nós não pensávamos em roubar, assaltar, matar, como muitos outros fizeram. Nós fomos criados de modo a nunca fazermos o mal para as outras pessoas, e esse foi nosso grande erro, por isso pagamos muito caro”.

A terceira lição do holocausto é a aparentemente mais simples. Para Bauman (1998) é inquestionável que o holocausto foi de fato uma tragédia judaica, afinal, dos mais de 20 milhões mortos, aproximadamente seis milhões eram judeus. Ademais, a “solução final” não foi interrompida nem mesmo quando o exército nazista estava à beira da ruína provocada pela aproximação da União Soviética e as investidas dos aliados.

Entretanto, eles não foram a única população a receber um tratamento “diferenciado”: ciganos, homossexuais, testemunhas de Jeová, prisioneiros políticos e de guerra, comunistas, elites e minorias nacionais dos países invadidos. Porém, o

genocídio ainda contemplou os chamados “parasitas da nação”: criminosos comuns, isentos de trabalho como idosos e deficientes físicos, intelectuais ou sensoriais, assim como vagabundos, prostitutas, alcoólatras, psicopatas, infectados por doenças contagiosas (MARRUS, 2003). Foram mortos também indivíduos cujos comportamentos eram tidos como suspeitos ou simplesmente por que alguém nutria contra eles inimizade, inveja, cobiça (PEZZETTI, 2010).

O autor esforça-se para lembrar as sociedades contemporâneas que o holocausto não foi um problema judeu.

A manutenção dessa postura opera um processo de autocura da memória histórica, uma espécie de afastamento do referido conteúdo da consciência da sociedade (pós)moderna pela vinculação dele apenas a história judaica. Na verdade em termos, pois há todo momento a mesma sociedade é lembrada por meio de cerimônias comemorativas e solenes homilias, produções televisivas e cinematográficas que reiteram o absurdo e crueldade do holocausto, seu impacto sobre as pessoas comuns (exclusivamente das sobreviventes), da explicação do crime pela responsabilização moral e material da Alemanha, dos alemães e dos nazistas apenas, porém, sua tranquilidade, modo de vida, equilíbrio mental não são questionados. Ela é instigada a pensar e sentir o holocausto por recursos que apenas convidam e legitimam a autocura.

Para Bauman (1988, p. 12) “o holocausto nasceu e foi executado na nossa sociedade moderna e racional, em nosso alto estágio de civilização e no auge do desenvolvimento cultural humano”. Assim, ele constitui-se como um problema da sociedade (pós)moderna, desta civilização e cultura. Mantém uma mensagem que precisa ser interpretada pela contemporaneidade a fim de que essa possa repensar seus modos de vida: o funcionamento das instituições democráticas que exercem a segurança pública e territorial, a qualidade para a população da política econômica e a operacionalização da assistência social, equidade para lidar com a tensão entre as leis e o desejo dos indivíduos, a participação popular no poder Estatal, além disso, os valores com os quais são julgadas, legítimas e ilegítimas, as condutas morais e éticas presentes nas relações pessoais.

De modo semelhante, Tzvetan Todorov (2002) procura ouvir o holocausto como acontecimento que pode ajudar a repensar a existência atual, seja o advento ininterrupto da democratização e justiça, as relações entre países e a questão da

liberdade como princípio basilar e agonístico da vida individual. Por isso, reconhece como perigosa a sacralização do passado ou seu isolamento radical, assim como a banalização ou assimilação abusiva do presente ao passado. Sabe que ambos os movimentos não se explicam por si mesmo, afinal, o uso da memória nem sempre serve às boas causas, pois através dele pode-se invocar a vitimização, vingança ou a fixação da imagem negativa de uns e positiva de outros, ademais, pode-se desviar a atenção das relações entre os valores atuais e as barbaridades contemporâneas.

