

EDUARDO OYAKAWA

**MARTIN BUBER E FRIEDRICH HÖLDERLIN: O encontro entre o Tu
eterno e a palavra poética**

Mestrado em Ciências da Religião

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
SÃO PAULO
2005**

EDUARDO OYAKAWA

**MARTIN BUBER E FRIEDRICH HÖLDERLIN: O encontro entre o Tu
eterno e a palavra poética**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título em **Mestre** na área de Ciências da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Luis Felipe Pondé.

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
SÃO PAULO
2005**

BANCA EXAMINADORA

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores do departamento de Ciências da Religião, especialmente ao meu orientador, Prof. Dr. Luis Felipe Ponde, pelo estímulo e atenção recorrentes.

Agradeço ainda aos meus colegas de curso pela convivência sempre saudável e amiga.

À Capes, pela bolsa de estudos.

A Luís Antônio dos Reis, amigo de todas as horas, que trouxe vida à vida que enfraquecia...

A Maria Luísa D' Elboux, pela paciência infinita.

À minha mãe, Terezinha

*O verbo é a vida
e a fonte de toda
vida para os homens.*

(Jo 1,4.9.13)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1. MARTIN BUBER.....	11
1.1 Conhecendo Martin Buber.....	11
1.2 Martin Buber, ethos romântico e anarquismo religioso.....	17
1.3 Martin Buber e o hassidismo.....	29
2. EU e TU.....	44
2.1 O Estilo.....	44
2.2 Fundamentos Ontológicos.....	51
2.3 EU e TU, EU e ISSO.....	60
3. FRIEDRICH HÖLDERLIN.....	67
3.1 Prólogo sobre um poeta no exílio.....	67
3.2 Conhecendo Friedrich Hölderlin.....	79
3.3 A noite sagrada da loucura.....	94
4. FRIEDRICH HÖLDERLIN, MARTIN BUBER E A SANTIDADE PERMANENTE DA PALAVRA.....	109
4.1 Prólogo de Aproximação.....	109
4.2 Tempo de Indigência e Nostalgia dos Deuses na Poesia Hölderliniana.....	110
4.3 A palavra prisioneira na filosofia do diálogo de Martin Buber.....	120
4.4 O Encontro entre o Tu eterno e a palavra poética.....	132
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	143
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	146

RESUMO

O presente trabalho tem por finalidade conceber um diálogo entre Martin Buber e Friedrich Hölderlin.

Analisando os conceitos principais que caracterizam as obras destes autores, buscou-se mostrar os aspectos epistemológicos e o estatuto teórico que marcaram suas biografias intelectuais.

Assim, caracterizamos a ambiência social e política na qual se desenvolveu o cerne do revolucionarismo religioso de Martin Buber e sua filiação ao hassidismo.

Depois, percorremos a espessura conceitual de sua principal obra, *EU e TU*, e mostramos a inextricável adesão aos pressupostos estéticos e filosóficos do romantismo alemão.

Em uma extensa biografia de Friedrich Hölderlin, lançamos luz sobre sua prolífica produção poética e lamentável tragédia pessoal.

Finalmente, estabelecemos o diálogo entre Buber e Hölderlin por meio da palavra santificada e elegemos a poesia como a linguagem das linguagens, ou seja, a fulguração da criação através da qual o tu eterno irrompe no mundo dos homens.

ABSTRACT

The present work has the purpose to conceive a dialogue between Martin Buber and Friedrich Hölderlin.

We seek to show the epistemological features and the theoretical code that distinguished their intellectual biographies through the analysis of the main concepts that characterize the work of these authors.

Thus, we are able to define the social and politic ambivalence in which the core of Martin Buber's religious revolutionarism and his affiliation to chassidism was developed.

Then, we examine the conceptual density of his main work, *I and Thou*, and we show his inextricable adherence to the aesthetic and philosophic conjectures of the German Romanticism.

In the extensive Friedrich Hölderlin's biography, we shed light on his prolific poetic production and on his pitiful personal tragedy.

Finally, we constructed the dialogue between Buber and Hölderlin through the sanctified word and chose poetry as the mother of all languages – in other words, the fulguration of Creation by which the eternal thou breaks out in the man's world.

INTRODUÇÃO

Para estabelecermos o encontro entre o tu eterno de Martin Buber e a palavra poética de Fredrich Hölderlin optamos por uma metodologia que nos garantisse a validade teórica de nosso empreendimento.

A preocupação com o método justifica-se porque poderíamos incorrer em aproximações demasiadamente ligeiras que comprometeriam nossa argumentação intelectual e atitude analítica.

Assim, o diálogo entre eles vai sendo construído lentamente ao longo das páginas e, verdadeiramente, só é estabelecido no último capítulo, especialmente no item 4.4, que encerra a discussão sobre a linguagem poética.

Nos três primeiros estudos mostramos os aspectos fundamentais de ambas as obras.

Isto se fez necessário para que não perdêssemos de vista a especificidade autoral em questão.

Projetando luz sobre estas singularidades pudemos conhecer o real ponto de inflexão em que elas realmente podiam dialogar.

No primeiro capítulo apresentamos uma ampla biografia de Martin Buber, acentuando passagens importantes na construção de seu pensamento filosófico e atitude religiosa.

Analisamos o ethos romântico no qual o seu revolucionarismo político e soteriológico deitou raízes profundas.

Nesta ambiência agitada, característica do começo do século na Alemanha prénazista, localizamos a idéia buberiana de utopia política.

Lançamos luz ainda sobre a filiação de Buber ao hassidismo e particularmente sua leitura original deste movimento espiritual que renovou o judaísmo no continente europeu.

No capítulo dois empreendemos uma longa análise do principal livro de Buber, *EU e TU*, com a intenção de investigar os principais conceitos de sua filosofia do diálogo.

A argumentação teórica buberiana obrigou-nos a levantar questões sobre a base de seu pensamento: a idéia de relação, de revelação, do eu, do tu, do isso, a reflexão que ele fez sobre o espírito do tu eterno e a palavra sacralizada.

Em nosso terceiro capítulo fazemos um prólogo do poeta no exílio para nos aproximarmos da poesia hölderliniana. Em seguida passamos em revista sua história pessoal e formação intelectual para realçarmos aquela singular e nostálgica produção poética.

Concomitantemente, vamos trazendo à baila suas principais obras como o *Hyperion* e as traduções de Sófocles feitas para o alemão.

O diálogo entre os dois autores é encetado no último capítulo através do elogio que ambos fazem à palavra santificada.

Então, elegemos a poesia como a linguagem das linguagens e, mostramos como ela pode superar o mundo objetivante e reificado das nossas sociedades tecnoindustriais.

Em nosso estudo, utilizamos preferencialmente as traduções disponíveis em português.

Nos capítulos sobre Buber, valemo-nos da tradução feita por Newton von Zuben do EU e TU.

Não obstante, consultamos, em várias ocasiões, a tradução inglesa feita por Walter Kaufman, *I and Thou*.

O cotejamento foi necessário para salvuardarmos a íntegra do pensamento buberiano.

No que concerne à produção poética de Hölderlin, filiamo-nos à rica discussão levantada por Paulo Quintela em terras portuguesas.

Dada a relevância e ampla aceitação acadêmica de suas traduções, sentimo-nos tranqüilos para empreendermos nossa particular reflexão.

Entretanto, foi-nos bastante útil a leitura da antologia poética de Hölderlin feita por Federico Canete Bermúdez em Língua espanhola, e também a tradução do *Hyperion*, de Erlon José Paschoal, pela Editora Nova Alexandria, bem como a análise de Heidegger – *Approche de Hölderlin* – publicada em língua francesa pela Editora Gallimard.

1. MARTIN BUBER

1.1. CONHECENDO MARTIN BUBER

Nasceu em Viena no dia 08 de fevereiro de 1878.

Filho de pais divorciados, partiu para Lemberg, na Galícia, onde viveu sob os cuidados dos avós paternos. Passou sua primeira infância com o avô Salomão Buber, homem de profundo apego às tradições judaicas, e a avó Adele, de quem herda o fascínio pela palavra falada e a compreensão dela.

Roberto Bartholo Jr. julga encontrar na saída do pequeno Buber da casa dos pais e na figura onipresente da mãe, Elisa, que o abandona inexplicavelmente, razões psicológicas e existenciais suficientes para o estabelecimento de toda a filosofia dialógica posteriormente desenvolvida.

Assim¹:

a ida de Martin Buber para a casa dos avós em Lemberg nascera do divórcio dos pais. Nos fragmentos autobiográficos encontra-se um relato crucial: a filha de um vizinho, falando-lhe da mãe, pronuncia na galeria da casa dos avós as palavras decisivas: “não, ela não volta nunca mais”.

Diante do que, Buber declara: “... suponho que tudo o que experimentei, no decorrer de minha vida, sobre o autêntico encontro tenha a sua origem naquele momento na galeria. E continua”... sei que fiquei mudo, mas também que não nutri nenhuma dúvida quanto à verdade da palavra dita. Ela permaneceu agarrada a mim e agarrava-se, ano após ano, sempre mais ao meu coração.

Depois de mais ou menos uma década, comecei a senti-la como algo que não dizia respeito somente a mim, mas também ao ser humano (grifo nosso).

Mais tarde apliquei a mim mesmo o sentido da palavra desencontro, com a qual era descrito, aproximadamente, o fracasso e um verdadeiro encontro entre seres humanos.

¹ BARTHOLO JR., Roberto. *Você e eu. Presença e Palavra*. São Paulo: Editora Garamond, 2001, p. 17 e 18.

*Na silenciosa espera pelo ansiado retorno de alguém cujo nome os avós nunca pronunciavam em sua presença, Buber forja uma nova palavra alemã: *vergegnung*, que podemos traduzir por desencontro, não sem com isso perdermos as mais sutis dimensões invocadas de um tempo que se esvai em vão.*

*E... “quando, após outros vinte anos, revi minha mãe que viera de longe me visitar, à minha mulher e a meus filhos, eu não consegui olhar em seus olhos ainda espantosamente bonitos, sem ouvir de algum lugar a palavra desencontro (*vergegnung*) como se fosse dita a mim”.*

A onipresente ausência da mãe foi fundante para a identidade de Buber, cuja infância transcorreu na expectativa de que cada instante pudesse vir a ser a porta de entrada de seu impossível retorno”.

Fizemos esta longa citação não apenas para marcar o paroxismo do desencontro na autobiografia buberiana, mas também com o objetivo de atentarmos para o perigo do reducionismo em estudos semelhantes ao nosso.

Com efeito, predeterminar no desencontro materno a raiz de toda a sua filosofia do diálogo parece-nos exagero analítico, pois outros dados de sua biografia se obsedam.

Ademais, as influências filosóficas e toda a rica efervescência política de sua época também se eclipsam, em razão da relevância concedida àquela ruptura.

Metodologicamente ficamos com Michael Lowy² no seu esforço em mostrar que determinismo entre fato psicológico e explicação da obra carece de fundamentação conceitual pois:

*“é importante sublinhar que a correspondência é uma analogia estática que cria possibilidade mas não a necessidade de uma convergência ativa, de uma *attactio electiva*....a transformação dessa potência em ato, a dinamização da analogia, sua evolução para uma interação ativa dependem de condições históricas concretas: mutações econômicas, reações de classes e categorias sociais, movimentos culturais, acontecimentos políticos etc.”*

² LOWY, Michael. *Redenção e Utopia*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1988, p. 17

É de suma importância para o nosso estudo a percepção de que quaisquer que sejam os contextos analisados, sejam eles psicológicos, sociais ou econômicos, eles, por si sós, não explicam determinada obra do pensamento.

Esta, ainda que encarnada na sua base material, depende daquilo que Friedrich Schlegel, nos seus estudos sobre a poesia, chamou de inventividade do homem criador que “...exorta em si o divino sacrificando-se e apagando-se para anunciar esse mesmo divino”.

Ou seja, o mero biografismo parece-nos insuficiente para explicar a radical atração que Buber acalentou durante toda a sua vida pelo encontro genuíno entre os seres humanos.

Autores como Pamela Vermes³ tendem a creditar ao seu profundo misticismo o apego e a fascinação pela interlocução, pela chegada daquele há muito tempo esperado.

Quando, aos 14 anos de idade, Martin Buber voltou a morar com seu pai, já se vislumbravam intensas preocupações filosóficas no seu horizonte existencial.

Segundo Newton Aquiles von Zuben⁴, por volta dos 16 anos ele conheceu autores que marcaram profundamente sua vida intelectual.

Nomeadamente a obra de Kant e a declaração peremptória de que a coisa em si não pode ser conhecida e, por conseguinte, a afirmação de que o tempo nada mais era senão formas através das quais encontramos a percepção das coisas, em nada afetando o que já existe, suscitaram uma grande liberdade filosófica no jovem Buber⁵.

Outro autor que o influenciou significativamente foi Nietzsche, em especial o seu livro basilar *Assim falava Zaratustra* com sua singular interpretação sobre o “eterno retorno do mesmo”.

Embora Buber compartilhasse com Nietzsche a rejeição de quaisquer escapismos idealistas que desobrigassem o homem de assumir seus compromissos efetivos com os acontecimentos do mundo, a franca hostilidade nietzscheana à espiritualidade religiosa e

³ VERMES, Pamela. *Buber on god and perfect man*. London: Littman Library of Jewish Civilisation, 1994.

⁴ ZUBEN, Newton Aquiles von. *EU e TU. Martin Buber. Cumplicidade e diálogo*. Introdução – p. XI.

⁵ ...eu era irresistivelmente impelido a querer aprender o decorrer total do mundo como fáctico, e isto significava compreender o tempo como principiando e finalizando, ou como sem princípio nem fim. Ambos os caminhos mostravam-se, a cada tentativa de supô-lo como realidade, igualmente absurdos” “...eu não precisava mais, atormentado, querer questionar o tempo sobre seu fim; ele não se impunha a mim, ele era meu, pois era “nosso”. A questão foi, por sua natureza, declarada insolúvel, mas simultaneamente fui libertado dela, libertado da exigência da interrogação. O presente que recebi de Kant, então, foi a liberdade filosófica”. Citado por BARTHOLO Jr., Roberto. *Você e Eu. Presença e Palavra*, p. 21 e 22.

seu iconoclastismo moral acabaram por elidir os entusiasmos iniciais do autor das histórias do Rabi.

Entretanto, traduziu Nietzsche para o polonês e a influência de seu pensamento, principalmente no tocante à problematização sobre o tempo, vai perdurar por todos os seus anos formativos. A rigor, este pensamento exerce sobre Buber o que Roberto Bartholo Jr. julga ser uma incontestável sedução negativa⁶, no sentido de influência constante no concernente à atitude nietzscheana de crítica à racionalização embrutecedora da vida humana no mundo ocidental. Mas aos olhos de um Buber maduro em suas concepções sobre o homem, o tu eterno e a própria vida, um pensamento iconoclasta preso aos lamentos de um Deus morto.

Em 1896, ele vai para a Universidade de Viena onde estuda Filosofia e História da Arte.

Fascinado pela fervilhante vida cultural da cidade, deixa-se seduzir imediatamente pelo ambiente cosmopolita e secularizado dos círculos intelectuais, onde vicejam discussões acaloradas sobre política e compromissos sociais. Há que se notar o halo romântico de tais embates de idéias e o entusiasmo que ele demonstra pela possibilidade do diálogo no intercurso da comunicação humana.

Na observação de Roberto Bartholo Jr⁷:

“emerge nesse mesmo tempo outro elemento fundamental para ele: o teatro.

Em suas freqüentes idas a eventos teatrais, o que mais o atraía era a palavra humana em sua incisiva expressão verbal-gestual.

No teatro, Buber presenciava a razão de ser da palavra em seu dizer completo, a potência da palavra dita, a genuína dizibilidade vernacular do idioma, sempre mais potente que a linguagem como mera articulação conceitual e lógica de elementos informativos”.

⁶ Note-se porém a sedução exercida pelo autor de A Genealogia da Moral: “Já Nietzsche, aos olhos amadurecidos de um Buber mais tardio, teria pretendido colocar, no lugar do manifesto mistério da singularidade de todo o acontecer, o pseudomistério do “eterno retorno do mesmo”. Mas “...no espírito do rapaz de dezessete anos, embora ele não tivesse aceito essa concepção e não pudesse aceitá-la, ocorreu uma sedução negativa”. Comentado por BARTHOLO Jr., Roberto. *Você e Eu. Presença e Palavra*, p. 22.

⁷ BARTHOLO Jr., Roberto. *Você e Eu. Presença e Palavra*, p. 25.

Este último comentário sobre a palavra viva será de importância nodal no decorrer de nossa pesquisa.

Note-se o fascínio do autor de *Eu e Tu* pela gestualidade da palavra carregada de “dizibilidades” entre a atenção e a escuta dos atores envolvidos na cena dramática.

No ano de 1904, Martin Buber recebe o título de Doutor em Filosofia. Na cidade de Berlim não é pequena a recepção à discussão levantada por sua tese: “A história do problema da individuação. Nicolau de Cusa e Jacob Boehme”.

Merecem atenção as influências intelectuais de seus professores mais diretos, Dilthey e Simmel. Franz Rosenzweig e Gustav Landauer exerceram, pelo fascínio de suas idéias nomeadamente teológicas e políticas, um considerável efeito persuasivo em toda a trama conceitual empreendida pelo jovem Buber.

Como nota Michael Lowy⁸:

“Buber estudará em Berlim com Dilthey e Simmel (em 1898-1899), que lhe deixarão uma impressão profunda; por essa época, ele vai se ligar a um círculo neo-romântico chamado “A nova Gemeinschaft” (onde conhecerá Gustav Landauer), para o qual pronunciará, em 1900, uma conferência intitulada “A nova e a antiga Gemeinschaft”.

A idéia de comunidade exercerá uma atração que se prolongará por toda a vida intelectualmente produtiva do jovem filósofo.

Subjaz a esta idéia uma tenaz crítica à sociedade moderna, caracterizada pelo anonimato e impessoalidade malsãs.

Teremos oportunidade de discorrer mais alentadamente sobre este tópico; por ora, é preciso notar que o pensamento político de Buber tem como fio condutor a percepção de que o Estado centralizador e burocrático impede os homens de manterem um estar-junto-com-outros homens, em liberdade e criatividade.

Michael Lowy resume bem este ponto⁹:

“... a referência neo-romântica à comunidade tradicional presente no espírito de Buber: de um lado, no sonho de abandonar o “formigueiro das cida-

⁸ LOWY, Michael. *Romantismo e Messianismo*, São Paulo: Editora Perspectiva, 1990, p. 149.

⁹ LOWY, Michael. *Redenção e utopia*, p. 49.

des” para construir o mundo novo no “solo poderoso e virginal” do campo mais perto da natureza e da terra; de outro, na idéia de que a comunidade nova significa o retorno (waiederkeben), sob uma forma diferente e num nível superior, da “unidade vital do homem primordial (lebenseinheit des urmenschen) rompida e dilacerada pela escravidão da sociedade moderna. (Gessellschaft)”.

Buber foi participante ativo do movimento sionista e um dos seus primeiros congressistas. Foi escolhido como 1º secretário, mas desligou-se do movimento alguns anos mais tarde, por discordar do Presidente Theodor Herzl¹⁰.

Foi ainda editor do polêmico jornal “Der Jude”, nos anos de 1916 a 1924.

Em 1923¹¹ foi nomeado professor de História das Religiões e ética judaica na Universidade de Frankfurt. Cadeira posteriormente substituída por História das Religiões¹².

Foi destituído do cargo pelos nazistas em 1933.

Ensinou na Universidade Hebraica de Jerusalém a partir de 1938.

Seu último escrito mais profundamente inquiridor foi *O eclipse de Deus*, de 1953.

Aqui ele se questiona sobre a desumanização do homem preso ao mundo do Isso e, por conseguinte, vivendo uma existência trágica, onde a descoberta de um Deus vivo que se apresenta na relação dialogal autêntica se obseda. O fundo trágico da existência “miserável” do ser humano, entretanto, pode ser redimida porque: “*o eclipse da luz de Deus não é extinção; amanhã mesmo pode desaparecer aquilo que se interpôs*”.

Em 1960 é eleito primeiro Presidente da Academia de Ciências e Humanidades de Israel. Em 1963 recebe o prêmio Erasmo, na Holanda. Em 1964 recebe sua última homenagem: a medalha Albert Schweitzer.

Martin Buber falece em 13 de junho de 1965 e na sua lápide está inscrita uma frase que é como uma síntese de toda a sua obra, o versículo 23 do salmo 73: (...) “*permaneço sempre contigo*”.

¹⁰ Para constatar a concepção de Buber sobre o Estado político, verificar o ensaio Estado e Comunidade em *Sobre Comunidade*. BUBER, Martin, p. 63 ss.

¹¹ 1923 é também o ano da publicação do seminal *Eu e Tu*.

¹² Já no início de 1914, Buber havia esboçado o desejo de se dedicar a uma nova tradução da Bíblia hebraica. Mas o encontro com Franz Rosenzweig foi fundamental para que esse empreendimento viesse a ser efetivamente iniciado. BARTHOLO Jr., Roberto. *Você e Eu. Presença e Palavra*, p. 62 e 63.

1.2. MARTIN BUBER, ethos romântico e anarquismo religioso.

Michael Lowy, em sua reflexão sobre o Romantismo e o Messianismo¹³, classifica Martin Buber, Franz Rosenzweig e Gershom Scholem como judeus religiosos anarquizantes.

Não cabe, no âmbito deste trabalho, apontar as diferenças intelectuais que separam estes três pensadores.

Entretanto, eles podem ser propriamente chamados de judeus religiosos anarquizantes, pois a condenação do mundo utilitário burguês e a emergência da utopia social possuem uma matriz profundamente religiosa¹⁴: “*não se trata da emancipação de um povo, mas da redenção do mundo, e a emancipação de um povo não é senão um signo e um caminho para a emancipação do mundo*”.

Estes autores compartilhavam uma visão de mundo na qual os princípios norteadores da civilização burguesa agem e concorrem para a inexorável decadência dos mais caros valores humanos.

E estes valores só serão redimidos quando, às expensas da vulgata materialista, se recompuserem a possibilidade e a autenticidade de uma nova ordem social, onde o princípio da comunidade sobrepujar a sociedade moderna emasculada.

Nas palavras de Buber, que sintetizam, ao nosso ver, o ethos do que Lowy chamou judeus religiosos anarquizantes¹⁵:

“Deste modo, nossa comunidade não quer revolução, ela é revolução. Ela ultrapassou, porém, o antigo sentido negativo de revolução. Para nós, revolução não significa destruir coisas antigas, mas viver coisas novas. Não estamos ávidos por destruir, mas ansiosos por criar. Nossa revolução significa que criamos uma nova vida em pequenos círculos e em comunidades puras. Uma vida na qual o poder criador arde e palpita de tal modo que ela se torna uma obra de arte tão resplandecente na forma e tão sonora e harmônica, tão viva em seu doce e secreto poder

¹³ LOWY, Michael; *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1990, p. 142.

¹⁴ LOWY, Michael. *Redenção e Utopia*, p. 55.

¹⁵ BUBER, Martin. *Sobre Comunidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989, p. 38 e 39.

mágico, como nenhuma vida anterior; a nova arte que cria a totalidade da totalidade oferece a cada dia uma festiva consagração divina.

Nesta nova vida, homens que, pela especialização da sociedade contemporânea, se tenham tornado órgãos com uma função estritamente bem definida e que, para poderem viver, devem conformar-se com esta função, serão novamente homens capazes de haurir da plenitude.

Tais homens não se associarão mais como antes, pelo fato de homens especializados dependerem mutuamente uns dos outros, mas se encontrarão por amor, por anseio de comunidade e por pródiga virtude.

Os homens que, na atual sociedade foram atirados em uma engrenagem movida pelo proveito, de modo a atrofiar sua criatividade livre sob o jugo do trabalho que visa o proveito, serão, nesta nova vida, elevados à nova ordem das coisas, onde reina não o princípio utilitário, mas o princípio criador e libertador de suas forças subjugadas”.

Esta longa citação foi necessária, pois ela condensa toda a proposta utópico-libertária de Buber e, ao mesmo tempo, mostra que esta indignação contra o utilitarismo moderno remonta já aos primeiros autores pertencentes ao que denominamos ethos romântico.

Este ethos, com efeito, a despeito da polissemia de seus representantes, vislumbra nos albores da industrialização a ruína do espírito e o progresso material como aquilo que Walter Benjamim chamou “*de a tempestade que nos afasta do paraíso*”.

Seguindo as análises de Michael Lowy sobre a crítica romântica à vida moderna, encontramos o que nos parece ser o ponto nevrálgico no qual autores, por vezes tão díspares entre si, se encontram. O importante da recusa ao funcionamento da civilização burguesa pode assim ser expresso¹⁶:

“a crítica romântica raramente é sistemática ou explícita e poucas vezes se refere diretamente ao capitalismo como tal.

¹⁶ LOWY, Michael. *Romantismo e Messianismo*, p. 36 e 37.

Na Sociologia e na Filosofia Social germânica do fim do Século XIX podemos encontrar algumas tentativas de sistematizações: elas opõem Kultur, um conjunto de valores tradicionais – sociais, morais ou culturais – do passado, à zivilesation, o desenvolvimento moderno, “despersonalizado”, material, técnico e econômico; ou Gemeinschaft, a velha comunidade orgânica de relações sociais diretas à gesellschaft, a agregação mecânica e artificial de pessoas em torno de objetivos utilitários.

A característica central da civilização industrial (burguesa) que o Romantismo critica não é a exploração dos trabalhadores ou a degradação social – se bem que eles podem também ser denunciados, particularmente pelos românticos esquerdistas – mas é a quantificação da vida (grifo nosso), isto é, a total dominação do valor de troca (quantitativo), do cálculo frio do preço e do lucro, e das leis de mercado, acima do tecido social.

Todas as outras características negativas da sociedade moderna são intuitivamente sentidas pela maior parte dos anticapitalistas românticos fluindo dessa crucial e decisiva nascente e corrupção: por exemplo a religião ao deus dinheiro (mammonismo de Carlyle), o declínio de todos os valores qualitativos de ordem social, religiosa, ética, cultural ou estética – a dissolução de todos os vínculos humanos qualitativos, a morte da imaginação e do romance, a uniformização monótona da vida, a relação puramente utilitária – isto é, quantitativamente calculável – dos seres humanos entre si e com a natureza. O envenenamento da vida social pelo dinheiro e do ar pela fumaça industrial são captados por muitos românticos como fenômenos paralelos, resultantes da mesma raiz infernal”

Esta ampla caracterização que Michael Lowy faz das críticas aos valores da civilização moderna adquire especial atenção para o nosso estudo, pois mostra o quanto Buber é tributário desta mesma crítica à medida que a valorização das instituições tradicionais é também recorrente em seu pensamento. Assim, o vitalismo do trabalho, por exemplo, sob o regime da produção artesanal, garante o ser humano das frias relações de trocas sob a égide do dinheiro e sua equivalência impessoalizante¹⁷.

¹⁷ Ver, por exemplo, a crítica de Rosenzweig à escravidão do trabalho capitalista: “o caminho da emancipação é, então, o abandono do mercado livre e sem restrições e o retorno à produção ligada e encomendada antecipadamente por um cliente. Citado por LOWY, Michael. *Romantismo e Messianismo*, p. 148.

Também a religião, devido ao processo de racionalização do mundo moderno, perde seu poder catalisador e submete-se à funcionalidade dela requerida pelo restante do corpus social.

Entrincheirada sob o predomínio do Estado iluminista e da razão instrumental que agora dirige a relação de troca no mercado capitalista, sua ascendência sobre os destinos das vidas humanas perde consistentemente importância política e social¹⁸.

Como um todo, Buber concorda com as críticas românticas à modernidade. Com a ressalva importante de que, para ele, o mundo antigo da comunidade não representava um ideal a ser perseguido, mas algumas de suas características deveriam permanecer na utópica comunidade messiânica a ser conquistada.

Com efeito, a organicidade do mundo social representa para ele um diálogo vivo onde as relações entre as pessoas obedecem aos critérios da criatividade e engenhosidade humanas. Estas características fundamentam o face a face do trabalho rico e saudável onde o homem é antes artífice e não objeto de sua própria capacidade de reinventar a natureza.

Esta reinvenção, com o artificialismo das instituições sociais, estaria comprometida em assegurar à vida humana plenitude e capacidade de manter vivo o contato com o tu, ou seja, deveria preservar a novidade e o mistério de cada acontecimento vivido.

O Romantismo de Buber se não explica inteiramente seu ideal revolucionário, ao menos serve como matriz para os seus escritos mais acentuadamente políticos.

A citação de Lowy explicita a quantificação da vida como uma das características mais nefandas da vida moderna.

Ora, é de fundamental importância para o nosso trabalho notar que Buber anatematiza esta quantificação onde a vida humana pode ser mensurada, classificada, enfim cindida num processo recorrente de desontologização do real.

Note-se que um dos conceitos fundamentais na elaboração do *EU E TU* é a pretensão da modernidade de transformar o que é finito em infinito¹⁹.

¹⁸ A esse respeito, a análise de Max Weber sobre o desencantamento do mundo parece ser a pedra de toque da institucionalização da religião como um lento processo interno contra a magia de um modo geral. Consultar *The theory of social and Economic Organisation*. New York: Oxford University Press, 1947.

¹⁹ Friedrich Schlegel, nos seus diálogos sobre a poesia: "...o gênio poético mantém a sua posição irônica e recusa-se a tomá-las a sério: porque sabe que elas são finitas, logo irreais, e que a realidade é, ela própria, o gênio ou a atividade infinita que se manifesta no seu arbítrio. Citado por ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*, p. 14.

Para ele, uma sociedade que quantifica a vida humana subtrai ao infinito seu poder de governar esta mesma vida. À medida que as finitudes (a natureza, a arte, a ciência etc.) se tornam auto-suficientes, o infinito as abandona.

Assevera Buber, falando da irredutibilidade do mundo concreto às categorizações artificiais²⁰:

“Com todo o respeito ao continuum espaço – temporal – do mundo – na vida conheço unicamente a realidade concreta do mundo, que me é oferecida constantemente, a todo instante.

Posso decompô-lo em seus elementos constitutivos, entre grupos de fenômenos semelhantes, posso deduzi-los de fenômenos anteriores, posso reduzi-los a mais simples – e, depois de tudo isso, não terei tocado na minha realidade concreta do mundo: indivisível, incomparável, irreduzível, ela me olha com o olhar horripilante”.

O infinito, por não ser categorizável, escapa às contínuas tentativas de despedaçamento empreendidas pela razão instrumental, na vida quantificável e impessoal da sociedade burguesa.

Nesses dois tópicos – a nostalgia da comunidade e a reprovação da vida humana submetida à fragmentação – Buber estabelece um diálogo bastante próximo com o cerne do pensamento romântico antipositivista e assistemático.

A assistematicidade no Romantismo, conforme a análise empreendida por Nicola Abbagnamo²¹, decorre do fato de os românticos exaltarem de maneira tão profunda o infinito, e de tudo que é, em contrapartida, finito, lhes parecer imediatamente inaceitável.

Teremos a oportunidade de observar esse caráter assistemático na construção do pensamento do próprio Martin Buber, quando estudarmos mais demoradamente a obra *EU e TU*.

Por ora, é importante notar que, para ele, os eventos do mundo (as finitudes dos românticos) são obras nascidas do encontro do homem com Deus. E pretender aprisionar estes eventos em sistematizações lógicas e abstratas é como descrever a vitalidade pul-

²⁰ BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989, p. 45.

²¹ ABBAGNAMO, Nicola. *História da Filosofia*. Lisboa: Editorial Presença, 2000, p. 10.

sante de uma cidade lendo o mapeamento de suas ruas. Tem-se a certeza relativa do direcionamento a ser seguido, mas perde-se o elan do encontro autêntico.

Este encontro se dá na associação livre e espontânea de homens que, em comunidade, estabelecem entre si o diálogo que é, a um tempo, pergunta por Deus e realização de sua presença²².

“Os homens que aspiram à comunidade anseiam Deus. Todo desejo de verdadeira aliança conduz a Deus, e todo desejo de Deus conduz à verdadeira comunidade. Porém, desejar Deus não é a mesma coisa que querer Deus. Os homens procuram Deus, mas ele não pode ser encontrado, pois ele não está “disponível”. Os homens querem possuir Deus, mas ele não se dá a eles, pois ele não quer ser possuído, mas realizado. Somente quando os homens quiserem que Deus seja, construirão a comunidade”.

O Deus que não está disponível, mas é a certeza da presença (uma crítica de Buber à subjetividade moderna que objetifica os entes como um todo e, em particular, entifica Deus transformando-o em objeto), também aparece claramente na reflexão que os românticos fazem acerca da tarefa humana de realizar Deus. Assim, um Schlegel pode dizer sobre a divindade do destino ontológico²³: *“ser mediador entre o humano e o divino é tudo quanto de mais superior pode haver no homem.”*

O comprometimento entre o ethos romântico e o anarquismo religioso em Buber ganha contornos de mútua imbricação.

Romântico, Buber critica de maneira virulenta as características gerais da modernidade capitalista – impessoalidade das relações humanas, Estado centralizado, imperialismo do dinheiro. Anarquista, propõe a construção de uma nova Sociedade, ou melhor, de uma nova comunidade, onde o reino de Deus será anunciado e precedido.

Para ele, segundo a análise de Michael Lowy²⁴:

“a comunidade com Deus e a comunidade de seres humanos são inseparáveis e, por conseguinte, “a espera do Messias é a espera da verdadeira

²² BUBER, Martin. *Sobre Comunidade*, p. 61.

²³ Citado por Nicola Abbagnano, p.12.

²⁴ LOWY, Michael. *Romantismo e Messianismo*, p. 12.

comunidade. Sua realização depende dos próprios seres humanos: enquanto o reino de Deus não for estabelecido, o judaísmo não reconhecerá ser humano algum como verdadeiro Messias, mas ele não cessará de esperar a redenção pelo ser humano, porque é a tarefa do ser humano fundar (Begründer) o poder de Deus no mundo terrestre”.

Buber será criticado duramente por Gershom Scholem²⁵ por esta visão romântica anarquista demasiadamente liberal e pela definição puramente mística sobre o que vem a ser revelação.

Não cabe, no interior de nosso estudo, nos determos aos meandros dessa discussão. Vale notar, entretanto, que a pouca atenção que Buber dedica à observância estrita das leis judaicas e todo o comportamento ético daí decorrentes são coerentes com a sua concepção de que a realização de Deus passa pela intervenção dos homens no mundo concreto.

Um pansacramentalismo da existência, pois, como veremos quando nos debruçarmos sobre a leitura que ele faz do hassidismo, a revelação se faz no aqui e agora.

Para ele, o verdadeiro encontro de Deus com o homem não se restringe à observância formal das leis sagradas. É através do mistério de cada evento no qual a palavra é enviada ao ser humano e na qual se instaura a surpresa do sempre novo, na novidade radical do mistério, que deve ser estabelecido o encontro humano-divino.

Observa Buber²⁶ :

“... eu me refiro a algo que acontece entre o homem e Deus, na realidade do contato, na realidade da ação recíproca de Deus e do homem. Com isto, porém, já está dito que quando digo Deus não me refiro a uma idéia metafísica, a nenhum ideal ético, a nenhuma projeção de uma construção psíquica ou social, nem a qualquer coisa “criada” ou desenvolvida” pelo homem. Eu me refiro a Deus, a quem o homem somente possui idéias e imagens, mas essas idéias e imagens não são trabalho de criação livre;

²⁵ SHOLEM, Gershom. *O Golem, Benjamin, Buber e outros justos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989, p. 152.

²⁶ BARTHOLO JR., Roberto. *Você e Eu. Presença e Palavra*, p. 91.

são produtos dos encontros humanos – divinos, das tentativas do homem de dar conta do inexplicável como e quando isso acontece com ele. São os vestígios do mistério”.

O Deus metafísico, abstrato, mera construção do espírito humano, era visto pelo autor do *Eu e Tu* como uma projeção intelectual em nada revelando o mistério do verdadeiro encontro.

Deus para ele é o inteiramente outro, como na definição clássica de Rudolf Otto, mas ele também é o mistério presentificado na corporeidade de cada evento.

Deus, como observou Newton Aquiles von Zuben²⁷: *“só pode ser encontrado na presença que a cada vez é única e insubstituível. Ele é um Tu atemporal, um Tu eterno”.*

Ao nosso ver, Buber filia-se assim ao ethos romântico de maneira decisiva: na recusa ao intelectualismo, mera abstração do espírito que deixa escapar o que é fundamental da presença de Deus no mundo: o diálogo sempre renovado entre a palavra enviada e a resposta humana diante da revelação.

Buber, homem religioso, também se filia ao ethos romântico quando invoca a presença do infinito, do absoluto, de Deus, nas dobraduras de tudo o que vem a ser a realidade última do ser humano.

Em outras palavras, como diria Victor Pierre Stirnimann²⁸ a respeito da presença do infinito sempre efêmera mas fundante na gnose romântica:

“se o absoluto não pode ser representado em si mesmo, o ponto de enlace entre o absoluto e o finito é o quase representável, podendo ser apenas, à medida que se apresente como parcial e provisório, mero indicador de uma presença, continuamente em processo de montagem e desmontagem”.

O ideal romântico de buscar o infinito – Deus – na ordinariedade das coisas condicionadas pelo tempo e pelo espaço, parece-nos também um traço característico do pensamento de Martin Buber.

²⁷ ZUBEN, Newton Aquiles von. *Martín Buber. Cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003, p. LXXIV.

²⁸ SCHLEGEL, Friedrich. *Conversa sobre a poesia*. Prefácio de Victor Pierre Stirnimann. São Paulo: Editora Iluminuras, 1994 p. 17.

É o processo de montagem e desmontagem, ou seja, a negação de todo pensamento enrijecido por estruturas conceituais, outra influência gnoseológica da qual ele muito se serviu.

Nicola Abbagnano²⁹ enumera quatro princípios gerais nos quais o movimento romântico se enquadraria.

1. O Otimismo

A convicção de que a realidade é tudo o que deveria realmente ser, ou seja, uma totalidade perfeita e racional.

Quaisquer imperfeições no seu interior são acontecimentos epifenomênicos em nada toldando aquela totalidade harmônica.

2. O Providencialismo histórico

A percepção da história como um processo racionalmente urdido, nada havendo nela que seja irracional ou inútil. A história seria assim ou um progresso necessário e incessante ou ainda uma totalidade perfeita e acabada em si mesma.

3. O Tradicionalismo

Reconhecendo a perfeição de todos os momentos históricos, o espírito romântico tende a recuperar o passado (e suas instituições fundantes: o Estado, a Igreja e os seus corolários) das severas críticas a ele impingidas pelo Iluminismo crítico e revolucionário.

²⁹ ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*, p. 9 e 10.

4. O Titanismo

Em comparação com o espírito infinito, tudo que é finito passa a ser visto como limitado e cerceador. A insuportabilidade de conviver com os dados concretos de uma realidade cindida faz do romântico um ser especialmente rebelde.

Imediatamente reconhecemos na caracterização 3 de Abbagnano a mais próxima do pensamento Buberiano.

Com efeito, seu utopismo revolucionário, ainda que não exalte as comunidades primitivas, encontra no seu interior certa organicidade e vitalismos que comporão a utopia na *Gemeinschaft* da salvação³⁰.

No que tange ao ponto 1 de Nicola Abbagnano, ou seja, o Otimismo Romântico, notemos que:

- a) Buber é sim um otimista no sentido de que as mazelas, sejam elas ontológicas ou institucionais, podem ser adequadamente redimidas à medida mesma que o homem responder à palavra de Deus, restaurando sua criação corrompida.
- b) Entretanto, é bom esclarecermos que a história humana para Buber nasce de um projeto divino, ou seja³¹: “*é a tarefa do ser humano fundar (Begründen) o poder de Deus no mundo terrestre*”.

Buber é um providencialista no sentido de Abbagnano à medida que para ele a vida é³²: “*o contínuo morrer no decurso da vida humana*”; entretanto, “*no contato com cada Tu, toca-nos um sopro da vida eterna*”.

Deus concede ao homem participação ativa na criação. Assim, os momentos perniciosos da história – como no caso da modernidade individualista e materialista – são também momentos parciais de uma hierofania primordial onde³³: “*a criação – ela se realiza em nós, ela penetra em nós pelo ardor, nos transforma pelo seu brilho, nós estremeçemos, desvanecemos, submetemo-nos. Nós nos associamos a ela, encontramos nela o Criador, nós nos oferecemos a ela como auxiliares e companheiros*”.

³⁰ Para um maior desenvolvimento da idéia de Comunidade da salvação, consultar LOWY, Michael . *Romantismo e Messianismo*, p. 149 e seguintes.

³¹ LOWY, Michael. *Romantismo e Messianismo*, p. 153.

³² BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Editora Centauro, 2001, p. 73.

³³ BUBER, Martin. Op.cit., p.96.

Em outro lugar³⁴, Martin Buber é categórico: “O nome verdadeiro da concretude do mundo é: a criação confiada a mim, confiada a cada ser humano. Dentro dela nos são dados os signos da palavra que nos é dirigida”.

A história humana, para ele, é a resposta que o homem envia a Deus, comprometendo-se com a totalidade da criação.

Finalmente, abordemos o Titanismo, quarta caracterização de Nicola Abbagnano para definir o espírito romântico.

Em corolário de nossa argumentação, fica claro o nexos causal entre história humana, providência divina e singularidade ontológica do ser humano: aquele a quem foi confiada a responsabilidade de responder ao apelo da criação.

Nicola Abbagnano chama Titanismo o pathos inconformista que caracteriza o herói romântico. Mas este pathos tem mais a ver com certa insatisfação com a finitude humana do que com o pensamento Buberiano que conclama os homens a divisarem, na finitude da vida humana, o sopro recorrente do Tu eterno.

Seria então interessante notar outro tipo de titanismo, aquele que Baudelaire encontrou em Sade, analisado exemplarmente por Mario Praz.³⁵

...”Deus é muito vingativo, mau, injusto. As conseqüências do mal são eternas; é no mal que Ele criou o mundo, é pelo mal que Ele o sustenta; é para o mal que Ele o perpetua; é impregnada pelo mal que a criatura deve existir; é no seio do mal que ela retorna depois de sua existência... Sendo a virtude o modo oposto ao sistema do mundo, todos aqueles que a admitem estão seguros de suportar suplícios excessivos pelo sofrimento que terão ao retornar ao seio do mal, autor e regenerador de tudo o que nós vemos... Eu vejo o mal eterno e universal no mundo. O mal é um ser moral não criado; eterno, não perecível; ele existia antes do mundo, ele constituía o ser monstruoso que pode criar um mundo tão bizarro. O autor do universo é o pior, o mais feroz, o mais assustador de todos os seres. Ele substituirá às criaturas que povoam o mundo; é dentro dele que elas todas voltarão para recriar outros seres piores ainda...”

³⁴ BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*, p. 46.

³⁵ PRAZ, Mário. *A carne, a morte e o diabo na Literatura Romântica*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1996, p. 108.