Por isso, a sacralização do holocausto não pode se confundir com a afirmação de sua singularidade. Quando se defende que ele diz respeito exclusivamente às vítimas, sobreviventes, familiares, judeus ou mesmo ao próprio Estado de Israel, de certo modo, produz-se uma proibição de tocar no assunto. Ele passa a condição de “tabu” e cria-se uma “casta” de privilegiados que prévia e excepcionalmente estão legitimados e habilitados a determinar: quem pode falar, como deve falar, o quê deve ser falado e de onde se pode falar. A memória não serve a si mesma, mas sempre é inserida em um contexto político sendo usada conforme princípios particulares. Nem sempre esse princípio constituinte do uso implica relações entre particular e universal, ou de fraternidade, mas, por vezes, alimentam rivalidades, militarismos e inimizades.

Por isso, o pensamento de Martin Buber é importante uma vez que fornece subsídios para compreensão do diálogo como condição humana, isto é, como um poder existencial do homem que embora ele não esteja fatalmente condicionado a realizar, mesmo em condições desfavoráveis pode assumi-lo. Em outras palavras, a omissão do homem diante do Outro é uma possibilidade no pensamento buberiano, assim como a realização do diálogo em condições probabilisticamente improváveis e opressoras.

## **A FILOSOFIA DO DIÁLOGO DE MARTIN BUBER**

### **Eu-Tu, Eu-Isso e a Conversão (*Umkehr*)**

Para Buber (2001) o diálogo é uma categoria central e eminentemente existencial, uma vez que argumenta que a condição humana orienta-se conforme a possibilidade do homem constituir relações dialógicas com o Outro (natureza, homem, seres espirituais) ou, detalhadamente, conforme o poder dele de proferir-assumir as seguintes palavras-princípios: Eu-Tu e Eu-Isso.



O Eu-Isso compreende o mundo da experiência utilitária do Eu perante o outro como seu objeto, seja de uso, seja de definição. Em outras palavras, trata-se daquele momento no qual as pessoas, uma diante da outra, enfaticamente, ocupam-se em definir o outro e a si mesmas conforme critérios socioculturais como “homem e mulher”, “branco e negro”, “pobre e rico”, etc. Desta forma, mantêm-se fechadas ao contato real que pode nascer entre elas.

O Eu-Tu abrange o reino do encontro entre o Eu com o Outro como alteridade, isto é, como duas totalidades que se apresentam como pessoas. Nesta relação, as pessoas, cada qual, em sua diferença, mantêm-se presente e assume o duplo movimento de aceitação e confirmação do Outro. Pode-se dizer, com mais ou menos esforço, elas estão abertas para entrar em contato.

Não obstante, toda relação Eu-Tu necessariamente se transforma em relacionamento Eu-Isso, ao mesmo tempo, todo relacionamento é sempre prenhe do evento do diálogo, do encontro. Em parte, a dinâmica entre as palavras-princípios depende da intensidade da orientação do homem perante o Outro, ou seja, dá vontade ou capacidade do Eu assumir seu poder dialógico, sendo mais pessoa do que egótico. Afinal, homem nenhum é totalmente pessoa nem puramente egótico. Não obstante, tal dinâmica não acontece apenas por vontade, ou melhor, existe nela um elemento não passível de ser previsto nem administrável. Para Buber (2001), entra-se em relação com o Outro, ao mesmo tempo, por vontade e por graça, ou seja, existe no encontro um elemento, simultaneamente, ordinário e extraordinário.

As palavras-princípio são duas forças, orientações, fundamentos que dão formas ao modo do homem relacionar-se com o Outro. Por isso, elas não podem ser entendidas como diametralmente opostas como se não confluíssem para o mesmo ponto nem hierarquicamente opostas como se fossem uma boa e outra má nem uma positiva e outra negativa. Nada disso, elas devem ser entendidas apenas como duas intencionalidades essencialmente diversas. Considera-se que sem a orientação Eu-Isso, como força propriamente dita do homem, não se conseguiria gerar, procriar, construir casas nem promover o intercâmbio econômico. Enfim, a vida prática não existiria.