A visão catastrófica de um Deus criador, que exala maldade e sadismo por todas as suas emanções, pode ser encontrada facilmente no corpus liberário-filosófico do Romantismo.

O que queremos acentuar aqui é que este desespero pela efemeridade das coisas do mundo (a maldade seria corolário deste tempo destrutivo), a finitude insuportável de todos os entes criados, possuem uma longa tradição na história das idéias no Ocidente.

Não precisamos fazer este recenseamento para constatar que o pathos que Nicola Abbagnano chamou de Titanismo parece mais caracterizar certos autores, especialmente franceses³⁶, do que descortinar o pensamento religioso de Buber.

A rebeldia de Buber vai por outro caminho.

O mal para ele é antes a falta de Deus que a sua substancialidade.

“O aprofundamento e a confirmação da falta de decisão é a decisão para o mal”³⁷.

Mal é o não reconhecimento desta totalidade onde as finitudes (motivo de tantos desesperos) se integram em uma abertura dialogal, onde o Tu eterno se manifesta através de toda a criação.

O homem é convocado a exercitar sua tarefa de solidariedade e vínculo inextricável com Deus através de sua ação redentora no mundo.

O caminho do bom combate, diz Buber³⁸:

“ao mal é o exercício da solidariedade, no aprendizado da alteridade. Somente entre seres que se sabem outros e se aceitam solidariamente na alteridade, ele pode ser trilhado. Só pessoas capazes de dizer, em autenticidade e verdade, “Tu” uma à outra são também capazes de dizer uma com a outra: “nós”.

Vimos o quanto ele se serviu desta solidariedade para conceber seu revolucionarismo social.

À medida que o Deus transcendental se imanentiza no mundo, a práxis passa a ter um sentido todo especial de redenção e recriação da divindade, no prosaísmo em que vivem os homens.

³⁶ Para um aprofundamento deste tema, consultar o capítulo terceiro “sob a insígnia do divino marquês” em: PRAZ, Mário. *A carne a morte e o diabo na Literatura Romântica*.

³⁷ BUBER, Martin. *Imagens do Bem e do Mal*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 25.

³⁸ BARTHOLO JR., Roberto. *Você e Eu. Presença e Palavra*, p. 103.

Como notou Marcelo Dascal na sua introdução ao livro de Buber sobre a comunidade³⁹: “a religiosidade torna-se assim o fulcro do seu pensamento social”.

Martin Buber construiu o fundamental de sua obra na Alemanha do começo do Século XX.

Hauriu do Romantismo a contestação dos que pressentiam na modernidade traços inexcedíveis de impessoalidade e alienações sociais crescentes. Propugnou uma nova forma de convivência humana baseada nos princípios da comunidade.

Judeu religioso, admitia o fato de que esta utopia dependia mais da força messiânica da salvação do que do mero revolucionarismo ético-social.

E a força messiânica ele a encontrou no hassidismo, que estudaremos agora.

1.3. MARTIN BUBER E O HASSIDISMO

Depois de averiguarmos a importância que o Ethos romântico e os ideais políticos adquirem na construção do pensamento de Buber, devemos completar este estudo analisando outra vertente, sem a qual a compreensão dos pontos fundamentais da obra ficariam inapelavelmente comprometida.

Vimos que Lowy chamou a escola de pensamento do qual Buber fazia parte de "os judeus religiosos anarquizantes".

Em que medida a religiosidade de Buber interfere em sua práxis no mundo social? Ou, em outras palavras, o que leva um judeu religioso a se importar com as coisas do mundo a ponto de ser chamado anarquista religioso?

A religiosidade, ou melhor, a espiritualidade⁴⁰ buberiana embasa não só seu arcabouço político mas também define sua singular epistemologia⁴¹.

³⁹ BUBER, Martin. *Sobre comunidade*, p. 26.

⁴⁰ Parece-nos que o termo religiosidade está carregado de um sentido institucional como a pertença a certo grupo reunido através de crenças em comum, ritos, leis, costumes, calendários etc. Espiritualidade parece-nos caracterizar melhor o que Buber chama o face a face; a revelação do mistério que a cada evento se renova e adquire novos significados. Espiritualidade seria, então, menos a institucionalização religiosa do que a disposição de se voltar para o mistério de Deus.

⁴¹ Se definirmos a epistemologia Buberiana como aquela na qual o conhecimento humano está subsumido ao conhecimento de Deus, sendo aquele conhecimento um dom do espírito e este conhecimento de Deus uma necessidade do homem que depara sempre com uma realidade que lhe é opaca, mas ao mesmo tempo uma realidade na qual é possível testemunhar a presença de Deus, então se definirmos a epistemologia de Buber como o conhecimento entre Deus e o homem através da palavra enviada pelo espírito a cada evento e a resposta que o homem lhe concede, então esta epistemologia pode ser chamada dialógica. "Mas o homem, embora se encontre como ser entre seres e como coisa entre coisas, constitui uma categoria diferente de todas as coisas e de todos os seres: pois o homem só pode ser compreendido realmente do

O novo hassidismo que fascina Buber - o que chamamos espiritualidade - é aquele fundado em meados do Século XVIII pelo santo e místico Israel Baal Schem (mestre do santo nome), morto em 1.760.

Não nos ocuparemos do hassidismo na Alemanha Medieval e nem da influência do cabalismo luriânico na construção do novo hassidismo polonês e ucraniano⁴².

O que nos interessa aqui é a espiritualidade de Baal Schem e a leitura singular que Buber faz desta espiritualidade.

Buber aprofunda suas reflexões sobre o hassidismo acentuando a centralidade da figura do Tsadik (o justo), como o exemplo da verdadeira identidade adâmica com Deus.

Em outras palavras, se o homem é feito à imagem e semelhança de Deus, é na vida do justo que esta identidade sagrada pode ser encontrada.

Esta centralidade atribuída à figura do Tzadik é uma das razões pelas quais o pensamento de Buber se afasta da ortodoxia rabínica.

Nas palavras de Gershom Scholem⁴³:

"a personalidade do Tzadik, sua interpretação pelos autores hassídicos, a insistência destes sobre sua suprema autoridade religiosa, sua elevação ao posto de fonte de inspiração canônica, de meio de revelação, tudo isto compelia positivamente a um choque com a autoridade religiosa reconhecida do judaísmo rabínico" .

Buber não atribui à observação da lei judaica qualquer sentido além de um formalismo ritualístico desprovido de maiores efeitos sobre o mundo.

Como observa Breslauer⁴⁴:

"Buber considera um erro fatal a identificação da ação com a observância da lei.(...) O legalismo quer estabelecer controle sobre a propensão; a ação

ponto de vista do dom do espírito, que entre todas as coisas e seres só a ele pertence, o espírito como fazendo parte decisiva da vida pessoal do homem, isto é, o espírito que determina a pessoa". BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*, p. 147.

⁴² Para um aprofundamento analítico destas influências sobre o novo hassidismo e a discussão sobre a história hassídica, consultar SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*, capítulo III.

⁴³ SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995, p. 382.

⁴⁴ BRESLAUER, Daniel. *The Chrysalis of Religion. A guide to the jewishness of Buber's I and Thou*. Abingdon Press, p. 85.

é reduzir a resposta espontânea a Deus a uma ação manipulatória superficial e do tipo Eu-Issó”.

E isto o leva também para longe do Rabinato oficial. O judaísmo, para ele, caracteriza-se como uma religião na qual o sentido da fé se dá antes pela ação concreta no mundo do que pelo cumprimento rígido das leis. Estas são, antes de mais nada, um convite à intervenção sagrada (ungida por Deus) nos negócios humanos do mundo e não um devaneio abstrato baseado em uma fé solipsista e alienada.

A religião, argumenta Buber⁴⁵, "pode como nada mascarar para nós a face de Deus".

Para ele, o judaísmo vivo, aquele que faz jus aos seus profetas e à sua história não pode prescindir da verve espiritualizada do Baal Schem Tov.

Com efeito, os hassidim (os piedosos, os devotos) se alegram no mundo porque é nele que o encontro com Deus pode ocorrer.

E é neste mundo concreto que o homem pode reconhecer Deus através do contato relacional, na imediatez da presença divina. Este contato é o cerne da verdadeira religião, aquela na qual não basta seguir friamente as leis, mas que convida o homem à plenitude da comunhão divina⁴⁶, pois:

"Não conheço mais outra plenitude a não ser a plenitude da exigência e da responsabilidade de cada hora mortal.

Longe de estar à sua altura, sei entretanto que, na reivindicação, sou reivindicado e que, na responsabilidade, me é permitido responder; e sei quem fala e quem exige uma resposta.

Não saberia dizer muito mais. Se isto for religião, então ela é simplesmente tudo, o tudo singelo, vivido, na sua possibilidade de diálogo.

Há também aqui espaço para as mais altas formas de religião. Como quando tu rezas e com isto não te afastas desta tua vida, mas, pelo contrário, é justamente na prece que o teu pensamento se refere a ela, nem que seja apenas para entregá-la; assim também no inaudito e no surpreendente, quando, de cima, és chamado, és requisitado, eleito, investido de poderes, enviado; é a ti com este instante que não está disto excluído, ele se

⁴⁵ BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*, p. 51.

⁴⁶ BUBER, Martin. *Op. cit.* p. 47.

apóia naquilo que se foi e acena ao que ainda resta por viver. Tu não és engolido por uma plenitude sem compromisso, tu és reivindicado para o vínculo de uma comunhão".

A espiritualidade buberiana requisita do ser humano a responsabilidade essencial de quem é chamado a responder pela palavra enviada. Cabe ao homem mostrar-se disponível ante os apelos da criação e, sem reboços, agir na concretude do mundo.

A construção de sistemas institucionais, que aprisionam o eterno em estruturas rígidas e desprovidas do frescor do acontecimento, é para Buber parte do drama de todo o ser humano. Mal ele presencia a fulguração do tu, este o abandona enrijecendo-se no mundo desontologizado do isso.

Teremos oportunidade de estudar melhor este tópico no capítulo seguinte. O importante aqui é ressaltar o caráter presencial de Deus.

Buber, argumenta Gershom Scholem:

"considera o fundamento essencial da religiosidade judaica como sendo o ato de decisão, como a realização da liberdade divina e do absoluto na terra" e ele é de opinião que "quanto mais Deus se realiza por seres humanos no mundo, mais real ele é".

De fato, uma das conseqüências que Buber tira do hassidismo é a recusa a um Deus transcendente afastado da realidade humana.

Este seria um Deus puramente abstrato, uma conjectura da mente humana projetando para o mundo das idéias (fora do tempo e do espaço) a perfeição inexistente neste mundo.

Em contraposição, as imperfeições deste mundo (as finitudes, para os pensadores românticos) seriam análogas ao estado caído e pecaminoso do homem pós-adâmico.

Buber não concorda com isto. O reconhecimento da presença divina obriga os homens a aceitarem o mundo e a não renunciarem a ele.

E o mundo é práxis, ação interveniente que, reconhecendo a alteridade do outro, garante esta aparição em lugar seguro.

O locus da comunidade - como vimos - é a possibilidade de o homem dizer "nós" em solidariedade humana.

O lugar seguro para o aparecimento do outro é o compromisso que cada homem estabelece com a categoria ontológica que lhe é fundamental: a relação⁴⁷.

"do fato que não posso participar de forma legítima daquilo que é sem participar do ser do outro; do fato que não posso responder à palavra que Deus me dirige no decorrer de toda a minha vida, sem responder também pelo outro; do fato que não posso responder por mim, sem responder também pelo outro, enquanto alguém que me foi confiado. Assim, no entanto, o homem entrou decisivamente na relação com a alteridade; e a estrutura básica da alteridade - freqüentemente ameaçadora, mas nunca completamente destituída de santidade ou da possibilidade de santificação, na qual estamos inseridos, eu e os outros que me encontram em minha vida - é a coisa pública".

Aqui está a categoria ontológica fundamental na filosofia do diálogo de Martin Buber, a saber: o homem é porque se relaciona com o mundo, com os outros homens e com Deus.

Disto se depreende outra consequência: através da res pública, ele pode organizar a sua vida com outros homens, através da força vital da comunidade.

Quando ainda era criança, Buber visitou uma comunidade hassídica de Sadagora, na Galícia (atual Polônia), que retratava com fidelidade a primitiva comunidade de Baal Schen Tov.

Ao que tudo indica, a idéia de comunidade viva, orgânica, formada por homens livres e criativos jamais o abandonou⁴⁸.

Adulto, encontrou no hassidismo o vigor religioso para fundamentar suas críticas ao homem e às sociedades modernas alienadas.

Era romântico o bastante para querer encontrar nas comunidades medievais características que deveriam perdurar na nova comunidade utópica a ser construída.

⁴⁷ BUBER, Martin. *Do Dialógico e do Dialógico*, p. 104.

⁴⁸ O homem estará sempre submetido, até que "o reino (Malkhut Sha mayim) se estabeleça na terra; até que, com a forma messiânica do mundo humano, a criatividade e a ordem, o povo e o Estado, se fundem numa nova unidade, na Gemeinschaft (comunidade) da salvação". Citado por BARTHOLO Jr., Roberto. *Você e Eu. Presença Palavra*, p. 99.

Mas era, ao mesmo tempo, religioso o suficiente para admitir que é o espírito de Deus que faz os homens quererem para si mesmos viver sob o espírito da comunidade⁴⁹.

"A legítima união de sistemas comunitários deve ser chamada humanidade. Ela pode ser estabelecida somente quando os homens forem reunidos em comunidades concretas e estas, em sistemas comunitários, e estes se reunirem uns aos outros. Segundo as mesmas leis, de modo imediato e sem véus de uma conceitualidade ditada pela procura de proveito, a partir do desejo de se ajudarem mutuamente para o aperfeiçoamento do nome de Deus. Assim, nenhum outro caminho leva a esta realização a não ser a construção de verdadeiros sistemas comunitários e, através disso, a exaltação do nome de Deus acima dos povos. O nome de Deus é hoje novamente desconhecido e selado. Somente a ação pode desvendá-lo".

O autor do *Eu e Tu* haure do hassidismo a clara consciência de que através da ação, ação sagrada, diríamos nós, a vontade de Deus se materializa no mundo. Ou, em outras palavras, ao homem não basta conhecer Deus (gnosis), mas estar em comunhão com ele.

E para o hassidismo ser consciente da presença de Deus na vida diária deve levar a força da revelação para o mundo.

Revelação, argumenta Buber em *Eu e Tu* "é um chamado e uma missão⁵⁰".

A verdadeira originalidade do pensamento hassídico consiste no fato de reconhecer a presença de Deus nas formas polissêmicas e variadas do mundo profano.

Como ensina Gershom Scholem⁵¹:

"de fato, o hassidismo ensina que o homem se encontra com Deus na concretude de suas ações no mundo. O que pensavam os hassidim disto? A resposta é clara: segundo o grande mito do exílio e da redenção, que é a cabala luriânico, "centelhas" de vida divina e de luz espalharam-se em exí-

⁴⁹ BUBER, Martin. *Sobre Comunidade*, p. 48 e 49.

⁵⁰ Para Buber, a revelação é um assunto do aqui e agora - devemos acrescentar, potencialmente em cada aqui e agora, um fenômeno primordialmente presente, a saber: o do encontro criativo do Eu com o eterno Tu no chamado e na resposta.

⁵¹ SCHOLEM, Gershom. *O Golem, Benjamim, Buber e outros justos*, p. 162 e 163.

lio sobre o mundo, contando ser "elevadas" pelas ações do homem e restauradas a seu local original na harmonia divina de todo o ser.

Este mito cabalístico, cujos pormenores intrincados não necessitam ser apresentados aqui - é, provavelmente, o mais importante legado da cabala ao hassidismo.

As muitas variações que este mito sofreu no hassidismo levaram em conta que, desde que "centelhas sagradas" deveriam encontrar-se sem exceção, em todos os lugares, o hassidismo negava, em princípio, a existência de uma esfera e vida puramente secular, que não teria significado para a missão religiosa do homem.

Mesmo o que é profano, parecendo irrelevante para a esfera religiosa, contém, de fato, um desafio especificamente religioso para o homem.

Em todo o lugar há uma oportunidade, talvez uma necessidade de elevar as "centelhas divinas"; e em todo o lugar o perigo do fracasso anda a espreita. Assim, a religião não é um caminho trilhado num curso estreitamente circunscrito. Novos caminhos abrem-se em todas as direções e Deus encontra-se no final de cada senda.

A consciência religiosa pode descobrir a "centelha em cada esfera de vida e assim transformar o que é essencialmente profano em algo que possui significado religioso imediato".

Cabe então àqueles envolvidos pela revelação de Deus reconhecê-lo mesmo nas coisas mais ordinárias e nos acontecimentos mais prosaicos.

Assim, a ausência de Deus no mundo é apenas aparente, seu ocultamento tem um caráter pedagógico no sentido de preparar o homem para estabelecer a relação dialógica⁵², onde a fulguração do Tu se manifesta e se desvanece.

Na linguagem do próprio Buber, em cada Tu - portanto, em cada revelação no mundo - é possível descortinar a presença do Tu eterno.

Aquele que é capaz de ouvir Deus se manifestando nas ações humanas mais comuns é aquele que alcançou o estágio verdadeiro no qual a totalidade do mundo se entrelaça com a presença de Deus e, por isso, vive o paradoxo de estar entre os homens fa-

⁵² Para o aprofundamento da questão sobre o desaparecimento de Deus no mundo que busca encontrá-lo através de teologias e conceitos abstratos, ver BUBER, Martin. *Eclipse de Dios*. Buenos Aires: Editora Nueva Visión, 1984; KAUFMAN, Walter. *I and Thou*. New York: Touchstone Edition Press, 1996

lando uma linguagem profana. Não obstante, haure forças necessárias para responder à palavra divina.

Santificar a existência humana parece ser uma das propostas mais ousadas do movimento hassídico, porque o homem, em sua imensa ordinariade, ainda assim é alvo da palavra proveniente do aqui e agora.

Buber faz do diálogo entre o homem e a presença do Tu eterno um reencantamento do mundo⁵³:

"compreendam bem o que testemunha este fato: que um operário pode experienciar também a sua relação com a máquina como uma relação dialógica, quando, por exemplo, um tipógrafo conta que ocasionalmente percebe o zumbido de sua máquina como "um sorriso alegre e grato dirigido a mim, que a ajudei a eliminar as dificuldades e obstáculos que a incomodavam, arranhavam e lhe causavam dor, para que ela pudesse agora funcionar livremente".

Se a racional idade moderna traz em seu bojo a idéia de um mundo crescentemente esvaziado da presença de Deus, um mundo no qual a produtividade e a adequação dos sujeitos à lógica do mercado capitalista preponderam, Buber julga ser no reencantamento do mundo, ou seja, na idéia de que as coisas são vivas e de alguma maneira pedem ao homem para que as compreendam, uma nova forma de o ser humano conviver com o mistério que o cerca.

Para ele, é o próprio hassidismo que exalta o homem a seguir a DEVEKUT (proximidade com Deus) através de sua presença nas coisas do mundo.

A modernidade retira destas coisas o toque da divindade e as esvazia, transformando-as em meros objetos de trocas impessoais e utilizáveis.

A comunhão com Deus (DEVEKUT) se faz não apenas nas preces e nos ritos, mas também na DEVOTIO por toda a obra criada, porque o tu eterno habita a criação revelando-se presencialmente no acontecimento.

Participando de uma longa tradição judaica, Buber recusa-se a aceitar Deus circunscrito por elucubrações da mente ou por idéias puras a priori. O que é infinito não pode prender-se pela finitude da vontade humana. Neste sentido, Deus ou o tu eterno não

⁵³ BUBER, Martin. *Do diálogo e do Dialógico*, p. 73.

pode nem mesmo ser confundido com a criação. Ele a anima, o seu espírito dá ânimo e alento às coisas vivas, mas ele não se identifica com ela.

Viver com Deus, para ele, significa perceber nas coisas do mundo a palavra dirigida: *"Viver significa ser dono da palavra dirigida; nós só precisaríamos tornar-nos presente, só precisaríamos perceber"*⁵⁴

A ação do homem no mundo deve ser a resposta à palavra dirigida⁵⁵ por Deus, assim:

"somente uma coisa importa; quer seja todo ouvidos à situação tal qual ela se oferece a mim, isto é, à manifestação da palavra a mim dirigida, até as profundezas onde o ouvir se confunde com o ser, e que eu ouça o que deve ser ouvido e que a isto responda".

Foge ao escopo deste trabalho averiguar o quanto Buber separou o movimento hassídico da tradição judaica⁵⁶.

Mas a estrita observância às leis canônicas e sagradas deve ser consubstanciada pela ação porque⁵⁷: *"se houvesse um demônio, não seria aquele que se decidiu contra Deus, mas o que, desde toda a eternidade, jamais tomou uma decisão"*.

E ainda de acordo com Scholem⁵⁸, Buber escreveu em debate com Rudolf Pannwitz:

"o movimento hassídico retira da cabala apenas o que necessita para a fundamentação teológica de uma vida entusiástica, mas não exaltada na responsabilidade - a responsabilidade de cada indivíduo para a parte do mundo a ele confiada.

... o pneuma instalou-se nas bênçãos de um fervor que incendeia com entusiasmo o serviço divino praticado com a criatura.

Por isso, tudo se tornou diferente.

⁵⁴ BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*, p. 43.

⁵⁵ BUBER, Martin. *Op.cit.* p. 115.

⁵⁶ Note-se esta passagem de Buber, comentando o judaísmo: "In reality, in judaism the relation between man's action and Go's Grace is guarded as a mystery, even as that between human freedom and God's and knowing, a mystery which is ultimately identical with that of the relation God and man.

Man cannot take himself in hand, so to speak, in order to hallow himself: he is never in his own hand. But there is something that he has retained as a creature, something is given over just to him and expected just from him; its called the beginning". BUBER, Martin. *Hasidim and modern man*. New York: Humanity Books, 1958, p. 22.

⁵⁷ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Editora Centauro, 2001, p. 164.

⁵⁸ SCHOLEM, G. *O Golem. Benjamim, Buber e outros justos*, p. 15.

Em lugar de meditações reguladas esotericamente, veio à tona o dom imprescindível de cada gesto com força de intenção, que surge a cada momento renovado".

Se o hassidismo conclama os homens a interferirem na criação, resguardando-a da corrupção e das injustiças, e se o maior dos pecados humanos é a indiferença em relação à presença de Deus no mundo, então o hassidismo fornece a Buber a espiritualidade necessária para que ele construa seu pensamento político e social.

Crítico da modernidade capitalista, Buber buscará no vitalismo da comunidade a realização da presença de Deus no mundo e chamará de indiferentes aqueles homens religiosos que não se empenharem na transformação da sociedade.

Podemos dizer que ele é um militante religioso, não evidentemente no sentido sociológico de consciência de classe e luta por poder político, mas no sentido da indiferença como pecado irremissível.

O caminho para a vida santificada segundo a tradição hassídica é aquele em que⁵⁹: "*O homem ajuda Deus amando sua criação em suas criaturas, amando-as em direção a Ele*".

O fato de o homem se inter-relacionar com o mundo que o cerca torna-o responsável pelas criaturas de Deus.

E o Deus que dirige a palavra ao homem em cada evento do mundo, revelando-se na presença, exige resposta à palavra dirigida.

Para o hassidismo, o encontro se estabelece na relação com o mundo concreto.

Esta relação entre homens e Deus, entre os homens na comunidade e entre homens e a natureza, este "entre" parece ser uma categoria central na filosofia do diálogo de Martin Buber⁶⁰.

⁵⁹ BUBER, Martin. *Do Diálogo e do dialógico*, p. 99.

⁶⁰ Apesar de Buber tecer severas críticas à hermenêutica existencial de Martin Heidegger, por sua suposta desconsideração quanto à dinâmica mesma da vida relacional intra mundana, críticas essas sumarizadas no livro *Que és el hombre*, note-se a importância nodal que "o entre" possui na atitude heideggeriana para se pensar a essência do ser: "entre é a preposição ZWIS Chen relacionada a ZWEI "dois" e que significava originalmente "no meio de duas coisas". Enquanto cuidado Dasein é o "entre" (ST. 374). O homem "firma-se como uma ponte sobre o "entre" com um pé no ser e o outro fora (LXU, 488). Citado por INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 46 e 47.

Entre o eu e o Tu, na relação de procura e resposta recíprocas, se edifica a possibilidade mesma de o homem ser a um tempo autêntico, espontâneo e guardião da possibilidade que o outro lhe apareça em todo o seu mistério.

Argumenta Buber⁶¹

Aquele que vive dialogicamente, alguma coisa é dita no decorrer habitual das horas e ele se sente solicitado a responder, e mesmo no grande vazio de, por exemplo, uma perambulação solitária pelas montanhas, ele não é abandonado pela presença, rica em metamorfoses, do outro que o confronta. Aquele que vive uma vida monológica nunca percebe o outro como algo que, ao mesmo tempo, não é absolutamente ele próprio, mas com quem ele, assim mesmo, se comunica.

A solidão pode significar para ele uma multiplicidade crescente de rostos, de pensamentos, mas nunca o relacionamento profundo, conquistado numa nova profundidade, com o incompreensivelmente verdadeiro. Natureza é para ele um rétat d'âme, portanto uma vivência em si próprio, ou um objeto passivo de conhecimento, dealisticamente dotado de alma ou realisticamente alienado, ela não se transforma para ele numa palavra a ser apreendida por meio da contemplação e da sensibilidade".

No mistério onde acontece o encontro entre dois seres humanos, o outro será sempre o inteiramente outro, ou seja, aquele que ultrapassa categorizações e esquematismos que permitiriam circunscrevê-lo em sistemas psicológicos, sociológicos etc.

Buber deixa claro que a nossa tendência a construir sistemas já é sintoma de nossa decadência de homens pós-adâmicos.

E a crítica que ele endereça às religiões como um todo parece um corolário dessa tendência⁶²:

"O Deus dos teólogos também é um Deus logicizado; também o é o Deus de uma teologia que só quer falar dialeticamente e que coloca acima do princípio de contradição.

Enquanto praticam Teologia, não conseguem libertar-se da religião como uma especificação.

⁶¹ BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*, p. 54 e 55.

⁶² BUBER, Martin. *Op. cit.*, p. 99 e 100.

Quando Pascal, numa hora vulcânica, fez aquela balbuciante distinção entre Deus e Deus, ele não era um gênio, mas um homem que experienciava o ardor primitivo da fé, em outras ocasiões; entretanto, era um gênio teológico e permanecia na religião especificadora da qual o arrebatara o acontecimento daquela hora.

A religião como especificação era o seu clero.

Deus não é um objeto ao lado de outros objetos e, por isso, não pode ser alcançado pela renúncia aos objetos. É verdade que Deus não é o universo, mas muito menos verdade ainda é que ele seja o ser menos o universo.

Não o encontraremos pela subtração e não o amaremos pela redução".

No próprio cerne do hassidismo, Buber parece ter encontrado a idéia central da sua filosofia do diálogo, a saber: a presença de Deus, agindo e interagindo com o homem nas coisas do mundo, o hassidismo que procura encontrar o Deus escondido (*absconditus*) nas mais variadas formas do mundo profano, este movimento místico fundado modernamente por Baal Schem Tov, dá a Martin Buber a base espiritual tanto para criticar o homem alienado das sociedades modernas, quanto embasa sua própria visão ontológica do ser humano.

As centelhas divinas dispersas pelo mundo são como espelhos quebrados, despedaçados; parecem ser indícios de uma arquitetura original na qual os reflexos individuais não passam de sombras da totalidade.

Para Buber, a realidade concreta do mundo está imanentizada pelas centelhas divinas e cabe ao homem santo elevá-las à sua original morada sagrada. Em outras palavras, as sombras do mundo escondem, na aparente fragmentação da realidade, uma luz totalizadora que, no aqui e agora de cada evento, mostra que o mundo profano não é outra coisa que o reflexo do criador.⁶³

Gershom Scholem credita a Buber o erro gravíssimo de se apropriar do hassidismo através de⁶⁴ uma leitura parcial e equivocada:

⁶³ Buber comenta a respeito da elevação das centelhas dividas: "But this elevation is by no means to be understood as removing the worldly character of thing or spiritualizing the world although something of this is to be found in hasidic doctrine. The life of which I speak. The exemplary life, has proved it self stronger than the thought, and in the measure. That the teaching became the commentary of this life it had to adapt it self to it". BUBER, Martin. *Hasidism and modern man*, p. 26.

⁶⁴ SCHOLEM, Gershom. *O Golem, Benjamim, Buber e outros justos*, p. 25.

"a doutrina da elevação das centelhas, graças à atividade humana, significa que existe, de fato, um elemento na realidade, com o qual o homem pode e deve estabelecer uma comunhão positiva, mas a liberação ou realização deste elemento simultaneamente aniquila a realidade, à medida que realidade significa, como para Buber, o aqui e agora. Pois a inquebrável e entusiástica alegria que o hassidismo exigia de seu fiéis não é uma felicidade do Aqui e Agora. Na alegria - e poderiam dizer com Buber, em tudo o que fez com toda concentração - o homem entra em relação não com o Aqui e Agora, como concebe Buber, mas com o que está oculto no indivíduo essencialmente irrelevante do Aqui e Agora. A alegria de Buber com a vida, como ela é, e com o mundo, como ele é, parece-me uma idéia bem mais moderna e devo dizer que as expressões hassídicas parecem exprimir um espírito bastante diverso".

No âmbito deste trabalho, como já foi mencionado, não cabe a discussão sobre o quanto Buber falseia ou não esta mística judaica.

Trouxemos, entretanto, as críticas de Scholem porque elas nos parecem dar a exata medida da espiritualidade buberiana em seu desacordo com o judaísmo rabínico ortodoxo.

Ao enaltecer o Aqui e o Agora como a revelação de Deus em eterna presentificação, Buber se afasta, como é evidente, da observância estrita ao cumprimento da lei sagrada.

Scholem mostra-se particularmente irritado com esse anarquismo religioso⁶⁵:

"o fato é que Buber é um anarquista religioso e seu ensinamento é um anarquismo religioso.

Com isto, entendo o seguinte: a filosofia de Buber exige do homem que siga uma direção e tome uma decisão, mas não diz que direção ou qual decisão.

Pelo contrário, ele afirma explicitamente que tal direção ou decisão só pode ser formulada no mundo do Isso, onde o mundo do Eu e Tu vivos torna-

⁶⁵ SCHOLEM, Gershom. *O Golem, Benjamim, Buber e outros justos*, p. 31.

se objeto e morre. Mas no mundo da relação viva nada pode ser formulado e não há nenhum mandamento.

Certo ou errado, o hassidismo não pode compartilhar desta visão essencialmente anarquista".

Martin Buber retira do hassidismo o essencial para antever a presença de Deus no mundo dos homens. Exorta-os a tomarem parte da criação divina ao agirem concretamente no mundo.

E responder a Deus significa elevar os homens a participantes ativos da criação. Fica evidente o compromisso político de Buber: estabelecer a comunidade de Deus no mundo dos homens.

E esta idéia central de seu pensamento, ele a empresta do hassidismo⁶⁶.

"a comunidade pode ser governada somente por Deus e dirigida somente pelo portador de sua ordem, pelos ajudantes mais solícitos e mais capazes para a ajuda.

O espírito é a saudação do homem a Deus. Sua origem é sempre o sentimento essencial do vínculo total. Somente a partir do segredo da grande solidão, da transbordante unidade noturna com a vida de todos os mortos, da união com o mundo, necessária pela sua inerência espacial, o homem se dirige ao absoluto, trabalha o espírito. Onde não existe isso, só pode estar agindo uma aparência de espírito, um não espírito.

Todo espírito autêntico anseia por religião, não por sentenças de fé ou receitas, mas por uma saudação comum a Deus, por homens que, nesta Saudação, se encontram e se salvam mutuamente.

Todo espírito autêntico quer inserir-se na comunidade; não na confusão ordenada, seja estatal, seja eclesiástica, dos contemporâneos, fundada sobre a terra comum de Deus por um trabalho santificado por uma santa esperança e por um santo espírito. Todo espírito autêntico trabalha o futuro absoluto; é pressentimento, proclamação, preparação; revela o domínio puro do incondicionado no confuso presente.

Por isso, assim como a religião, a comunidade, se não quiser cristalizar-se, deve aprofundar-se incessantemente na renovação do espírito".

⁶⁶ BUBER, Martin. *Sobre Comunidade*, p. 46 e 47.

Esta renovação do espírito preconizada por ele, que tanto incomodava os críticos como Scholem, exige a abertura no Aqui e Agora humanos para o incondicionado.

Romântico, participando inegavelmente do fundamento deste movimento e hassídico, levando às últimas conseqüências o espírito do judaísmo vivo, Martin Buber constrói o seu pensamento anárquico acreditando em um Deus que não respeita regras, convenções, nem está contido em livros sagrados apenas. Um Deus que é a face da face humana quando vista do ponto de vista da plenitude da presença⁶⁷:

"sem dúvida, aquele que se apresenta diante das faces, ultrapassou o dever e a falta, não porque tenha se afastado do mundo, mas pelo contrário, porque realmente dele se aproximou. Não se tem dever e culpa senão para com os estranhos; para com familiares tem-se afeição e ternura. Para quem se apresenta diante da face, o mundo só se torna realmente presente à luz da eternidade, na plenitude da presença".

Devemos analisar mais de perto esta presença às expensas da análise da obra *Eu e Tu* que estudaremos agora, em sua intrincada espessura conceitual.

⁶⁷ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Editora Centauro, 2001, p. 125.

2. EU E TU

2.1. O ESTILO

O principal livro de Martin Buber, *EU e TU* (Ich und Du) veio à luz em 1923. Escrito em um estilo surpreendentemente diverso daqueles tradicionalmente aceitos como canônicos pela Filosofia Ocidental, permanece ainda hoje motivo de acaloradas discussões acadêmicas, principalmente por manter, na densidade de suas reflexões, a intocada aura sibilina e desafiadora.

Ao atravessarmos suas páginas, parece que deparamos antes com um mestre da palavra religiosa, messiânica, um profeta brandindo seus ensinamentos ao invés de um frio estudioso tentando convencer seus leitores através de uma argumentação lógica e conceitual.

Podemos supor que o estilo de Nietzsche no seu *Assim falava Zaratustra* tenha influenciado decisivamente a maneira como Buber queria ver expresso seu peculiar pensamento místico.

Entretanto, ao pesquisarmos o importante de sua obra, verificamos que somente no *EU e TU* há uma flagrante tentativa de deixar o conceito, por assim dizer, inacabado.

Haveria um motivo para esta escolha argumentativa mais literária que filosófica? Mais poética que lógica?

Concordamos com Roberto Bartholo Jr.⁶⁸ quando observa:

“o fundamento de EU e TU, a obra principal de Martin Buber, não são conceitos abstratos, é a própria experiência existencial se revelando. Não se trata de uma obra de metafísica ou de teologia sistemática. Nela encontramos uma fenomenologia da palavra e uma ontologia da relação que fundamentam uma antropologia e uma ética do inter-humano”.

Uma fenomenologia da palavra e uma ontologia da relação, acrescentaríamos nós, de estilo profético e, portanto, eivado de reflexões sobre o sentido último da condição humana, porque, como nota Harold Bloom⁶⁹

“um poema, romance ou peça adquire todas as perturbações humanas, incluindo o medo da mortalidade que, na arte da literatura, se transforma na busca de ser canônico, de entrar na memória comunal ou da sociedade”.

Mas a imortalidade contida nos livros, nas obras de arte, não garante a presença da eternidade na teofania buberiana.

Para ele, a presença do eterno é o encontro renovado e inaugural do leitor com a palavra única e insubstituível. Se os livros são imortais porque transcendem a efêmera vida humana, a palavra é eterna à medida que o espírito de Deus nela permanece como diálogo.

Se nos detivermos mais demoradamente nas páginas do *EU* e *TU*, encontraremos em vários momentos da obra a maneira paradoxal e irônica de se falar sobre a existência humana e seu vínculo com Deus, característica do hassidismo. O próprio Buber se encarregou de transmitir os escritos hassídicos com suas intermináveis antinomias para o Ocidente culto.

Note-se esta passagem⁷⁰:

“a minúscula terra emerge do turbilhão dos astros e, do fervilhamento sobre a terra, emerge o pequeno homem; e assim a história o transporta através dos tempos, para que ele reconstrua com persistência os formigueiros das civilizações que ele aniquila”

O hassidismo, com seu estilo literário carregado de metáforas, parece ter uma correspondência importante com o pensamento buberiano à medida que o que emerge das palavras são imagens nitidamente construídas no intuito de surpreender o leitor, transportando-o para uma realidade incerta⁷¹:

*“... não tenho nenhuma doutrina. Apenas aponto para algo.
Aponto para a realidade, aponto para alguma coisa na realidade que não tinha sido vista, ou o tinha sido muito pouco.*

⁶⁸ BARTHOLO Jr., Roberto. *Você e eu. Presença e Palavra*, p. 78 e 79

⁶⁹ BLOOM, Harold. *O Cânone ocidental*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1995, p. 26.

⁷⁰ BUBER, Martin. *EU e TU*, p. 83

⁷¹ BARTHOLO Jr., Roberto. *Você e Eu. Presença e Palavra*, p. 13

Tomo quem me ouve pela mão e o encaminho à janela. Abro a janela. Abro a janela e aponto para o que está lá fora. Não tenho nenhuma doutrina, mas mantenho uma conversaço”.

O não acabamento do conceito (em contraste com o célebre aforismo hegeliano) na obra *EU e TU* parece ser consentâneo tanto do estilo literário de Buber como também consubstancia as severas críticas por ele empreendidas à linguagem excessivamente presa à sintaxe.

Se entendemos por sintaxe o encadeamento lógico no qual as palavras se estabilizam no tempo e no espaço, transformando-os em condicionamentos necessários e artificiais, então Buber quer libertar esta palavra da lógica⁷².

O importante aqui é mostrar que o estilo buberiano, em sua obra capital, nutre-se demasiadamente de recursos literários e passagens enigmáticas (o inacabamento) para que percamos de vista esta característica. Newton Aquiles von Zuben⁷³ observa bem este ponto:

“Buber é suficientemente claro em estabelecer a distinção entre a abstracção e o conhecimento antropológico, opondo entre si os dois modos de abordagem.

Aquela nos separa da vida, enquanto este tenta abordar o fluxo concreto da vida partindo do seu interior”.

De fato, no concernente ao estilo pelo qual ele dá a conhecer suas idéias fundamentais, o recurso a imagens com um forte apelo imaginativo, parecem indicar uma disposição para que o fluxo concreto da vida não se perca em puros constructos da mente.

⁷² Presumimos que a palavra para Buber possui, antes de mais nada, a possibilidade de fundar algo novo e não se estabilizar nas estruturas causais do já conhecido, o mundo Isso.

Neste sentido, palavra e poesia estão profundamente irmanadas porque, como argumenta Octávio Paz : “a operação poética é inseparável da palavra. Poetizar é primordialmente nomear. A palavra distingue a atividade poética de qualquer outra. Poetizar é criar com palavras: fazer poemas.

O poético não é algo dado, que se acha no homem desde o nascimento, mas algo que o homem faz e que reciprocamente faz o homem.

O poético é uma possibilidade, não uma categoria a priori, nem uma faculdade inata. É uma possibilidade que nós mesmos criamos em nós.

Ao nomear, ao criar com palavras criamos aquilo que nomeamos e que anteriormente não existia senão como ameaça, vazio e caos”. PAZ, Octávio. *O Arco e a Lira*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982, p. 203.

⁷³ ZUBEN, Newton Aquiles von. *Martin Buber. Cumplicidade e diálogo*, p. LXIV.

Quando Buber se refere a uma árvore, por exemplo, como um verdadeiro TU, ele nos adverte a deixar o condicionamento do tempo e do espaço, ultrapassando o conteúdo intrínseco destes entes e alcançando o mistério da presença.

O reino do ISSO é o lugar da privação da liberdade. Esta liberdade só alcança a vida humana quando substituímos a qualidade que uma árvore pode nos oferecer pela presença dela mesma⁷⁴:

“tudo o que pertence à árvore, sua forma, seu mecanismo, sua cor e suas substâncias químicas, sua conversação com os elementos do mundo e com as estrelas, tudo está incluído numa totalidade.

A árvore não é uma impressão, um jogo de minha representação ou um valor emotivo.

Ela se apresenta “em pessoa” diante de mim e tem algo a ver comigo; eu, se bem que de modo diferente, tenho algo a ver com ela.

Que ninguém tente debilitar o sentido da relação: relação é reciprocidade.

Teria então a árvore uma consciência semelhante à nossa?

Não posso experienciar isso. Mas quereis novamente decompor o indecomponível só porque a experiência parece ter sido bem sucedida convosco?

Não é a alma da árvore ou sua dríade que se apresenta a mim, é ela mesma”.

O estilo buberiano para a confecção do *EU* e *TU* parece evidente na citação acima. Preocupado em apreender o fluxo de vida e trabalhando seus conceitos de modo a transmitir ao leitor a surpresa de uma árvore, de um ente, Buber recorre sempre a metáforas, como quem usa as palavras para reordená-las em uma outra situação genealógica⁷⁵.

⁷⁴ BUBER, Martin. *EU e TU*, p. 8 e 9

⁷⁵ Martin Heidegger também participa deste entusiasmo pela palavra liberta da mera significação verbal. Ele a encontra plena de sentido ontológico na atmosfera grega onde Lógos é o ser que une e separa todos os entes na totalidade de physis.

“Se nós agora ou mais tarde prestamos atenção às palavras da língua grega, penetramos numa esfera privilegiada. Lentamente vislumbramos em nossa reflexão que língua grega não é uma simples língua como as européias que conhecemos. A língua grega, e somente ela, é Lógos. Se escutarmos de maneira grega uma palavra grega, então seguimos o seu legein, o que expõe sem intermediários. O que ela expõe é o que está aí diante de nós, e não apenas diante de uma simples significação verbal”.

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto a Filosofia?* São Paulo: Editora Duas Cidades, 1971, p. 25.

Ele nos adverte a não cindirmos infinitamente a realidade com a nossa razão analítica, porque isto acarretaria a cessação do fluxo vital. Buber convida-nos a dar outra palavra à palavra árvore: Tu.

E este TU é uma fulguração do espírito divino porque o homem, que coloca Deus o tempo todo diante de si, foge aos condicionamentos, às causalidades do mundo do ISSO, e transforma objetos inanimados em presença.

Mas esta presença depende do esforço do homem ou da gratuidade de Deus? Ou, em outras palavras, quando decompomos uma árvore seguindo as leis da ciência, portanto, quando a subsumimos ao mundo do condicionamento, estamos apenas realizando nosso destino de homens presos ao tempo e ao espaço ou cumprindo o plano de Deus e vendo cada TU em fragmento, alienado, relativo?⁷⁶

“Não se encontra Deus permanecendo no mundo, e tampouco se encontra Deus ausentando-se dele: aquele que, com todo seu ser, vai de encontro ao seu TU e lhe oferece todo ser do mundo, encontra-o, Ele que não se pode procurar.