Entretanto, quando a força do Isso fica desorientada, isto é, quando a pessoa se esforça para estabelecer relacionamentos utilitários com o Outro (pessoas, mundo e o Absoluto), a fim de extrair deles a intensidade que somente pode no

encontrar na abertura ao encontro com o Tu. Para Buber (2007) o homem (pós)moderno construiu em torno de si mesmo uma couraça que o protege dos chamados do Tu, reforçada pelas culturas, filosofias, religiões, ciências, prazeres, regimes políticos e econômicos, mídias, mecanismos estatais e aparelhos administrativos, etc. Assim, embora inutilmente, procura destituir-se do poder de dizer Tu, esquivar-se da responsabilidade por medo de ser consumido pelas exigências do Outro (BUBER, 2007). No entanto, declara o autor, “com toda seriedade da verdade, ouça: o homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com Isso não é homem” (BUBER, 2001, p. 39).

Apenas quando as duas intencionalidades são assumidas no homem como possibilidade diante do Outro, ele torna-se capaz de assumir sua dialogicidade e a existência como possibilidade de encontros e desencontros, afinal, “deste modo, e não de outro, pode o homem ser um todo” (BUBER, 1992, p. 31).

Apesar disso, Buber (2001, 2007) reconhece que existe entre os homens, aquele que submerge no mundo do Isso. Para o autor, para tal homem restam somente três opções: A primeira delas, observar a existência como fatalidade, seja ela científica, de senso comum, política ou filosófica. A vida deixa de ser possibilidade tornando-se não mais do que determinação. Não existe liberdade já que diante do fatalismo toda e qualquer liberdade é ilusão.

A segunda opção, o homem pode retirar-se escolhendo não escolher, ou seja, esforçar-se para permanecer omisso perante o Outro. Sem arriscar-se na existência como possibilidade sem garantias ou subterfúgios, o homem que não escolhe passa a habitar um mundo, no qual, a lógica o permite afirmar que não esteja morto, ao mesmo tempo, entretanto, sua existência não permite que declare que se sinta vivo, pois carece de um sentido para si.

Por isso, este mundo é marcado pelo consumo e consagrações a utilização e experiências ininterruptas. Todo intervalo é abafado pelo exercício extravagante da liberdade sem consequências e responsabilidades do homem paralisado, pois revelaria uma existência empobrecida de sentido. Os relatos dos sobreviventes do Holocausto referidos precisam ser lembrados, já que exemplificam omissões, a banalidade do mal, a cegueira moral ou uma simples atitude existencial, social e política de não se deixar afetar e intervir diante da vida.

A terceira e última, resta ao homem alheio ao movimento da conversão. Mônica Udler Cromberg (2005) afirma que o conceito de conversão é fundamental ao pensamento buberiano. A conversão diz respeito a um movimento que traz o homem de volta a si mesmo, no sentido de retorno da e à consciência da sua condição mais humana, isto é, a dialogicidade, do seu poder de responder que o faz emergir da submersão alienante do mundo do Isso. Não seria errado afirmar que se está diante do mais essencialmente humano no homem.

O referido movimento não envolve um objeto nem um ter feito isto ou deixar de fazer aquilo, mas uma mudança de direção em relação ao que se vem sendo no presente. De modo detalhado, uma alteração na orientação que capacita o homem a relacionar-se com o Outro como alteridade, assumindo os riscos de ser pessoa diante de outra pessoa, assim, neste momento, a partir do dizer Tu, ele afasta-se dos fatalismos e dos subterfúgios. De fato, conforme o pensamento buberiano é dado ao homem, a cada instante, a oportunidade de voltar.

### **Do Diálogo ao dialógico**

Para Buber (2007) o mais ardoroso falar entre pessoas não se constitui como um diálogo. Ademais, afirma que para ele existir entre as pessoas não são necessários sons nem outras mediações tradicionais que se conheça. Para facilitar a compreensão desta afirmação enigmática, exemplifica-a:

Imaginem-se dois homens, sentados lado a lado, em algum lugar solitário do mundo. Eles não falam um com o outro, não olham um para o outro, nem sequer se voltaram um para o outro. Eles não se conhecem intimamente, um nada sabe sobre a vida do outro, conheceram-se hoje cedo em suas perambulações. Nenhum dos dois pensa neste momento no outro [...] Um deles está sentado no banco comum de uma maneira que, obviamente, lhe é habitual: sereno disposto de uma forma receptiva para tudo que possa acontecer [...] O outro, sua atitude não o trai, é um homem reservado, controlado, mas quem o conhece sabe que desde sua infância pesa sobre ele um feitiço, que seu autocontrole é algo mais do que uma atitude, que por trás de toda atitude está entrincheirada a impenetrável incapacidade de se comunicar. E agora [...] o feitiço dissolve-se de repente. Mas mesmo agora o homem não diz uma palavra, não move um dedo. E, entretanto, ele faz alguma coisa (BUBER, 2007, p. 36).

O autor argumenta que o homem se libera de uma reserva que havia e sobre a qual somente ele tinha poder de ação. Agora, não mais sobre o controle da reserva, a comunicação jorra do seu interior e o silêncio a leva para o seu vizinho. Um diante do outro reciprocamente. Nenhum saber ou expectativa são necessários,

toda e qualquer mediação atrapalha, afinal, quando reina a ausência de reservas pouco importa o que se sabe ou pode-se conhecer dos homens.

Por isso, a partir do pensamento buberiano, por um lado, entende-se porque o diálogo pode existir prescindindo do signo (som, gesto e mediação de sentidos), embora se reconheça que nele encontra a vida que lhe é realmente própria. Por outro, fica estabelecido que embora ele não tenha forma objetivamente captável, parece pertencer à sua essência um elemento de comunicação. De fato, o diálogo como abertura constitui-se como um movimento sutil, reconhecível, de certo modo preliminar e sobre o qual só a pessoa pode exercer um trabalho de si sobre si.

Porém, o diálogo não está completo desta maneira, isto é, pela capacidade da pessoa de manter-se aberta, disposta de uma forma receptiva ao que possa acontecer, pois ele não se basta em si mesmo. Também não se completa nos conteúdos comunicados nem comunicáveis, mesmo os mais íntimos e pessoais, da mesma maneira, não se completa em um evento extraordinário. O diálogo se completa em um acontecimento concreto, no sentido estrito da palavra, inserido no mundo comum aos homens e na sequência temporal concreta. Isto é, completa-se pela corporificação da palavra dialógica na vida mesma.

A partir do pensamento buberiano, do diálogo ou abertura ao Outro, pode-se chegar ao dialógico, ou melhor, “uma ação essencial do homem, em torno do qual se constrói uma atitude essencial” (BUBER, 2007, p. 56). O movimento básico ou mínimo do dialógico consiste no voltar-se-para-o-outro. Essa descrição parece tratar de algo que acontece a todo hora, afinal, sempre os homens estão tráfego ou circulando entre si. Porém, essa ação preliminar não deve ser entendida apenas como o movimento natural do corpo quando o homem encara o Outro que vive diante dele, chama-o pelo nome ou entrega-lhe um pedaço de pão.

No entanto, quando o homem dirige sua atenção àquele diante dele, na medida do necessário, deve fazer isso também com a alma. Para o autor, o voltar-se-para-o-outro é constituído pela reciprocidade de uma ação interior. A expressão “interior” não deve ser entendida como metáfora para subjetividade nem mundo interno e seus afins. Mas para ressaltar que a efetivação do movimento dialógico exige algo do homem que apenas e exclusivamente ele precisa assumir. Implica que o homem se comprometa com aquilo que o perturba. Não importa com que esforço ou consciência invista em tal comprometimento, pois ele precisa voltar-se para o

Outro como alteridade, ou seja, em sua diferença, assumindo o poder da sua intenção dialógica, a fim de responder a sua presença.