À medida que Tu sondas a vida das coisas e a natureza da relatividade, chegas até o insolúvel; se negas a vida das coisas e da relatividade, deparas com o nada, se santificas a vida, encontras o Deus vivo”.

A resposta que Buber oferece à nossa pergunta mais uma vez reforça seu acentuado pendor literário.

O momento em que o homem responde à palavra com a totalidade de seu ser, ou seja, no momento em que Deus se alia gratuitamente à atuação humana e a transforma numa práxis divina, aí se cria a aliança do diálogo.

Entretanto, como descrever em termos humanos uma experiência que supera a própria condição humana? Quais palavras seriam adequadas para expressar a realidade da presença?

Ora, Buber se encarrega de nos manter distantes deste problema à medida que o encontro por si mesmo já está carregado pelo diálogo. Ou, em outros termos, se não podemos descrever adequadamente a experiência religiosa por palavras humanas é porque

esta palavra que nos é endereçada transcende qualquer estabilidade e coerência possíveis; portanto, qualquer comunicação razoável.

Ao tu ofertado responde-se com a devoção (Devotio) daquele que entreabriu, na opacidade do mundo do Isso, as fímbrias do eterno⁷⁷.

“Esta noite de tempestade, estes relâmpagos, esta ameaça de corrupção: não fujas deles para um mundo do logos, para um mundo de forma perfeita; fique firme: ouça a palavra no trovão, obedeça, responda: Este mundo terrível é o mundo de Deus. Ele o ameaça. Reconheça-se como a pessoa de Deus nele”.

Buber sempre que quer enfatizar o poder da palavra no *EU* e *TU*, vale-se de imagens que nos projetam para além da descrição meramente formal de uma experiência subjetiva.

Ao encontrar-se com um animal (um gato) pergunta-se: interessas-te por mim? Existo para você? Existo? O que vem de ti para mim? e relata o acontecimento falando de uma linguagem que é aurora e ocaso imperceptíveis do sol espiritual.

Eis o estilo literário de Martin Buber: a criação de momentos providenciais em que o mistério descerra o mundo das causalidades e penetra sorrateiro, mas totalizador, no diálogo sagrado para além das palavras convencionais.

Um animal se lhe apresenta como um Tu inaugural e quais palavras humanas poderiam descrever este encontro?

No *EU* e *TU* ele nos apresenta um grande e melancólico sol que é como a própria vida do espírito (a metáfora é do próprio Buber), que mal se mostra já se esquivava diante de nossos olhos.

Esta marcante característica poética do estilo buberiano parece-nos ainda mais flagrante quando analisamos sua trama conceitual.

Não raras vezes, o Isso nos é apresentado como a objetividade do passado, a inessencial permanência do humano nas coisas por ele construídas. Mas, ao se manifestar sobre a fulguração do Tu, ele nos arrebatava com imagens sempre grandiloqüentes – o

⁷⁶ BUBER, Martin. *EU e TU*, p. 92.

⁷⁷ SCHOLEM, Gershom. *O Golem, Benjamim, Buber e outros justos*, p. 180

cosmos, a noite, a face da justiça e do amor, que confirmam que “*somente com a redenção de cada dia pode chegar o dia completo da redenção*”.

As palavras, na filosofia dialogal buberiana, não são descrições do fenômeno religioso, mas o próprio fenômeno em realização.

Gato, para usar o exemplo que ele próprio nos oferece, é uma palavra urdida nas convenções lingüísticas e gramaticais que a convivência humana requer. Entretanto, a palavra usual limita o mistério do acontecimento a categorias e esquematismos típicos do mundo do Isso.

Gato, animal doméstico, mamífero etc. Quando o Tu sopra o seu sopro vivificante, o gato deixa de ser um animal e transforma-se em presença. Nela o mistério rompe a segurança habitual do humano.

Não se trata de descrever a transformação de um animal em um Tu; não; isto seria impossível.

Buber chama de acontecimento a palavra desvelada. Deus envolve com seu espírito todo o universo e estar presente diante da palavra ofertada é a resposta que o homem está convidado a pronunciar no aqui e agora de sua vida.

O estilo poético por ele engendrado parece coadunar perfeitamente com a percepção de que o inexprimível, a palavra carregada de sentido ontológico é pura presença dialogal, porque⁷⁸:

“o espírito em sua manifestação humana é a resposta do homem a seu Tu. O homem fala diversas línguas – língua verbal, língua da arte da ação – mas o espírito é um, e este espírito é a resposta ao Tu que se revela dos mistérios e que do seio deste mistério o chama. O espírito é a palavra”.

A força e a polissemia do estilo poético buberiano parece-nos advirem daquilo que Octávio Paz chamou o destino incoercível da própria poesia, a de ser⁷⁹: “*uma máscara que oculta o vazio, bela prova da supérflua grandeza de toda a obra humana:*”

Com a notável diferença de que esta supérflua grandeza objetivada no mundo, o Isso, espera ser redimida pelo homem que permanece diante de Deus em um diálogo irrevogável.

⁷⁸ BUBER, Martin. *EU e TU*, p. 45

⁷⁹ PAZ, Octávio. *O arco e a lira*, p. 36

2.2. FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS

Só quando vamos ao encontro do nosso TU encontramos Deus. Ele que não pode ser procurado. Mas qual a diferença entre sondar a vida e santificá-la?

Buber não nos esclarece; ao contrário, parece sugerir que a obsessão pela essência última das coisas é também a fatalidade do encontro com o nada.

Se a modernidade tem como fundamento a esperança no progresso infinito do espírito humano, já que o homem só pode conhecer o que ele mesmo faz, e se a ciência tenta continuamente naturalizar a vida do homem e o seu habitat, então sondar a vida das coisas é travar conhecimento sobre o nada⁸⁰.

Buber parece sugerir que aquilo que nos devora, este nada, é a outra face de Deus.

Ditode outro modo, o mundo Isso, desprovido de conteúdo ontológico, torna-se impessoal; portanto, aquele que se apresenta a mim neste mundo é apenas uma abstração, não um Tu, alguém a quem eu possa me dirigir numa relação viva e, no face a face do acontecimento, reinventar o mistério do encontro.

A ontologia buberiana obedece a um princípio categorial bastante claro: o Tu traz em si a atualidade do ser. Mas como é natural que cada Tu se transforme em um Isso, ele é olvidado, permanecendo em lactância até ser novamente pronunciado. Esta transformação ontológica não depende exclusivamente do homem, mas ao homem cabe estar presente neste acontecimento e responder à palavra com a totalidade de seu próprio ser.

A estabilidade inessencial que o mundo do Isso proporciona ao homem pode mergulhá-lo no nada da impessoalidade, mas este nada desprovido de conteúdo ontológico é a outra face do Tu, da relação viva, da presença; portanto, este nada é a outra face de Deus, não a sua negação.

⁸⁰ Citando a frase de Agostinho: há algo do homem que o próprio espírito do homem que nele está não sabe. Hannah Arendt parece-nos tocar no cerne da questão: “O problema da natureza humana de Agostinho parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico como em seu sentido filosófico geral. É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir a essência natural de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, venhamos a ser capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular nossa própria sombra. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas as têm.

Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um Deus pode conhecê-la e defini-la”.

ARENDR, Hanna. *A condição humana*. Editora da Universidade de São Paulo, 1981, p. 18

Quando o mundo do ISSO desontologiza a realidade, é o sopro vivificante do TU que permanece em lactância aguardando que o homem reencontre o eterno no mundo⁸¹.

“...em épocas mórbidas, acontece que o mundo do ISSO, não sendo mais penetrado e fecundado pelos eflúvios vivificantes do mundo do TU, não passando de algo isolado e rígido, fantasma surgido do pântano, oprime o homem.

Nele o homem, contentando-se com um mundo de objetos, que não lhe podem mais tornar-se presença, sucumbe.

Então, a causalidade fugaz intensifica-se até tornar-se uma fatalidade opressora e esmagadora”.

Há uma distância enorme entre este nada buberiano que acompanha a idéia hasídica de um Deus oculto esperando por ser novamente descoberto pelo homem e o nada da escola existencialista em que o ser humano é continuamente obrigado a escolher no mundo, mas não possui qualquer fundamento sólido para estabelecer a verdade desta opção⁸².

Na ontologia do diálogo, ao nos acercarmos pelos entes que nos rodeiam encontramos sempre a fímbria do eterno, e a verdade reside não na pesquisa última sobre a natureza das coisas, mas na revelação da presença.

Participando e continuando uma longa tradição ocidental advinda da Filosofia pré platônica, que considera a verdade como revelação, Buber categoricamente enuncia a sua verdade sobre Deus:⁸³

⁸¹ BUBER, Martin. *EU e TU*, p. 62 e 63

⁸² Heidegger, além de apontar a impossibilidade da fundamentação (Begrundung) na escolha humana, acrescenta à pergunta: por isto é assim e não de outro modo? O paroxismo da Filosofia desocupada pela pergunta sobre a essência do ser.

“O nada e seu nadificar são dados na experiência, quando os entes como um todo, incluindo qualquer pessoa como um indivíduo distinto, parecem escapular de nós, privando-nos de qualquer sustentação ou suporte. Só ocasionalmente sentimos angústia.

O nada nadifica, porém, continuamente obscurecido pelo nosso foco cotidiano nos entes.

O argumento é este: para existir como Dasein, não posso simplesmente ser afetado pelos entes em minha vizinhança imediata.

Preciso transcender para o mundo ou para os entes como um todo.

Somente então posso estar consciente dos entes enquanto entes, ter uma atitude livre em relação a eles, perceber que algo está faltando – não aí, ou não como deveria ser, considerar algo como possível ou como impossível, ou me perguntar por que algo é assim e procurar razões para isso...” *Dicionário Heidegger*. INWOOD, Michel, p. 124

⁸³ BUBER, Martin. *EU e TU*, p. 92

“Sem dúvida, Deus é o totalmente outro.

Ele é porém o totalmente mesmo, o totalmente presente. Sem dúvida, ele é o mysterium tremendum cuja aparição nos subjuga, mas ele é também o mistério da evidência que me é mais próximo do que o meu próprio Eu”.

O ser mais próximo de mim mesmo que o meu próprio eu significa que Buber tende a tornar evidente o aspecto relacional de Deus com o homem.

Com efeito, se disséssemos: “no princípio era a relação” estaríamos sendo bastante fiéis a toda filosofia dialógica por ele engendrada.

O tu eterno não se revela ao homem senão em presença; portanto, podemos falar em dois modos pelos quais o ser humano conhece Deus: um, presidido pela urgência do encontro que se consubstancializa no próprio ato relacional, e outro, indireto, ligado à experiência e utilização.

O primeiro está carregado de verdade ontológica, de diálogo imediato; o segundo prescinde da autêntica presença porque saturado por conteúdos, vivências e informações.

Seguindo a clássica tradição hassídica, Buber anatematiza o eu egóico⁸⁴, mas enaltece o instante da presença e do presente (Gegenwart) que liberta o homem da subjugação do mundo do Isso, um mundo de objetos do passado, alheio ao verdadeiro eu da palavra princípio relacional.

Para Buber, o mundo está saturado pela presença de Deus, mas o homem, ele próprio, está ausente deste encontro quando tomado por falsos conteúdos do eu.

⁸⁴ Chamamos eu egóico a centralidade que a modernidade ocidental legou “à pessoa humana”. Os direitos inalienáveis desta pessoa humana, no que concerne ao formalismo jurídico e político dos Estados democráticos, parecem vir acompanhados por uma exacerbação do individualismo no sentido psicológico e moral do termo.

O hassid, como mostrou Scholem, representa o avesso deste eu egóico.

“... o hassid deve agüentar insultos e humilhação sem retroceder. Na verdade, o próprio termo hassid é interpretado, por meio de um engenhoso jogo de palavras, como aquele que suporta a vergonha. Pois suportar vergonha e escárnio é parte essencial do modo de vida do verdadeiro devoto; na realidade, o hassid mostra-se digno de seu nome precisamente em tais situações. Mesmo que seja insultado e empalideça de vergonha, não obstante ele deve permanecer surdo e mudo.

Pois, mesmo que sua face seja pálida agora, Isaías já disse (29:22), sua face não terá mais o palor da cera; pois, na verdade, sua face será radiante daqui por diante. Quando o salmista diz: por tua causa somos mortos durante todo o dia, ele se refere àqueles que suportam o vexame, a desonra e a humilhação, executando seus mandamentos”.

Este constante realce da insensibilidade diante da ofensa e da zombaria, eu as formas de vida do hassid que devem necessariamente provocar por sua radicalidade, é a verdadeira imitação de Deus”.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*, p. 103

Acreditar na autonomia de um sujeito cognoscível, que conhece as coisas do mundo dividindo infinitamente as suas partes para recompô-las em um novo construto mental, é ausentar-se da verdadeira relação com Deus.

Porque⁸⁵:

“é na contemplação de um face a face que o ser se revela a quem o quer conhecer. O que o homem viu pode considerá-lo como um objeto, compará-lo com outros objetos, ordenar em classes de objetos, descrever e decompor objetivamente, porque nada pode ser integrado na soma de conhecimento senão na qualidade de um Isso.

Na contemplação, porém, não se tratava de coisa entre coisas, de um processo entre processos; era exclusivamente a presença.

O ser não se comunica na lei deduzida depois de aparecer o fenômeno, mas sim o fenômeno mesmo.

Pensar o geral significa somente desenrolar o novelo do fenômeno que foi contemplado no particular, isto é, na reciprocidade do face a face...”.

Deus mais presente que o próprio eu significa enfatizar o fenômeno primordial da relação em que o homem se volta para ele sem, no entanto, compreender a sua substância indecomponível.

Em outras palavras, Buber torna explícita a inadequação da razão humana que, incapaz de conhecer o que Deus é, julga-o um objeto de conhecimento.

O voltar-se para Deus do hassidismo, que ele reincorpora em sua filosofia do diálogo, rejeita a validade epistemológica das teologias erigidas em sistemas totalizadores e baseados em premissas a priori, que não podem, por suas estruturas meramente intelectuais, ser adequadamente vividas pelo homem de sensibilidade religiosa.

Na palestra ministrada em 1922, portanto um ano antes de vir a público o *Eu e Tu*, Buber é enfático⁸⁶:

“Deus é presença; no voltar-se, Deus se torna um objeto. Mas em um ponto, no mínimo, eu gostaria de não ser mal compreendido: a verdadeira prece não é um voltar para trás. A verdadeira prece é simplesmente um colocar-se em reciprocidade, o dizer tu, e assim está implicada, com toda razão, na relação pura. Pois aquele que é enviado não se afasta de Deus; na

⁸⁵ BUBER, Martin. *Eu e Tu*, p. 47.

verdade, aquele que é enviado tem Deus sempre diante de si. Assim, ele não pode realmente ocupar-se de Deus. Ele pode somente falar com ele, ele pode endereçar-se a Ele, ele pode orar para Ele. Mas ele não pode legitimamente fazer d'Ele um objeto. Para isto, também há uma frase que o expressa perfeitamente: Shiviti Adonai lenegdi Tamid – Coloco Deus diante de mim o tempo todo.

Com a presença eterna, a presentividade eterna de Deus, o homem está entrando em relação, vezes sem conta, com esta presença eterna”.

Colocar Deus o tempo todo diante de si parece ser uma das características mais marcantes dos hassidim.

Estes homens devotos, os “embriagados de Deus”, celebram a alegria desta presença eterna como se a cada encontro, a cada evento no mundo, uma nova força irradiadora de vida e de sentido dessem aos homens santos motivos mais do que suficientes para encontrarem Deus nos atos banais do cotidiano⁸⁷.

Esta presença de Deus no mundo é para Buber (gegenwart) a atualidade do tempo vivido.

O gegenwart sugere a suspensão do tempo cronológico (vazio) e a irrupção incessante da eternidade, o tempo saturado de substância ontológica, o tempo mítico da vida humana.

O hassidismo do qual Buber se serviu para a elaboração do *Eu e Tu*, com efeito, pretende transformar o tempo fraco pelo tempo forte e, assim, subverter a distinção sa-

⁸⁶ Palestra ministrada em 12 de março de 1922. Religion als gegenwart, Lecture 8, in Rivka Har Witz, Buber's way to "I and Thou".

⁸⁷ Mircea Eliade analisa a emergência do mestre espiritual, mais preocupado em santificar a existência do que promover a excelência da doutrina: “O Besht (1.700 – 1.760) esforçou-se por tornar acessíveis à massa as descobertas espirituais dos cabalistas. Tal popularização da Cabala – já iniciada por Isaac Luria – assegurava ao misticismo uma função social.

O êxito do empreendimento foi prodigioso e persistente. Os 50 primeiros anos que se seguiram à morte de Baal Shem Tov de 1.760 a 1.810 – constituem o período heróico e criador do hassidismo.

Um número considerável de místicos e de santos contribuiu para regenerar os valores religiosos cristalizados do judaísmo legalista. Surge, com efeito, um novo tipo de chefe espiritual: o erudito talmudista ou iniciado da Cabala clássica é substituído pelo “pneumático”, o iluminado, o profeta. O tsaddik (o justo) ou seja, o mestre espiritual, torna-se o modelo exemplar por excelência.

A exegese da Torah e o esoterismo da Cabala perdem sua primazia. São as virtudes e o comportamento do Tsaddik que inspiram seus discípulos e fiéis: isso explica a importância social do movimento. A existência do santo constitui, para toda a comunidade, a prova concreta de que é possível realizar o mais alto ideal religioso de Israel. É a personalidade do mestre, e não a doutrina que importa.

Dizia um famoso Tsaddik: “ não fui ao encontro do Maggid de Metzherits (Rabi Dou Baer) para aprender a Torah mas para vê-lo atar os cordões de sua sandália”. ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*. Tomo III. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984, p. 207.

grado e profano, pelo esforço (avodá) em transformar a vida ordinária em uma ordenação ritualística da existência humana.

À medida que as pequenas coisas do dia-a-dia possam ser santificadas pela experiência constante da presença de Deus no mundo, o homem santo, aquele que responde com o empenho de sua vida à palavra que lhe foi dirigida, consome a tarefa precípua de continuar na criação a obra do criador⁸⁸.

“De acordo com a tradição judaica, a criação não terminou com o homem, mas começou com ele.

Quando criou o homem, Deus deu-lhe um segredo – e este segredo não foi como começar, mas como começar de novo.

Em outras palavras, não é dado ao homem começar de novo – e ele o faz cada vez que decide desafiar a morte e tomar partido dos vivos”.

Para Buber, a presença de Deus no mundo liberta o homem da opressão do tempo e do espaço vazios, cronológicos, em que apenas objetos do passado se apresentam como reais e objetivamente apreendidos.

O mundo Isso caracteriza-se por um amontoado de informações em que o homem se encerra em cadeias de causalidades alheias à palavra presencial que lhe é constantemente dirigida.

(Adam) é expulso do paraíso onde a relação com Deus era total, e lançado ao mundo da diferenciação, do Isso, das causalidades incessantes, do tempo cronológico e vazio, do espaço desdivinizado; reifica-se no mundo dos objetos, das coisas manipuladas e consumidas.

Supondo a relação com Deus o pressuposto básico da existência humana, Martin Buber enceta seu projeto dialogal com o intuito de redimir o mundo do Isso pela ação humana de tornar presente a presença.

Já discutimos em páginas anteriores o quanto esta intervenção humana depende da graça de Deus; por ora, queremos salientar que a relação absoluta, Adão, deve ser encontrada em cada face humana⁸⁹.

⁸⁸ WIESEL, Elie. *Mensageiros*. São Paulo: Roswitha Kemp, Editores, 1982, p. 35

⁸⁹ WIESEL, Elie. *Op.cit.*, p. 12

“Podemos hoje identificar-nos com esse nosso primeiro antepassado? O Talmude conta-nos que nenhum homem se parece com outro. No entanto, homens em todas as idades se parecem com Adão: cada homem se reconhece nele. Nossos desejos, assim como nossas aflições, estão enraizados nos dele. Nossas feições, assim como nossos gestos, trazem sua marca. Condenados a imitá-lo, somos como ele era, procedemos de acordo com seu exemplo. Há somente uma diferença: possuímos um passado, enquanto ele não possuía nenhum. Não há memória que preceda a sua. Nascido adulto, arremessado a um universo preestabelecido, foi-lhe negada a possibilidade de escapar em sonhos infantis ou preocupações adolescentes. Não havia saída do tempo presente, não havia refúgio em fantasia. O mais infeliz, o mais destituído dos mortais vem de algum lugar – exceto Adão. O mais pobre dos homens possui memórias extraídas do mundo de ontem, anelos, pontos de referência – exceto Adão vê-lo em sua totalidade até a última geração: seus juízes e seus reis, seus sábios e seus ladrões, seus aproveitadores e seus profetas. Desta forma, o primeiro homem viu a imagem do último de seus descendentes e seus olhos se encontraram. Adão está mais presente do que o próprio Messias”.

Se tornar presente a presença (a história sagrada de Adão) é a tarefa do homem que transforma o mundo em seu tu, a grande melancolia de nosso destino, argumenta Buber, é que cada Tu está sempre condenado a se transformar em Isso.

A presença então deixa de ser apreendida enquanto presença (a face de Adão esquecida em cada rosto humano) e passa a ser um objeto manipulável, coisificado pela experiência e utilidade humanas.

Esta tendência inelutável de cada Tu se transformar em Isso configura o que nos parece ser o ponto nodal da antropologia trágica de Martin Buber: a presença nunca deixa de ser apenas uma possibilidade, um vir a ser contingencial e misterioso.

Não obstante, o homem precisa da estabilidade que o mundo do Isso lhe possibilita. Assim, as instituições humanas (família, contratos de trocas comerciais, a própria religião) são fundadas na objetivação, refúgio confortável do Isso.

Este mundo estável pode ser medido, mensurado, conhecido por um sistema de causalidades precisas e matematizáveis. O mundo do Tu, ao contrário, só pode ser vivido enquanto diálogo, não inspira estabilidade, pois se revela sempre de maneira renovada e, assim, não pode ser capturado por sistemas rígidos de categorizações analíticas⁹⁰.

O Tu “vem sem ser chamado e desaparece quando se tenta retê-lo”.

O homem, assevera Buber⁹¹: “*não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente o Isso não é homem*”.

Eis o drama ontológico dilacerante do ser humano: preso ao tempo e ao espaço, ao passado das objetividades, é tocado pelo mistério do Tu que o eleva um degrau acima do reino das causalidades, que o faz vislumbrar o eterno nas coisas humanas, mas que vê esta presença desaparecer na corporeidade dos acontecimentos para lá aguardar em silêncio uma nova aparição⁹².

O poder de relação (Beziehungskiaft) entre os homens e Deus perde seu vigor à medida que o mundo do Isso, ou seja, o domínio da experiência e da utilização e seu respectivo aspecto estável obseda aquele outro mundo do espírito e do encontro.

Mas quanto mais o homem se aliena no conforto das objetividades tanto mais a presença se transforma em uma misteriosa possibilidade redentora⁹³.

⁹⁰ BUBER, Martin. *Eu e Tu*, p. 35

⁹¹ BUBER, Martin. Op. cit., p. 34-39

⁹² Segundo Rosenzweig, o silêncio só pode ser rompido porque o homem necessita de Deus para que ele mesmo possa ser conhecido: “Deus não tem seu nome para ser chamado; é irrelevante para ele se seu nome é chamado ou não; escuta da mesma forma se for chamado por outros nomes, incluindo o silêncio. Carente de nomes, Ele porta um nome por nossa causa, para que assim possamos chamá-lo”.

Franz Rosenzweig. *Un destanting the sick and the health: a view of world, mon, na God, with introction By Hilary Put nam*. London: Hup/Cambridge, 1999, p. 91

⁹³ Thais Curi Beanini analisa esta fulguração presencial como a marca distintiva do saber pré socrático. Para o decurso de nosso estudo sobre Martin Buber, seria interessante, do ponto de vista da história das idéias, analisar as possíveis similitudes entre a mística judaica e os fundadores da cultura helênica.

Fazendo uma distinção entre Physis e Kaos, saber é: “compreender intimamente, penetrar com cautela no conteúdo de algo. Esse conteúdo é o que constitui, em si mesmo, alvo de preocupação e do questionamento dos gregos: a busca do essencial, do mistério do ente-ser, que...” se tornou para os gregos o mais espantoso”. O espanto gera o acesso do homem ao aberto do Ser; conseqüentemente, o seu empenho em participar do processo do tornar-se manifesto. Estes elementos estavam contidos no pensar pré socrático enquanto saber. Encontrando o ente e encontrando-se em meio ao ente, o sábio o extrapola, buscando o oculto, o não habitual, o ser. Tarefa árdua, que implica a serenidade da espera, o pensar sem precipitações, o exercício perene ao encaço de um conteúdo que, de antemão, se tem ciência de não esgotar, posto que é o profundo, o infinitamente possível.

“Saber é ter visto, no sentido amplo de ver, isto é: apreender, experimentar a presença do presente enquanto tal. A essência do saber repousa, para o pensar grego, na A-lethéia, isto é, na eclosão do Ser. BEAINI, Thais Curi. *Heidegger. A Arte como Cultivo do Inaparente*. Editora da USP, 1986, p. 34, 35.

Na Filosofia dialógica buberiana, este vir a ser salvífico redime o ser humano da miséria na qual ele está inevitavelmente inserido se não superar as aparências objetivas e as infinitas redes de causalidade que reificam a sua existência.

Buber argumenta que esta existência se desenvolve no mundo e se caracteriza por uma imersão nos acontecimentos, e qualquer tentativa de afastar-se deste fato concreto significa a ruptura com a relação dialogal.

Por conseguinte, não agir no mundo, ser indiferente aos seus acontecimentos, furtar-se à responsabilidade e à palavra dirigida, fazem do homem a mais alienada das criaturas, aquela que não responde aos apelos do criador.

Ver e compreender a palavra do criador envolvendo o mundo parece ser a essência do diálogo⁹⁴:

“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; não é renunciar ao mundo, mas sim, proporcionar-lhe fundamentação. Afastar o olhar do mundo não auxilia a ida para Deus; olhar fixamente nele também não faz aproximar Deus; porém, aquele que contempla o mundo em Deus está na presença d’Ele. “Aqui o mundo, lá Deus” tal é uma linguagem do Isso; assim como “Deus no mundo” é outra linguagem do Isso.

Porém, nada abandonar, ao contrário, incluir tudo, o mundo na sua totalidade, no Tu, atribuir ao mundo o seu direito e sua verdade, não compreender nada fora de Deus, mas apreender tudo nele, isso é a relação perfeita”.

A palavra como “aux dépens de sa signification finie” será ainda objeto de nossa pesquisa quando estudarmos a poesia de Hölderlin. Aqui acentuamos a identificação tão tipicamente mística e, no caso de Buber, hassídica entre palavra e espírito⁹⁵.

⁹⁴ BUBER, Martin. *EU e TU*, p. 91 e 92

⁹⁵ Hanna Arendt remonta a Aristóteles a semelhança entre acontecimento, palavras e pensamento: “as palavras em si não são nem verdadeiras nem falsas. A palavra “centauro”, por exemplo (Aristóteles usa o exemplo de “veado-bode”, um animal que é metade veado, metade bode), “significa algo, embora não signifique nada que

2.3 EU E TU, EU E ISSO

Buber chama relação somente o que há entre EU e TU; entre EU e ISSO há um relacionamento. O mundo do Isso é o mundo da experiência, dos conteúdos, das vivências subjetivas. Quem experiencia as coisas do mundo só as toca à rama de sua misteriosa “gegenwart” e, incapaz de transcender a corporeidade espaço-temporal, limita-se a constatar a objetividade inerte de suas características, de suas propriedades.

Um animal, por exemplo, pode ser categorizado em raças, em idade cronológica, pode ser classificado por seu tamanho ou disposição afetiva. Se o vemos como um objeto sujeito à nossa observação e experiência, ele é, na trama conceitual concebida no EU e TU, um Isso ou “um amontoado de informações”.

A relação EU e TU implica uma totalidade que está acima da soma daquele conteúdo desentologizado. É a relação vivida na presença do espírito de Deus⁹⁶.

O EU da palavra princípio EU – ISSO, o EU, portanto, com o qual nenhum tu está face a face presente em pessoa, mas que é cercado por uma multiplicidade de “conteúdos”, tem só passado e de forma alguma presente. Em outras palavras, à medida que o homem se satisfaz com as coisas que experiência e utiliza, ele vive no passado e seu instante é privado de presença.

Ele só tem diante de si objetos, e estes são fatos do passado. Presença (ou presente – Gegenwart) não é algo fugaz e passageiro, mas o que aguarda e permanece diante de nós. Objeto (Gegenstand) não é duração,

seja falso ou verdadeiro, a não ser que se acrescente “não ser ou “ser” a essas palavras. O logos é o discurso no qual as palavras são reunidas para formarem uma sentença que seja totalmente significativa, em virtude da síntese (syntheke).

Palavras significativas em si mesmas e pensamentos (noemata) assemelham-se (eioken). Disso se depreende que o discurso, ainda que sempre “som com significado (phone semantike) não seja necessariamente apofantikos, um enunciado ou uma proposição em que aletheuein e pseudesthai, verdade e falsidade, ser e não ser estão em jogo.

Não é sempre o caso: uma prece, como vimos, é um logos, mas não é falsa nem verdadeira. Assim, implícita no ímpeto da fala, está a busca do significado, e não necessariamente a busca da verdade.

É interessante notar também que, em nenhum momento da discussão da relação que a linguagem mantém com o pensamento, Aristóteles levanta a questão da prioridade; não decide se o pensamento é a origem da fala, tomado o discurso como mero instrumento de comunicação de nossos pensamentos; ou se o pensamento é uma consequência de o homem ser um animal falante.

De qualquer forma, uma vez que palavras – portadoras de significados – e pensamentos assemelham-se, seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar”.

ARENDDT, Hanna. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1991, p. 76-77.

⁹⁶ BUBER, Martin. *EU e TU*, p. 14.

mas estagnação, parada, interrupção, enrijecimento, desvinculação, ausência de relação, ausência de presença.

O essencial é vivido na presença; as objetividades, no passado”.

Uma questão importante seria averiguar o quanto Buber identifica objetividade com um passado inerte. Ora, um judeu religioso como ele não estaria se afastando demasiadamente das bases talmúdicas de sua tradição ao rejeitar este passado como uma desatualização incapaz de transmitir ao homem algo além de informações?⁹⁷

Será necessário esclarecer esta questão.

A presença (Gegenwart), para Buber, torna-se presente cada vez que o homem responde aos acontecimentos do mundo com o tu de sua própria vida. O mundo do ISSO sempre se torna preso ao passado porque está encerrado nas malhas da temporalidade.

Já destacamos que o pessimismo buberiano pode ser sintetizado assim: *“a melancolia de nosso destino é que o Tu se transforma sempre em ISSO”.*

O passado redimido, tornado presença, entretanto, não é mais objetividade, não está preso à temporalidade causal nem ao espaço estável que garante ao ser humano estabilidade no mundo.

Para ilustrar de maneira absolutamente clara este ponto importante de nossa pesquisa, vejamos como um escritor como Elie Wiesel re-atualiza o passado do povo judeu através da figura emblemática de Jó.

Quer nos parecer que esta atualização, esta presença (ich bin da abs der ich da bin) caracteriza o que no humano reflete a imagem divina, ou seja, nossa capacidade de viver a história (a lembrança dos fatos sagrados) como se fosse a nossa própria história pessoal⁹⁸.

⁹⁷ George Steiner pensa encontrar na atualidade presencial do diálogo transcendente a resposta pela criação do homem: “Para quem, afinal, Deus comanda, no GENESE, I, 26, naasé adam – “façamos o homem”? Para sua própria solidão; e para sua solidão, exatamente no mesmo instante em que seu isolamento vai terminar com a criação do homem como ouvinte, do homem como alguém capaz de responder e discordar. Com a voz de um eco, a fala humana declara suas origens num diálogo transcendente. Falamos porque fomos chamados a responder; em sua forma mais propriamente radical, a linguagem constitui uma “vocação”. Mas ainda uma vez podemos perceber que tudo poderia ter sido – que tudo sempre pode ser – diferente. Tanto o universo como o poema, a pintura ou o tratado de metafísica poderiam ter permanecido no estado de mero pensamento puro e mudo. Todo o projeto do universo poderia ter sido cancelado e reduzido a um silêncio absoluto”.

STEINER, George. *Gramáticas da criação*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2003, p. 43

⁹⁸ WIESEL, Elie. *Mensageiros*, p. 202

“Era uma vez, num país distante, um homem justo e sábio, humilde e caridoso. Suas riquezas e suas virtudes despertavam inveja no céu e na terra. Seu nome era Jó.

Através dos problemas que encarnou, e das provas que sofreu, ele nos parece familiar, até mesmo nosso contemporâneo. Nós conhecemos sua história por havê-la vivido. É as suas palavras que recorremos em tempos de tensão para expressar a nossa ira, revolta ou resignação. Ele pertence ao nosso mais íntimo panorama, à parte mais vulnerável do nosso passado.

Jó: um momento de obsessão, um vislumbre de angústia, um grito contido, porém não sufocado, tentando penetrar nossa consciência, espelho mil vezes estilhaçado refletindo a imagem de uma solidão repleta de loucura.

Nele, lenda e verdade se juntam: nele se juntam o silêncio e a palavra. Sua verdade é feita de lendas, suas palavras são nutridas pelo silêncio.

Sempre que nós tentamos contar nossa própria história, transmitimos a sua. O oposto também é verdade: aquelas palavras suas que nós presumimos ilusórias, provaram ser verdadeiras, nós lhes devemos nossa experiência do mal e da morte. Em meio ao fogo ardente que destrói florestas humanas, emprestando-lhes beleza etérea e mistério, não podemos deixar de partilhar seu espanto”.

O espanto da presença de uma personagem sagrada tornada nossa contemporânea, portanto nosso tu, atualiza o mundo do Isso e o transforma no acontecimento que rompe o tempo linear, explodindo o continuum da história porque, como argumenta Buber⁹⁹: *“o homem a quem digo tu não encontro em algum tempo ou lugar”.*

Portanto, a mística buberiana e a sua leitura muito particular do hassidismo (capítulo I do nosso estudo) pode ser definida como a suspensão do tempo vazio e a percepção, nas fímbrias dos entes, da eternidade do aqui e agora¹⁰⁰.

“No êxtase místico, tudo o que é passado e tudo o que é futuro converge para o presente. O tempo se condensa, apaga a linha que separa as eternidades, sobrevive unicamente o momento; o momento se faz eternidade.

⁹⁹ BUBER, Martin. *EU e TU*, p. 10

¹⁰⁰ BUBER, Martin. *Die legend des Baal Schen (Mythos)*. Zürich: Manesse Verlag, 1996, p. 23: “In der ekstase rückt alles vergangene und alles zukünftige zur gegenwart zusammen. Die zeit verschrumpet, die linie zwischem den ewigkeiten verschwindet, einzig der angen blick lebt, und der auzenblick ist die ewigkeit. In seingem unzersplitterten licht erscheint alles, was war und was sein wird, einfach und gesannelt. Es ist da, wie ein herschlag daist, und wird vernehmbar wie er”.

À sua luz una, tudo se mostra, aquilo que já foi e aquilo que virá a ser, individual e conjuntamente. Está presente, como a batida de um coração, e se torna perceptível como ela”.

Diante desta revelação, o encontro místico entre Deus e o homem acontece na própria relação pura do diálogo onde nem o EU nem o TU são suprimidos¹⁰¹.

Conhecer Deus não é possível nem pelo afastamento do mundo, nem em um momento especial onde o místico vive com Deus, pois tipicamente hassídica é a tentativa de ritualizar o deambular da existência humana.

O Eu do processo relacional precisa ser mantido com toda a sua estrutura de responsabilidade pessoal, porque Buber não admite outro compromisso para o homem religioso que o voltar-se constantemente para Deus.

Este face a face prescinde de qualquer conteúdo, se entendermos por este termo prédicas morais e regras de conduta.

Buber diz¹⁰²:

¹⁰¹ Buber critica longamente as místicas nas quais o EU é absorvido pelo Tu ou se torna dependente dele: “Querer ver a relação pura como uma dependência é querer desatualizar um dos sustentáculos da relação e, por isso mesmo, ela própria.

O mesmo ocorre, do outro lado, quando se vê, como elemento essencial no ato religioso, a absorção e a descida no si mesmo, seja livrando o si mesmo de todo o condicionamento da eguidade, seja concebendo-o como o único que pensa e que é. O primeiro destes tipos de consideração supõe que Deus venha integrar-se no ser livre do EU ou que este venha a realizar-se em Deus; o segundo tipo julga que o ser livre do EU se coloque imediatamente em si mesmo como se fora na Unidade divina.

O primeiro tipo implica portanto que, em um momento supremo, o dizer Tu deixa de existir já que a dualidade é abolida; o segundo, que não há verdade no dizer Tu, pois já não há mais, na realidade, dualidade. Se o primeiro tipo de consideração crê na unificação do divino e do humano, o segundo acredita na identidade do divino e do humano. Ambos afirmam um além do Eu e do Tu que, no primeiro caso, é um além em devir – por exemplo, no êxtase – e o outro, um além que existe e que se revela – por exemplo, na contemplação de si do sujeito pensante.

Ambos suprimem a relação; de um modo dinâmico no primeiro, onde o Eu é abolido pelo Tu, que agora não é mais Tu mas o ser único; de um modo estático, por assim dizer, no segundo tipo, onde o Eu absorvido no si mesmo se conhece como o único existente.

A doutrina da dependência não deixa ao Eu, que sustenta o arco universal da relação pura, senão uma realidade tão vã e débil, a ponto de não acreditar mais que ela seja capaz de sustentar algo; enquanto uma doutrina da absorção deixa desaparecer este arco no momento de sua perfeição, a outra o considera uma quimera a ser superada”. BUBER, Martin. *Eu e Tu*, p. 97 e 98

¹⁰² BRESLAUER, Daniel . *The Chysalis of Religion. A Guide to the Jewishness of Buber's I and Thou*, p. 121

“O Tu endereça-se ao homem por graça e não é através do seguimento estrito às regras e normas de comportamento religioso que será encontrado.

Só um Isso entre Issos pode ser encontrado; o Tu se torna presencial e esta presença não tem conteúdo: não é um acúmulo de qualidades, de características, um algo descritível que se faz presente, mas um Tu em pessoa”¹⁰³

Mesmo que este Tu seja um ente da natureza, uma árvore ou um espetáculo da imaginação humana.

O fato de Buber entrar em confronto direto com a tradição religiosa judaica reside, a nosso ver, nesta disposição em não dar a devida importância aos conteúdos da revelação. Gershom Scholem deblatera:¹⁰⁴

“o jovem Buber desenvolveu grande aversão à lei, à Halaklá em todas as suas formas.

Ele não apenas deixa de reconhecer-lhe uma legítima posição no judaísmo genuíno ou primordial, mas, nos tempos iniciais e apaixonados de românticos, nela vislumbra um papel hostil à vida, que se deve combater ou, pelo menos, desertar”.

O Rabi Bunam¹⁰⁵ disse aos seus hassidim:

“a grande culpa do homem não são os pecados que pratica: a tentação é enorme e sua força, pequena. A grande culpa do homem é que lhe é dado a cada instante “retornar” (fazer Tshuvá – umkehr tun) e ele não o faz”.

O que gostaríamos de salientar é que, para Buber, este retornar (tshuvá – umkehr tun) é o encontro com o Deus vivo e não meramente o retorno às leis, deveres (Mitzvot) e preceitos e cultos religiosos.

¹⁰³ Tradução de Zuben para “er Leibt Mir Gegenuber Cf nota do tradutor in BUBER, Martin. *EU e TU* p. 9 e 158

¹⁰⁴ SCHOLEM, Gershom. *O Golem, Benjamim, Buber e outros justos*, p. 137.

¹⁰⁵ Die Erzählungen Der Chassidin, menesse verlag, Zurich, 1996, p. 55

Ele denuncia o judaísmo institucional quando este transforma verdades ontológicas e existenciais em moralismo religioso e formas puramente protocolares de uma “espiritualidade” padronizada e meramente exterior.

A religião institucionalizada, por vezes, tende a transformar Deus em objeto de fé¹⁰⁶.

“o homem aspira possuir Deus; ele aspira por uma continuidade da posse de Deus no espaço e no tempo.

Ele não se contenta com a inefável confirmação do sentido; ele quer vê-la difundida como um contínuo, sem interrupção espaço – temporal que lhe forneça uma segurança à sua vida, em cada ponto, em cada momento”.

Retornar a Deus significa transcender de toda a segurança porque representa a liberdade em relação a todos os condicionamentos criados, a superação do reino absoluto das causalidades.

A estabilidade que o mundo do Isso oferece ao homem é alienante à medida que ele não vislumbra a possibilidade do vir a ser que cada Tu encerra.

O domínio do Isso aliena-o de tal forma que só lhe resta admitir que o mundo experiencial e utilizável em que vive é o único concretamente real e que o modo de vida objetivante e objetivado que leva é o único possível¹⁰⁷.

Mas o homem que opta pelo retorno (tshurá) encontra o Deus vivo em presença, porque se trata de um Deus que não só participa do destino do homem, mas que possui um destino que depende do homem.

Continuar a obra da criação e obedecer a uma práxis divina sintetizam o que nos parece ser o ponto nodal da filosofia buberiana: A Imitatio Dei.

Rivka Horwitz¹⁰⁸ mostra com clareza que nas palestras ministradas por Buber “religião enquanto presença”, preparatórias para o surgimento do *Eu e Tu*, a idéia de sentido

¹⁰⁶ BUBER, Martin. *EU e TU*, p. 130 e 131

¹⁰⁷ George Steiner admite que um dos modos pelos quais o ser humano pode superar o terror da existência é voltar-se para o ser que o outro inaugura.

Em termos buberianos, diríamos que entre o Eu e o Tu habita o próprio ser, dialogal e participante do destino do homem.

“A palavra Shoah remete-se a um vendaval gerado no inferno (algo próximo desses “grandes ventos subterrâneos”, ouvidos por Kafka). Somos reduzidos a pó apesar da densidade de nossas esperanças ou da dignidade de nossas dores. Em seu ininterrupto diálogo com a celebração heideggeriana do ser, Lévinas sustenta que só o altruísmo ou a voluntária dedicação ao outro é que pode validar e tornar aceitável o terror da existência. Deveríamos transcender o ser em direção ao “ser – com”.

STEINER, George. *Gramáticas da Criação*, p. 49

¹⁰⁸ HOWITZ, Rivka. *Buber’s way to I and Thou*, The Jewish Publication Society, New York, 1988.

da existência humana como o ato de importar-se por toda a criação prenuncia toda a sua filosofia do diálogo.

Walter Kaufman¹⁰⁹ também sugere que o *Eu e Tu* continua e realiza o sentido profético da fé judaica com o adendo importante de que esta fé é menos a espera agônica do Messias do que a revelação concreta de sua presença.

Já Pamela Vermes¹¹⁰ ressalta que a Devekut é o princípio fundamental desta filosofia do diálogo, porque a prescrição de amar a Deus vem acompanhada pela responsabilidade em aderir às coisas feitas por Deus.