Numa hora receptiva da minha vida pessoal, encontra-me um homem em quem há alguma coisa, que eu nem consigo captar de uma forma objetiva, que “diz algo” a mim. Isto não significa de forma alguma que esta coisa me diga como este homem é, o que se passa nele ou coisa semelhante. Mas significa que ele diz algo a mim, transmite algo a mim, fala algo que se introduz dentro da minha própria vida. Pode ser algo sobre este homem, por exemplo que ele precise de mim. Mas pode ser também algo sobre mim. O próprio homem, na sua conduta em relação a mim, nada tem a ver com este dizer; [...] este homem não é meu objeto; cheguei a ter algo a ver com ele. talvez tenha que realizar algo nele; mas talvez apenas tenha que aprender algo e só se trata do meu “aceitar”. É possível que eu tenha que responder imediatamente, justamente a este homem diante de mim; é igualmente possível que o dizer seja precedido de uma transmissão longa e múltipla e que eu deva responder num outro lugar, num outro instante, a uma outra pessoa, quem sabe em outro idioma; e o que importa agora é unicamente que eu me encarregue deste responder. Mas em cada instante acontece-me uma palavra que exige uma resposta (BUBER, 2007, p. 42-43).

Apenas quando duas pessoas dizem uma à outra, com a totalidade dos seus seres, “és tu!”, é que se instala entre elas a dialogicidade. Pouco importando o esforço despendido pela atividade, dois homens estão relativamente ausentes de reservas, interiormente voltados-um-para-o-outro e assumem mutuamente o poder de dizer Tu. Cada qual acolhe no mundo concreto uma existência que não é a sua na forma como ela se apresenta e lhe exige responder.

É somente através desta resposta que o movimento dialógico se completa. Isto é, quando o homem aceita e encarrega-se de deslocar-se em direção ao Tu, acolhendo aquilo que lhe foi exclusivamente dito na e pela presença. Talvez, que tenha que introduzir em sua vida algo esquecido, isto é, sua condição relacional, pois não é possível viver unicamente pelo domínio do Isso.

Buber (2007) argumenta que refletir sobre a palavra dirigida pressupõe perguntar: a quem respondo? Quem fala? Para o autor viver implica existir sendo alvo da palavra dirigida, sendo necessário simplesmente que o homem esteja presente assumindo cada hora como decisiva. Embora, como exposta anteriormente, o homem (pós)moderno se aperfeiçoou na construção de couraças, pessoais e políticas, para se esquivar das exigências do Tu. Por isso, o poder de responder se desdobra o conceito de responsabilidade. Esse não diz respeito à reflexão sobre a moral feita pelo campo da ética especializada nem de um dever que flutua no ar livremente ou afirma-se juridicamente.

Para o autor, “a responsabilidade genuína só existe onde existe o responder verdadeiro” (BUBER, 2007, p. 49). Responder aquilo que é dado a ver, ouvir e sentir a cada hora concreta e no mundo comum aos homens. Não onde se reivindica o extraordinário ou sobrenatural, mas onde reina o ordinário da vida mesma com seu cotidiano formado de acontecimentos “grandes” ou “pequenos”. Assim, conforme o pensamento buberiano, espera-se que do homem atento ou minimamente desperto, enfrente com firmeza o ato de criação, quando percebe a si mesmo atingido pela palavra do Tu precisamente dirigida a ele e a nenhum outro. Neste momento, a derradeira hora existencial da pessoa, aquele momento no qual movimento dialógico reivindica sua completude, segundo Buber (2007, p. 50), “nossa atitude ainda não está decida pelo fato de tomarmos conhecimento íntimo dos signos. Resta-nos sempre a possibilidade de nos envolvermos no silêncio [...] ou esquivarmos, refugiando-nos no hábito”.

No entanto, pode acontecer que do homem se atreva a responder. Não importa se a resposta soe como um balbucio pouco firme e quase nada articulado, se entre corpo e a mensagem dita ainda exista certa confusão ou demasiado temor para corporificar o que no coração reina absoluto. Pouco importa, uma vez que, o homem balbucia autenticamente, pois “o que assim dizemos com o nosso ser é o nosso penetrar na situação [...] respondemos ao momento, mas [...] responsabilizamo-nos por ele” (BUBER, 2007, p. 50).