Seja como for, o *Eu e Tu* não parece ser um livro para convencer os leitores com argumentos religiosos lógicos e precisos. Também não tenta persuadir qualquer tipo de audiência, expondo idéias que atraíssem novos e desconfiados prosélitos.

Ao contrário, parece ser a obra de um homem preocupado com o exponencial crescimento do mundo Isso, ou seja, com o niilismo que ameaça nossas sociedades tecno-industriais.

Mas, esta impermeabilidade para o sagrado não ganha ares apocalípticos em sua trama conceitual.

De suas páginas podemos depreender que o homem religioso convive inequivocadamente com a revelação que se manifesta aqui e agora.

A ele está confiada a palavra e a ele cabe a resposta com o Tu de sua própria vida.

Da convicção buberiana da presença do Tu eterno auferimos o importante para a continuidade de nossa pesquisa, a saber¹¹¹:

“... o espírito é a palavra... já que na verdade não é a linguagem que se encontra no homem, mas o homem que se encontra na linguagem e fala do seio da linguagem.

Assim também acontece com toda a palavra e com todo o espírito.

Ele não é comparável ao sangue que circula em ti, mas ao ar que respiras”.

E a palavra encontrará na poesia um lócus onde “ Geist und liben auf Beiden Seiten Gleich ist” (o espírito e a vida são equivalentes).

¹⁰⁹ BUBER, Martin. *I and thou*. Tradução de Walter Kaufman. New York: Edition Touchstone, 1996

¹¹⁰ VERMES, Pamela. *Buber on god and the perfect Man*.

E a poesia, em especial a poesia de Hölderlin, a quem Buber muito admirava, nós a encontraremos em nosso próximo capítulo.

¹¹¹ BUBER, Martin. *Eu e Tu*, p. 46

3. FRIEDRICH HÖLDERLIN

3.1. Prólogo sobre um poeta no exílio

O sentir-se imensa e irrevogavelmente afastado das origens, “in illo tempore”, distante da fonte primeira onde o sentido, a explicação e a própria potência da vida podiam ser compreendidos, caracteriza o que alguns críticos literários chamam de doutrina da linguagem originária, a marca distintiva da reflexão romântica sobre a relação palavra-mundo-deuses¹¹².

Este exílio em que o poeta deve aceitar o pesado fardo de envolver-se com a mundaneidade de um mundo paulatinamente desdivinizado, este ir adiante em direção ao desconhecido, mas sabendo-se tributário do locus originário, esta nostalgia profunda perpassam toda a poesia de Hölderlin.

A idéia de pátria em sua obra tem um alcance tão profundo quanto a idéia de abandono. De fato, ambas se complementam quando sabemos que é na comunhão entre deuses e homens, na comunicação ininterrupta entre os que decidem o destino humano e

¹¹² Note-se a crítica romântica à linguagem da queda, ou seja, à concepção de uma linguagem instrumentalizada e funcional que se torna antes refém da comunicação do que a garantia de sua origem divina. Hölderlin também participa deste sentimento de exaltação da linguagem poética como criação absoluta, autolegisadora de seus próprios fundamentos e, portanto, desobrigada de qualquer noção utilitária – comunicativa.

Como observa Márcio Seligmann – “...fica clara a estrutura da concepção romântica da linguagem: afirmação da sua origem divina e das marcas deixadas por tal origem – após o advento da queda na visão analógica do mundo (ou seja, concepção do mundo como um livro e aceitação da relação motivada – via semelhança – entre as palavras e as coisas, ao lado da doutrina da magia das palavras). ...os românticos se opunham a uma concepção instrumental da linguagem não apenas ao afirmar sobre determinação semântica da mesma – a origem divina correspondendo à fonte pura de um sentido com uma qualidade única e absolutamente não redutível. Antes, essa estrutura metafísica é constantemente abalada pelo discurso sobre a queda. A língua seria estruturalmente fraturada. A consequência desse esvaziamento do “dado teleológico da linguagem leva a uma teoria absolutamente moderna da linguagem e não alheia ao espírito da lingüística então incipiente: a palavra divina como que “se perdeu” desde sempre; ela é, a priori, um dom perdido. Essa língua divina tem um fundamento estrutural muito claro: a crítica só pode funcionar a partir de um outro terreno que não o ocupado pelo objeto da crítica. Esse outro terreno é justamente ocupado por essa língua não instrumental, originária (num sentido não cronológico) e que se manifestaria também na linguagem liberta da escravidão de ter de servir à comunicação; essa linguagem é “linguagem pela linguagem”, pura forma da linguagem.

Em suma, toda essa filosofia primeiro romântica da linguagem é permeada por uma constante crítica da noção utilitária - comunicativa da mesma e pode ser traduzida num plano estrutural.

A linguagem possui várias manifestações (funções, diríamos hoje), sendo que cabe à poesia justamente o papel de desautomatizar a linguagem, retirá-la da submissão à prática do cotidiano. Nela todas as palavras são elevadas à categoria de nomes próprios, tornam-se nômadas numa linguagem que se autolegisla e que está liberada de ter que servir. A poesia é o local onde a linguagem se manifesta como poiesis (criação) absoluta...”

SELIGMANN, Márcio Silva. *Ler o livro do mundo*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1999, p. 31 e 32

os que possuem a liberdade de fazê-lo cumprir, neste diálogo, enfim, que marca de maneira tão inequívoca os albos da civilização ocidental, podemos encontrar o sentimento de pátria primeira, onde o poeta canta a fruição da língua como acontecimento fundante da vida.

Por isto, o lamento desolado de ser alguém para sempre exilado deve-se à constatação dramática de que as divindades deixaram o mundo, e a solidão que o homem sente só poderá ser vencida quando aquela pátria puder novamente ser refeita.

Acompanhemos então o canto hölderliniano na passagem Germânia, em que o poeta se ressentido dos dias ensoberbecidos pela nostalgia divina¹¹³:

*“Não a eles, os deuses que outrora apareceram, as divinas imagens sobre a terra antiga,
A eles não posso eu já invocar; porém,
Ó pátrios rios! Se convosco agora
Se queixa o amor do coração, que outra coisa
Quer ele em seu luto sacro? Pois esperançada
Jaz a terra, e um céu pesado e baixo,
Como em dias ardentes, nos ensombra,
Ó nostálgicos! cheios de presságios.
Cheio de promessas está, e me parece
Também ameaçador, mas com ele eu quero
Ficar, e a alma para trás não fugirá
Pra nós, Passados! a mim por demais caros.
Pois contemplar a vossa face bela,
Como se outrora fosse, temo seja mortal,
E mal é permitido ir acordar os mortos...”*

A nostalgia pelos imortais que a poética hölderliniana tantas vezes retrata talvez explique este outro motivo tão presente em sua obra: o sentimento de ser estrangeiro mesmo na familiaridade de sua Alemanha natal.

O sentir-se desarraigado de suas tradições mais caras e a inquebrantável dificuldade em ajustar-se às convenções sociais, aos meandros de uma espiritualidade casta,

¹¹³ HÖLDERLIN. *Poemas*. Lisboa: Editora Relógio D'Água, 1991, p. 389.

demasiadamente restrita ao cumprimento formal de ordens e prescrições, imputam ao poeta o exílio permanente.

Acrescente-se a ele outro motivo típico de sua poesia religiosa: a solidão.

Não resta dúvida de que a ela seu canto verte os mais poderosos clamores do céu e da terra como afrontando o destino que o transforma no mais sozinho de todos os homens.

Sabemos que Hölderlin não é o único a reclamar para si o fardo de não estar acompanhado em nenhuma circunstância; outros poetas também se ressentem do mesmo mal. Entretanto, sua solidão ganha contornos dramáticos quando pensamos que o seu canto era o da comunhão e da amizade entre homens e deuses, entre homens e seus semelhantes.

Em uma carta enviada de Hamburgo ao seu irmão, em 1798, o poeta reclama amargamente de seu intrínseco isolamento e daqueles tantos que não reconhecem Deus dentro de si mesmos:¹¹⁴

“E depois também é verdade que a minha alma se alegra em si mesma por haver ainda, a despeito de todos os apóstolos da miséria, mais do que uma pessoa em que a natureza se manifesta ainda na sua nobre opulência, e por eu poder também invocar, além do teu espírito, outros ainda como testemunhas contra o meu próprio coração em dúvida que, por vezes, quer bandear-se com a população incrédula e negar o deus que existe dentro dos homens. Diz-lhes pois, aos teus e aos meus, que penso neles muitas vezes, quando me parece que, além de mim e de alguns solitários que guardo no coração, nada mais há do que as minhas quatro paredes, e que eles são para mim como uma melodia em que nos refugiamos quando o demônio mau nos quer subjugar”.

A dificuldade em aceitar-se em consonância com o espírito crescentemente racionalista de sua época – os incréus que ele despreza – transforma-o em um poeta que busca na Grécia clássica os exemplos que recuperem, em pleno Século XVIII, valores que não poderiam ter sido esquecidos.

¹¹⁴ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*. Porto: Editorial Inova Ltda., 1971, p. 46 e 47.

A constelação poética hölderliniana será formada então por: nostalgia, exílio e tentativa de resgatar o que de importante os séculos do demônio mau inadvertidamente olvidaram.

O pathos sagrado, “heiligen pathos”, que ele encontra em Homero e Hesíodo, nos muitos mitos platônicos e em toda aquela atmosfera, onde o próprio mundo era entendido como uma hierofania sempre reinstaurada, servem como ideais pétreos na busca da superação de uma modernidade saturada por sobriedade – Nuchternheit¹¹⁵.

Sobriedade que, não raras vezes, oculta da razão humana a beleza que envolve todas as coisas da natureza e as mantém unidas em harmonia e sentido.

Este uno de verve platônico cinge os entes em sua totalidade e também fundamenta as transformações e a pluralidade decorrentes deste vir a ser.

O fascínio pela Grécia e pelo filósofo ateniense nasce da constatação de que, naquele mundo, a liberdade divina se fazia presente pela perfeição e sublimidade do espírito que, ao tocar a natureza, a transformava imediatamente em beleza ao alcance dos sentidos.

A força secreta da vida palpitando no mundo podia ser contemplada no grande espírito cósmico em que os entes se mantinham inquebrantáveis, como que sugerindo os traços imorredouros do amor e cuidado divinos dirigidos ao olhar humano.

Devemos inferir, portanto, que, no esforço filosófico hölderliniano, a influência de Platão se deu menos pela maiêutica socrática ou mesmo pela epistemologia do Teeteto do que pelas passagens poéticas de Fedro e pelo mito de Eros.

Em uma carta de 1793, Hölderlin se acha entusiasmado com a leitura do autor do *Timeu* e tem a convicção de que o seu romance *Hyperion* pode recuperar a força daquele mundo hierofânico. Aquelas¹¹⁶:

¹¹⁵ George Steiner observa o silêncio que envolveu a publicação de *Zaratustra* de Nietzsche, convidando-nos a acompanhar a solidão do filósofo que combateu, como Hölderlin, a sobriedade dos tempos modernos. “Não ouvir nem um pio de resposta para o tipo de chamado que meu Zaratustra representava, o chamado mais profundo de minha alma: e nada, nada, só a solidão muda multiplicada mil vezes – há algo de terrível nisso tudo, bem além de toda compreensão; é algo que faria perecer até a pessoa mais forte – e, ai de mim, não me incluo entre “os mais fortes”:

Desde então é como se eu cambaleasse mortalmente ferido; surpreende-me que eu ainda esteja vivo”.

E Steiner aproxima as duas vidas trágicas: “como o de Hölderlin, seu colapso exerceu uma fascinação perturbadora sobre todos aqueles que tentaram comprovar a proximidade entre a suprema criatividade e a irracionalidade. Há uma relevância trágica no fato de que nenhuma observação sobre Nietzsche conseguiu ser mais reveladora, embora registrada num contexto absolutamente diverso, que a inesquecível formulação de Virginia Woolf, que definia a solidão como “a verdade sobre as coisas”.

STEINER, George. *Gramáticas da Criação*, p. 249 e 250

¹¹⁶ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 111 e 112.

“horas divinas, quando regresso do seio beatífico da natureza ou do bosque de plátanos à margem do Ilisso, em que eu, reclinado entre os discípulos de Platão, seguia o vôo daquele magnífico espírito, o via percorrer os longes escuros do mundo primeiro, ou o seguia, tomado de vertigem, até as profundezas das profundezas, até os mais remotos recantos da terra dos espíritos, ali onde a alma do mundo infunde a sua vida nos mil pulsos da natureza, para onde regressam as forças derramadas depois de haverem percorrido a sua incomensurável circulação, ou quando eu, ébrio da taça socrática e da sociável socrática amizade, escutava durante o banquete os jovens entusiasmados nos seus discursos fogosos e doces em homenagem ao santo amor, e como o folgazão Aristófanes misturava a essas falas os seus ditos de espírito, e como finalmente o mestre, o divino Sócrates em pessoa, ensinava a todos, na sua celestial sageza, o que era o amor – em horas assim... não me sinto em verdade tão desanimado, e muitas vezes penso que me há de ser possível comunicar uma centelha de doce chama, que em tais momentos me aquece e ilumina, à minha obrinha, para a qual vivo e trabalho, ao meu Hyperion, e penso que em geral me será possível ainda de vez em quando trazer à luz alguma coisa que contribua para a alegria dos homens”.

A profunda religiosidade de Hölderlin leva-o para junto da amizade socrática e para a elevação do espírito em direção ao Lieber Vater (o bom pai).

A sua pátria grega procura com a sinceridade de quem imagina encontrar a alegria que perpassa o coração humano em um mundo onde a beleza reina imperturbável.

Ali situam muitos de seus hinos mais famosos, fazendo odes a Aquiles, Sócrates e Alcebíades, às parcas, ao rio agrilhado, aos titãs... Ali busca a saída do exílio em que encerra sua solidão e incapacidade de conviver com os tempos laicos e racionalizados, nos quais os ideais iluministas ganharam o portento de um convencimento peremptório e incoercível.

Fazendo par com toda a revolta romântica contra a modernidade, Hölderlin supõe a palavra divina como fator de unidade de todas as línguas humanas. Para ele, é uma heresia incompreensível transformá-la em pura representação entre nomes e coisas.

À incredulidade de seu tempo várias vezes atribuiu uma intrínseca insuficiência em tornar plausível a comunicação com o eterno.

Incapaz de entender a língua dos celestiais, o homem comum, corrompido pela descrença e impiedade, é o antípoda exato do poeta a quem cabe alegrar os homens com o seu humilde, mas régio, canto solar¹¹⁷:

*“...pois desde que a poesia se libertou dos lábios
mortais, exalando paz, e o nosso canto,
Benfazejo na dor e na fortuna, alegrou
o coração dos homens, também nós,*

*Cantores do povo, gostamos de estar entre os viventes
onde muitos se reúnem, - alegres, amigos de cada um,
Abertos a cada um; assim também
o nosso avô, o Deus do sol*

*Que dá o dia alegre a pobres e ricos,
Que, no tempo fugaz, a nós efêmeros,
Nos mantém eretos como crianças
Com andadeiras de ouro...”*

Sua poesia, assim, levanta-se numa imprecisão acusatória que não poupa nem o pietismo religioso em que aprendeu a viver.

A ocupação do espírito pensante (*Breschaftigung des denkenden geistes*) da religião institucional o incomoda por racionalizar em demasia o anseio humano pelo eterno.

O deus transcendente e pessoal, entretanto, ainda ocupa lugar privilegiado em suas especulações filosóficas e, como na *Canção à Alegria* de Schiller, o altíssimo habita um lugar acima da tenda dos astros (*uberm Sternenzelt*).

Acompanhemos Hölderlin esclarecendo este ponto em uma carta dirigida à sua mãe¹¹⁸:

“Andei a estudar aquela parte da filosofia que trata das provas racionais da existência de Deus e das suas propriedades, que devemos reconhecer da natureza, com um interesse de que não me envergonho, posto me tenha

¹¹⁷ HÖLDERLIN. *Poemas*, p. 215

¹¹⁸ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 104 e 105.

levado durante algum tempo a pensamentos que talvez a tivessem inquietado se os conhecesse.

É que adivinhei em breve que aquelas provas da razão para a existência de Deus, e também para a imortalidade, eram tão imperfeitas que poderiam ser totalmente, ou pelo menos nas suas partes principais, derrubadas por adversários argutos.

A este tempo caíram-me nas mãos escritos sobre e de Espinosa, um grande e nobre homem do século passado, e contudo um ateu segundo idéias rigorosas. Descobri que, se bem pensarmos, com a razão, a fria razão abandonada do coração, seremos levados por forças às suas idéias, quer dizer, se tudo quisermos explicar. Ficou-me porém a crença do meu coração, a que é dada tão irrefutavelmente: a ânsia de eterno, de Deus.

Pois não duvidamos nós ao máximo exatamente daquilo que desejamos?... Quem é que nos ajuda a sair destes labirintos? – Cristo. Ele mostra por milagres que é aquilo que se diz, que é Deus.

Ensina-nos tão claramente a existência da divindade e amor e sabedoria e onipotência da divindade.

E ele deve saber que existe um Deus e o que é Deus, pois que está o mais intimamente ligado à divindade. É o próprio Deus.

Esta é, de há um ano a esta parte, a marcha das minhas idéias sobre a divindade”.

O Exílio de Hölderlin, paradoxalmente, será a constatação inequívoca da presença de Cristo onde quer que os terrores do sofrimento excedam a capacidade humana de suportá-los.

Seres do efêmero são os homens que padecem nesta terra de suores e mal-entendidos. Se é que podemos falar em otimismo em sua poesia, este só poderá ser encontrado quando submetido à beleza, mãe e germe da procura por sentido e afeto, características fundadoras destes seres condenados desde o começo à insignificância e ao malogro.

Mas a figura de Cristo, que no pietismo religioso de Hölderlin, re-significa o mundo renovando todas as coisas, apresenta-se à sensibilidade do poeta como emblema de nossa condição humana persistindo na luta irrefreável de caminhar em direção à luz.

Como na obra máxima de Goethe – a quem ele muito admirava – o Fausto que errou por toda a vida encontrou finalmente aquele momento inaugural, cheio de luz, em que a personagem pôde finalmente declarar ao tempo inexorável e destruidor: “fica mais um pouco, és tão belo”.

Tantas vezes Hölderlin pediu a Cristo que ficasse ele também mais um pouco... e, no entanto, a dor do exílio novamente o espreitava como o destino de sua história pessoal, embriagada pela loucura, aquém de qualquer misericórdia humanamente concebível.

É do *Hyperion*, sua obra maior, a seguinte passagem¹¹⁹:

“Através das grandes alegrias e das grandes dores é que o ser humano amadurece para a virilidade. Aguarda-te um futuro como o herói o pode esperar na luta. Não atravessarás a vida sem sentimento; a régia consciência de teres vencido, uma dor inominada acompanhar-te-á, erguer-te-ás à região do imperecível, ficarás entre os homens e serás um homem, mas um homem divino. (...) deixa que ela se te antecipe, se assim tem de ser, no caminho infinito para a perfeição: Tu segui-la-ás, ainda que aqui continues durante anos.

A dor dará asas ao teu espírito, marcharás ao lado dela, continuarás a ser da mesma natureza como o és agora, e o que por natureza se aparenta há de encontrar-se de novo”.

A dor inominável parece ser, nesta rica tradição cristã, inerente à própria condição mortal de existir.

Ao tempo que tudo destrói soma-se a angústia de ver todas as coisas passarem – as estações primaveris, o apelo impossível do amigo preso à memória da infância, os parentes ausentes – e nesta disposição gravitacional d’alma em direção à tristeza e ao luto, soergue-se o mote tão caracteristicamente romântico de que a dor deve ser suportada, assimilada mesmo ao processo da faina diária em que dizemos não à desesperança.

¹¹⁹ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 146 e 147.

Existir na dor será espiritualizar a própria condição humana como o Cristo que redime os nossos gritos de sofrimento em pequenas ressurreições cotidianas, que nos ensinam a acordar para a urgência da vida.

O sofrimento para o ethos romântico é o lugar por excelência onde realmente encontramos o homem, mas, ao mesmo tempo, é o aprendizado necessário que nos permite capturar a beleza para além do tempo cronológico, a eternidade do instante poético.

Quando Schiller morreu, depois de uma amizade que perdurou por mais de onze anos, Goethe fechou-se no quarto e reclamou a ausência do amigo¹²⁰:

“Metade de minha existência fugiu de mim... meu diário fica em branco neste período. As páginas brancas dão intimidade ao vácuo que me ficou na vida”.

Este sentimento de vazio Hölderlin o transforma em companheiro perpétuo de felicidades incompletas. A clara consciência do poeta de ser o eterno cismático¹²¹:

“Pois não experimentei eu, já como menino, o que faria suspirar um homem? e como jovem, é acaso melhor?”.

E dizem que é este o melhor tempo que temos: Meu Deus ! sou então eu sozinho? Todos mais felizes do que eu? não sei se é só idéia minha se é realidade – o que vejo, só me agrada por metade – por toda a parte me sinto tão vazio... diz-me, então serei eu só assim? O eterno, eterno cismático”.

O poeta transverberado por esta imensa solidão traz em si o sentimento de ser sempre estrangeiro, dissabor que o consome como a inepto, um inadequado para o calor dos dias presentes.

Por isso, a poesia de Hölderlin será tão saudosista.

Debitemos à sua personalidade demasiadamente frágil pouco mais que certa propensão à melancolia.

O importante de sua ontologia poética pode ser encontrado na idealização da Grécia clássica, onde sabedoria e beleza se conjugam na certeza da visita constante dos deuses à terra dos homens.