O importante é a forma pela qual o homem penetra no interior da situação que se apresentou, ou seja, a intenção do deslocamento e não meramente o movimento em si, por vezes, uma ação pode comportar-se como omissão, noutras, a omissão como uma ação. Mas a quem a pessoa responde? Quem fala com ela? Tais perguntas podem ser respondidas da seguinte maneira: “um cão olhou pra ti, tu respondes pelo seu olhar; uma criatura agarrou tua mão, tu respondes pelo seu toque; uma multidão de homens move-se em torno de ti, tu respondes pela sua miséria” (BUBER, 2007, p. 50).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Anteriormente afirmou-se que Martin Buber é um autor fundamental para o esclarecimento dos dilemas éticos que atravessam as sociedades contemporâneas.

Neste sentido, mesmo uma atenção pontual sobre as lições do holocausto corrobora na autenticação da afirmativa.

Embora ele tenha ocorrido há mais de cinquenta anos, suas lições expõem demandas éticas que permanecem sem resposta, em maior ou menor grau, tratam do empobrecimento radical ou mesmo desativação do poder definidor da própria da condição humana: a dialogicidade. Quando omissão, desconfiança e sobrevivência dão forma à existência, tornam-se os modos a partir dos quais as pessoas paradoxalmente estão vinculadas, não é exagerado nem alarmismo concluir que se diminuem drasticamente a possibilidade efetiva dos homens e das mulheres constituírem relações dialógicas autênticas. Neste sentido, testemunham as palavras de Etty Hillesum (2009, p. 154):

A miséria aqui é realmente terrível e, ainda assim, à noite, quando o dia caiu num abismo, costumo dar passo enérgico ao longo do arame farpado, e nessas alturas, voltar a assolar-me o sentimento – não consigo evita-lo, as coisas são como são, existe uma força elementar – de que esta vida é algo de glorioso e magnífico e que, um dia, termos de construir um mundo totalmente novo. E quantos mais delitos e horrores se derem, mais amor e bondade termos que oferecer em contrapartida, sentimentos que temos de conquistar dentro de nós. Podemos sofrer, mas não podemos sucumbir. E se escapamos a estes tempos imaculados no corpo e na alma, mas sobretudo na alma, sem rancor, sem ódio, então, também nós termos algo a dizer após a guerra.

A jovem judia morreu em Auschwitz como inúmeras pessoas. Enquanto viveu entre os arames farpados registrando em cartas e diários o testemunho de uma força não capaz de salvá-la da morte, mas de ajuda-la a não sucumbir ao ódio e rancor cultivados pela política nazista. Ela acreditava que o pior que poderia existir nas pessoas era o manterem-se fechadas, arredias e cruéis entre si. Não obstante, reconhecia que o mundo estava atolado nesta condição.

Buber (2007) afirma que o diálogo autêntico tornou-se raro. A saturação imposta pela omissão, desconfiança e sobrevivência, durante a guerra, o tornou não apenas raro, mas realmente improvável. Tal afirmação se constata quando a jovem judia reivindica uma capacidade de lutar contra ela. Enfim, as lições do holocausto dizem respeito justamente ao enfraquecimento do poder dialógico e proliferação dos falsos diálogos. Ademias, não se pode afirmar que elas dizem apenas de um momento do passado, afinal, tal enfraquecimento ou a separação entre os homens ainda quase sustenta muitas lutas por direitos políticos, seja de minorias, maiorias e segmentos sociais diversos (MENDONÇA, 2013). Permanece latente a tentativa de

definir os homens entre si, qualificá-los como humanos e inumanos, amigos e inimigos, saudáveis e descartáveis.

Acreditar na possibilidade de homens e mulheres estabelecerem relações dialógicas autênticas, assim como a própria bondade humana, parece soar a sociedade contemporânea como anacrônica ou mesmo impossível. O ceticismo não oportuniza o testemunho dos referidos acontecimentos. Não obstante, isso não significa que eles não existam ou não surjam sorrateiramente como ladrões furtando homens e mulheres da cegueira sedimentada de suas vidas. Por isso, é preciso que se testemunhe à absolutamente ordinária história da bondade.

Agnes Grunwald-Spier (2011), historiadora e sobrevivente do holocausto, investiga o motivo que levou pessoas não judias a arriscarem suas vidas e de suas familiares para salvar os judeus das perseguições nazistas. Sua pesquisa nasceu à inquietação provocada pelo gesto de uma pessoa que, conforme a percepção da mesma, não poderia tê-lo realizado dado às expectativas políticas e sócio-históricas. Sua mãe e ela, ainda bebê, foram salvas da deportação para Auschwitz por um funcionário nazista responsável pela seleção. Ele sem nenhuma justificativa mandou todas as mulheres com crianças retornarem às suas casas. Nas palavras da autora, “é assustador pensar que, não fosse a atitude dele, eu teria sido, ao chegar a Auschwitz, atirada nas chamas com outros bebês” (GRUNWALD-SPIER, 2011, p. 15).

Durante décadas tentou sem sucesso descobrir a identidade do funcionário a fim de questioná-lo sobre o motivo que o levou a fazer o que fez, uma vez que ele agiu quando a maioria não fez nada. Além disso, ele agiu embora naquele momento representasse a máquina administrativa nazista.

O relato da autora proporciona uma compreensão da condição humana. Não unicamente da dialogicidade em si mesma, mas do movimento dialógico completo, abertura e responsabilidade. Afinal, no interior daquela hora decisiva, aquele funcionário corporificou um gesto portador de eticidade. Impactou-a não apenas porque naquele momento a salvou a vida da sua mãe e a sua, mas também a se fez questionar anos depois sobre o motivo que leva alguém a ajudar um desconhecido mesmo quando implica assumir risco de morte.

É importante afirmar que isso não significa que o funcionário, mais tarde, integrou-se em alguma das resistências armadas a fim de ajudar judeus nem que o



referido gesto significou para ele como seu “ponto de retorno” à capacidade de relacionar autenticamente com outro em sofrimento. Nenhum conhecimento sobre isso é possível nem plausível, além disso, isso pouco importa, pois o essencial é que na hora derradeira ele percebeu o chamado e assumiu suas exigências.

Viver significar ser alvo da presença do Outro e basta que se perceba o seu chamado para tornar-se presente para ele, assim, ser também uma presença por ele, pouco importa o esforço investido ou consciência no movimento. Nenhuma couraça psicológica, identitária, sociocultural ou econômica engendrada pelas sociedades funciona inexoravelmente como defesa contra o chamado. Afinal, ouvir e responder são a própria base da condição humana, assim, em um instante o chamado atravessa as saturações impostas exigindo uma resposta.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- BETTELHEIM, Bruno. **Sobrevivência e outros estudos**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. 2 ed. São Paulo: Cortez & Moraes, 2001.
- BUBER, Martin. **Imagens do bem e do mal**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- CHARMATZ, Konrad. **Pesadelos**. São Paulo: Editora Novo Momento, 1976.
- FINKELSTEIN, Norman. **A indústria do holocausto**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- GRUNWALD-SPIER, Agnes. **Os outros Schindlers**. São Paulo: Cultrix, 2011.
- HILLESUM, Etty. **Cartas (1941-1943)**. Ed. 1250. Lisboa. Assírio & Alvim, 2009.
- LEVI, Primo. **É isto o homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**. São Paulo: Paz e terra, 2004.
- LEWIS, Helen. **É hora de falar**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.
- MARRUS, Michael. **A assustadora história do holocausto**. Rio de Janeiro: Prestígio, 2003.
- MENDONÇA, Kátia. **Valores para paz v. 1**. Belém: UFPA/EditAEDI, 2013.

NICHTHAUSER, Joseph. **Quero viver**: memórias de um ex-morto. Belo Horizonte: Saitec ed, 2003.

PESSETTI, Marcelo. A Shoah, Auschwitz e o Sonderkommando. In. VENEZIA, Shlomo. **Sonderkommando: no inferno das câmaras de gás**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

PODHORETZ, Izak. **Memórias do inferno**. Guarulhos: Parma, S/A.

TODOROV, Tzvetan. **Memória do mal, tentação do bem**. São Paulo: Editora Arx, 2002.

ZYGMUNT, Bauman. **Modernidade e holocausto**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.