¹²⁰ THOMAS, Henry. *A história da Raça Humana*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1983, p. 450

¹²¹ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 61

Ser estrangeiro agora, onde a presença deles soa apenas como música distante, força-o a cantar melodias esquecidas. Não é por acaso que, nos seus hinos às musas heroínas dos arcanos celestiais, prorrompe a imagem sonora e arrebatadora das divindades fiando, serenas, os caminhos do destino humano.

E o poeta se sente instado a preservar estes destinos no canto de sua própria vida missionária¹²²:

“Sinto-me chamado a celebrar coisas mais altas, por isso me pôs no peito o Deus o poder da língua e a gratidão”.

Gratidão, com efeito, parece ser o sentimento que melhor o anima quando responde ao apelo dos celestiais.

Entretanto, esta obrigação em fazer permanecer o eterno no tempo humano, divinizando a natureza pela doação do espírito, custa-lhe o amargor próprio dos mensageiros¹²³:

¹²² QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 208

¹²³ RILKE, Maria Rainer, que tem em Hölderlin o exemplo de cantor maior, nos oferece esta preciosa carta ao jovem poeta, onde o destino do mensageiro se ilumina. “... mas o solitário é como uma coisa submetida às profundas leis. Ao sair para a manhã que aponta, ao olhar para a noite cheia de eventos, se chega a sentir tudo o que aí acontece, todos os encargos se desprenderão dele como de um morto, embora se encontre no meio vibrante da vida.

O que agora deve experimentar, caro Sr. Kappus, em sua qualidade de oficial, tê-lo-ia sentido em qualquer das profissões existentes.

Mesmo que, fora de qualquer posto, tivesse procurado apenas contatos leves e independentes com a sociedade, este sentimento constrangedor não lhe seria poupado. Por toda parte as coisas são assim.

Mas isto não é um motivo de angústia ou tristeza.

Não tendo nenhuma comunhão com os homens, procure ficar perto das coisas que não o abandonarão. Ainda há as noites e os ventos que passam pelas árvores e percorrem muitos países. No mundo das coisas e dos bichos tudo está ainda cheio de acontecimentos de que o senhor pode participar. As crianças são ainda como o senhor era quando criança, tão tristes e tão felizes, e quando pensar na sua infância, torne a viver entre elas, as crianças solitárias: os adultos voltarão a não ser nada, e suas dignidades não terão nenhum valor.

Se porventura lhe for temível e penoso pensar na sua infância, na simplicidade e no silêncio ligados a ela, por não poder mais crer em Deus que nela se encontra por toda a parte, então pergunte a si mesmo, caro Sr. Kappus, se realmente terá perdido a Deus. Não será, antes, que o senhor ainda o possui?

Aliás, quando o teria possuído? Parece-lhe que uma criança não possa segurar a ele que os homens costumam a carregar e cujo peso esmaga os anciãos?

Parece-lhe que alguém realmente o possui ou possa perder como um seixo? Não lhe parece, antes, que aquele que o teve pode por ele ser perdido? Se porém reconhecer que ele não existia na sua infância, nem antes; se admite que Cristo foi iludido pela sua saudade e Maomé enganado por seu orgulho; se percebe com espanto que ele não existe nem mesmo nesta hora em que falamos d’ele – que coisa então o autoriza a sentir a falta de alguém que nunca foi e a procurá-lo como se estivesse perdido?

Por que não pensar que ele é o vindouro, aquele que está por vir desde a eternidade, o futuro, o fruto final da árvore de que nós somos as folhas? Que é que o impede de projetar o seu nascimento para os tempos posteriores e viver a sua vida como um dia belo e doloroso de uma grandiosa gravidez?

Não vê como tudo o que acontece é sempre um começo?

É que, deambulando pela indigência dos tempos, custa-lhe aceitar a crescente voga cética que, junto à revolução francesa, impõe ao pensamento o dever de laicizar a sociedade e o Estado.

E o sentimento do exílio o atormenta de tal maneira que se sente humilhado em permanecer ainda o homem sereno.

Em uma carta enviada à mãe, em 1799, lamenta¹²⁴:

“Claro que não é bom isto de eu ser tão destrutível... e nada me humilha mais do que saber da minha fraqueza por este lado e continuar a ser o mesmo sensível de sempre, apesar de todo o meu honesto esforço e conhecimento do que seria melhor e mais feliz.

Perdi metade da mocidade em sofrimentos e erros que brotaram apenas desta fonte... Impressões, que talvez não perturbassem um só momento qualquer outro de constituição mais firme, podem ainda roubar-me a pureza interior e a atividade serena”.

A esta amarga desambientação da alma acrescenta-se a poesia nostálgica, invocatória e solitária e, então, teremos o quadro definitivo do poeta. Ele permanece ainda hoje o cantor sublime a quem recorremos quando somos chamados a visitar os inequívocos dramas humanos, porque nas palavras definitivas de Stefan Zweig¹²⁵:

Não poderia ser, então, o começo d'ele, pois todo começo em si é tão belo? Se ela é o mais perfeito, não deve ter havido algo menor antes d'ele para que ele pudesse escolher a si mesmo dentro da plenitude e abundância? Não deverá ser ele o último, para encerrar tudo em si? Que sentido teria a nossa vida se a quele a que aspiramos já tivesse sido?

Como as abelhas reúnem o mel, assim nós tiramos o que há de mais doce em tudo para o construirmos. Começamos pelo pormenor, pelo insignificante (posto que venha do amor), depois pelo trabalho e pelo repouso, por um silêncio ou por uma pequena alegria solitária, por tudo o que fazemos, sem participantes ou aderentes, iniciamos esse que não podemos compreender a nós mesmos. No entanto, estes seres desaparecidos há muito estão em nós, pesando sobre nosso destino, zumbindo em nossos pendores, zumbindo em nosso sangue, emergindo num gesto que sobe do âmago dos tempos.

Existe algo que lhe possa tirar a esperança de estar futuramente n'ele, no longínquo, no extremo?

Festeje o natal, caro Sr. Kappus, com o pio sentimento de que talvez Ele, para começar, aguarde do senhor justamente esta angústia de viver. Talvez justamente estes dias de transição sejam o tempo em que tudo no senhor trabalha n'ele, como outrora, quando criança, o senhor n'ele trabalhou palpitante.

Não seja impaciente e mal humorado. Lembre-se de que a menor coisa que podemos fazer consiste em lhe dificultar tampouco o nascimento quanto a terra dificulta o advento da primavera, quando ela tem de vir”.

RILKE, Maria Rainer. *Cartas a um jovem poeta*. São Paulo: Editora Globo. 1989, p. 50,51,52,53

¹²⁴ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, citação epigráfica.

¹²⁵ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, citação epigráfica.

“Como uma estátua grega no seio da terra, a imagem intelectual de Hölderlin conserva-se oculta durante dezenas de anos, nos escombros do esquecimento. Mas do mesmo modo que cuidados piedosos fazem surgir o torso do fundo das trevas, também uma geração nova sente, com frêmito sagrado, a pureza indestrutível dessa marmórea figura de adolescente. Todas as primaveras que anunciou parecem como eternizadas no seu vulto inconfundível e, com a fronte radiosa dos iluminados, ele sai da obscuridade, como quem abandona uma pátria misteriosa, para entrar na nossa época.

Este nosso prólogo, que intentou situar o leitor no coração da obra hölderliniana – o exílio – deve ser finalizado com a nota necessária que convida a poesia do poeta alemão a encontrar-se com a ontologia existencial do tu eterno.

Com efeito, queremos estabelecer um diálogo fecundo entre Hölderlin e a filosofia relacional de Martin Buber.

Para tanto, gostaríamos que o leitor tivesse em mente a pergunta fundamental que Hölderlin nos faz no poema: *O Pão e o Vinho*: para que poetas em tempos de indigência?

Pensamos que na fulguração do tu eterno, na reflexão buberiana sobre a palavra, podemos encontrar respostas à angústia daquela pergunta.

O diálogo entre estes dois autores nós o encetaremos no capítulo final de nosso estudo.

Antes, porém, será preciso conhecer melhor a vida e a obra deste poeta no exílio.

3.2 CONHECENDO FRIEDRICH HÖLDERLIN

JOHANN CHRISTOPH FRIEDRICH HÖLDERLIN nasceu em 20 de março de 1770 na cidade de Lauffen, às margens do Neckar, na Alemanha.

A mãe, filha do pastor protestante de Cleebrohn na Suábia, Johann Andreas Heyn, (1712-1772) chamava-se Johanna Christiane e nasceu em 8 de julho de 1748. O pai, Heinrich Friedrich tinha a seu cargo a cobrança das rendas e a administração dos bens do mosteiro de Santa Regiswindis para o consistório de Estugarda.

A 5 de julho de 1772 fica órfão de pai, e sua irmã Marie Eleonore Heinrike nasce seis semanas depois deste falecimento.

A jovem mãe, depois de dois anos de viuvez, casa-se em outubro de 1774 com o burgo-mestre de NÜRTINGEN O KAMERRAT, Johann Christoph Gock, pai do meio-irmão de Hölderlin, Karl Cristoph Friedrich Gock, nascido em 1776.

Em março de 1779, quando Hölderlin tinha nove anos de idade, morre-lhe o pai drasto.

A este fato o poeta atribui sua irresistível tendência à melancolia¹²⁶:

“Também não foi a senhora, minha querida mãe, quem me deu esta tendência para a tristeza de que, na verdade, me não posso confessar de todo isento. Lanço a vista com bastante clareza por toda a minha vida, quase até a mais recuada meninice, e sei bem desde que altura a minha alma sofreu esta inclinação. Mal me poderá acreditar, mas ainda me lembro muito bem.

Quando o meu segundo pai morreu, cujo amor me é tão inesquecível, quando, com dor incrível, me senti órfão e vi dia a dia o seu luto e as suas lágrimas, então é que a minha alma, por primeira vez, se acomodou a esta gravidade que nunca mais me abandonou e que os anos apenas fizeram crescer”.

Ao segundo pai morto, Hölderlin canta Loas aos céus e, numa canção que exalta a melancolia da perda, diz¹²⁷:

*“Bem posso andar cada dia novos caminhos,
Ora para a verdura do bosque, ora para a fonte,
Para o rochedo florido de rosas,
O olhar do outeiro pra os campos – nenhures,
Ó Bela, nenhures te encontro na luz
E pra os ares se me vão as palavras,
As piedosas palavras que ao pé de ti outrora*

*Sim, estás longe, ó face divina!
E a harmonia da tua vida se perde, de mim*

¹²⁶ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 40

¹²⁷ HÖLDERLIN. *Poemas*, p. 151

*Já não ouvida, e ai! Onde estais vós,
Canções mágicas, que outrora o meu coração*

*Acalmáveis co' a paz dos Deuses celestes?
Há quanto tempo? há quanto! o jovem
Envelheceu, mesmo a terra, que outrora
Me sorria, se transformou.*

*Adeus! cada dia a minha alma se aparta
De ti e regressa, e choram por ti
Os olhos, para de novo claros
Poderem olhar para onde tu 'stás."*

Johanna Christiane, a mãe de Hölderlin, envolvida por um severo pietismo cristão, lamenta a perda do segundo marido, atribuindo ao filho, jovem estudante de Tubinga, a responsabilidade de fazer-se um respeitado homem da igreja.

Em carta dirigida a ela, em 10 de julho de 1797, o poeta a adverte do perigo de viver constantemente com a dor¹²⁸

"...não devia deixar-se levar a uma aliança secreta com a dor e deixar-se governar por ela com tão exagerada generosidade".

Este sentimento de sofrimento que a mãe lhe transmite perdurará em toda a sua vida posterior. Esta vida ganha, então, o sentido ontológico de ser para sempre matéria perecível (*wachserne*).

Estudante de teologia, Hölderlin pede à senhora Johanna Christiane sensatez com o trato de questões religiosas. Em fins de 1798, podemos constatar que a funda religiosidade herdada da mãe cristã ganha contornos confessionais, quando o poeta a adverte do cansaço que o torvelinho do mundo lhe causa¹²⁹:

"Agora não se pode dizer tudo com franqueza aos homens, pois que eles

¹²⁸ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 44

¹²⁹ QUINTELA, Paulo. *Op. cit.*, p. 42 e 43

são indolentes e egoístas demais para abandonarem, como uma cidade empestada, a leviandade e a irreligião em que estão metidos, e fugirem para os montes, onde o ar é mais puro e o sol e as estrelas estão mais perto, e donde se olha serenamente para baixo, para o torvelinho do mundo, quer dizer, onde a gente se elevou ao sentimento da divindade e, a partir dele, contempla tudo o que foi e é e há de ser.

Querida mãe! já muitas vezes me escreveu sobre religião como se não soubesse o que havia de pensar da minha religiosidade. Oh! Quem me dera poder abrir-lhe assim de repente o meu íntimo! – Digo-lhe apenas isto! Não há na sua alma um único som vivo com que a minha se não sinta em harmonia. Venha com confiança para mim! Não duvide do que há em mim de sagrado, e então eu lhe revelarei mais de mim.

Ó minha mãe! entre a senhora e mim alguma coisa há que separa as nossas almas; não sei como lhe hei de chamar; acaso algum de nós considera o outro de menos, ou que será? Digo-lhe isto do fundo do coração; ainda que não possa dizer-me por palavras tudo o que a senhora é, vive contudo bem dentro de mim, e sinto maravilhosamente, a cada pretexto, como a senhora me domina secretamente e com quão indelevelmente fiel respeito a minha alma se inquieta pela sua”.

Por causa de sua mãe, Hölderlin continua os seus estudos de teologia (“gemer nas galés da teologia”, como ele afirma) em Tubinga; entretanto, nunca os esforços dela conseguirão levá-lo à prática da profissão eclesiástica.

Em fins de 1791 ele escreve a um amigo¹³⁰:

“O facto de eu estar ainda no convento é devido ao pedido de minha mãe. Por amor dela pode-se bem azedar mais alguns anos”.

A importância que ela representa em sua biografia emocional não pode ser minimizada, mas notemos aqui o motivo tão declaradamente romântico de o poeta sentir-se desde cedo um estrangeiro em meio aos homens.

Durante os anos em que Hölderlin cursou os estudos de teologia, aprofundou-se em seu espírito a sensação de que o dever e o cumprimento rígido da tradição e, no seu

¹³⁰ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 88

caso, a tradição oriunda de sua própria linhagem familiar e eclesiástica, obstavam-lhe definitivamente a oportunidade de exercer a liberdade de seu próprio destino.

Destino que, desde logo, o transformou em poeta, aquele ser no qual o geist criativo é inesgotável (unendlich) porque cantar é existir "Gesang ist Dasein"¹³¹:

*E que, para salvar meu coração mortal,
Como a outros, me seja dado um seguro lugar,*

*E a alma sem pátria me não
Anseie para além da vida.*

*Sê tu, canto, meu asilo amigável, sê, ó tu
Que dás venturas, tratado com amor
Cuidado, ó meu jardim, onde eu vagueando
Entre as flores, as sempre jovens,*

*More em segura singeleza, quando lá fora
O tempo poderoso e mutável, com todas
As suas vagas, ruja longe de mim, e o sol
Mais tranqüilo ajude o meu trabalho.*

*Vós, por sobre os mortais, abençoais benignas,
Ó potencias celestes, a cada um o que é seu,
Oh abençoai também o meu, e que a Parca
Cedo demais me não acabe o sonho".*

Tubinga, onde Hölderlin estudava denodadamente, era uma instituição tida como a fortaleza do protestantismo da Suábia e o último degrau para os jovens estudantes poderem ser admitidos pelo consistório de Estugarda ao exercício do ministério pastoral.

Dos cinco anos do curso, os dois primeiros eram dedicados à filosofia e às humanidades, os restantes eram complementados pelo estudo rigoroso de teologia propriamente dita.

¹³¹ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 21

Estes cinco anos passados em Tubinga repartem-se entre dois sucessivos interesses do maior alcance nas suas conseqüências para a vida futura do poeta: A ligação com os poetas Neuffer e Nagenau e o convívio posterior com Hegel e Schelling¹³².

O recenseamento das leituras feitas nesta época nos dão a medida das influências filosóficas na formação intelectual de Hölderlin.

O interesse dele pelos ideais que a revolução francesa encerrava pode-se notar pelas cartas que escreveu à irmã, a propósito da guerra entre austríacos e franceses¹³³:

“Acredita-me, querida irmã, maus tempos nos virão se os Austríacos ganharem. O abuso da força dos príncipes será terrível. Acredita-me! E reza pelos Franceses, os defensores dos direitos do homem”.

No inverno de 1797, Hölderlin trava amizade com outro filósofo entusiasmado pela Revolução, Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

A 16 de fevereiro deste mesmo ano escreveu¹³⁴:

¹³² Friedrich Wilhelm Joseph Schelling tinha 16 anos quando conheceu Hölderlin no seminário teológico de Tubinga.

Ambos possuíam a mesma admiração pela filosofia de Platão porque, para Schelling: “a unidade entre a filosofia e a religião só é possível se existir um conhecimento imediato do absoluto. Mas o conhecimento do absoluto não existe fora do absoluto: é o próprio absoluto no seu auto objetivar-se e auto intuir-se; tal auto-objetivação do absoluto é o processo intemporal da sua revelação, “a verdadeira teogonia transcendental, ou seja, o surgir de um mundo de idéias que é a condição de todo conhecer. Mas como nasce, deste mundo puramente espiritual, o mundo da matéria?

Se se considerar este mundo como dependente de Deus, não fará de Deus a causa das imperfeições e do mal que estas encerram?

No modo como são formadas estas perguntas se revela uma nova orientação da especulação de Schelling. Até então, ele vira na matéria apenas vida, perfeição e beleza e, por isso, não tinha de forma alguma sentido a exigência de separá-la da vida divina e sempre repetira a tentativa de reduzi-la da própria natureza de Deus.

Mas esta dedução é declarada agora impossível. Schelling admite que o mundo da matéria seja o fruto de uma queda, de um afastamento da vida divina; e refere-se explicitamente a Platão. Deus implica a possibilidade desta queda e implica-a não através da sua natureza absoluta, mas através da imagem original que lhe é própria, enquanto se intui ou se objetiva, imagem de que é dotada, como ele próprio, de liberdade. A possibilidade da queda não significa a sua realidade; esta realidade é fruto da liberdade de imagem em que Deus, ao mesmo tempo, se revela e se desdobra, dando lugar à natureza finita, ao mundo material.

O qual, portanto, depois de se afastar de Deus, tende a regressar a ele e justifica com esse regresso a sua queda e o seu afastamento.

Deste modo, a história identifica-se com um epos representado poeticamente no espírito de Deus. A Ilíada traz o afastamento das coisas em relação a Deus; a Odisséia, o seu regresso. Neste regresso reside a verdadeira imortalidade que não é uma imortalidade individual, pois o indivíduo como finitude é, por si só, afastamento e punição; mas é pralingénesse, ou seja, dissolução do mundo sensível e sua resolução total no mundo espiritual”. ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*, p. 69 e 70.

¹³³ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 119

¹³⁴ QUINTELA, Paulo. Op. cit., p. 93

“A convivência com Hegel faz-me muito bem. Gosto dos homens calmos e ponderados porque por eles nos podemos tão bem orientar, quando não sabemos ao certo em que situação nos encontramos conosco mesmos e com o mundo”.

Esta intranqüilidade constante da alma Hölderlin a atribui ao século XVIII, quando é obrigado a alojar-se nos “muros da miséria” e “nos recantos da mentira”.

Como notou J. Hoffmeister¹³⁵, às futilidades terrenas (Erdentand) o poeta contrapõe a majestade da natureza, em tudo mais pura que o humano. Somente a alma bela, liberta de todas as opressões, poderia, graças à imortalidade, alcançar grandes e epifânicos momentos de paz e harmonia com o absoluto de Deus.

A natureza é chamada a remoçar-se sempre porque sua beleza arquitetônica (architektonische Schönheit) livra o poeta do fardo da velhice¹³⁶.

*“Mas agora regresso á pátria feliz,
E, como outrora, ternos ares me sopram na face.
E o coração ansioso me sossegam as familiares
Árvores pacíficas que outrora me embalam nos braços.
E a relva sagrada, testemunha da eterna, bela
Vida do mundo, remoça-me, transformar-me em menino.
Velho me fiz entretanto, o polo gelado embranqueceu-me
E no fogo do sul caíram-se os cabelos.
Mas, como Aurora a Titono, sorrindo em flor abraças,
Quente e alegre, como outrora, terra da Pátria, o filho”.
Terra bendita: Não há colina em ti onde a vida não cresça.
E a fruta, no outono, cai como chuva sobre a erva úmida.
Alegres banham nos rios os pés os montes em brasa,
Grinaldas de ramos e musgo refrescam-lhes a fronte solheira.
E, como meninos aos ombros do avô magnífico,
Trepam pelo monte escuro castelos e choupanas.
Pacífico sai da floresta o ganso à amiga luz do dia,
Alto, no ar sereno, vigia em volta o falcão.*

¹³⁵ Citado por Márcio Seligmann Silva. *Ler o livro do mundo*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1999, p. 157 ss.

¹³⁶ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 53

*Mas lá baixo no vale, onde a flor se sustenta da fonte,
Estende-se a aldeia pequena sobre o prado, deliciada”.*

O pathos que a alma da natureza suscita na poesia hölderliniana já foi analisado por críticos como George Steiner¹³⁷. A percepção de que ela é a sublime criação de Deus marcará profundamente o canto religioso de sua poesia sagrada.

Com efeito, ao êxtase e à oração devotará odes e hinos que lembram o pietismo cristão nunca inteiramente esquecido.

Em Tubinga, obrigado aos estudos de filosofia e teologia, encontra-se saudoso de sua própria casa materna e a identifica ora com a pátria Alemanha ora com a sublime Grécia de Homero e Hesíodo.

Nesta confraria de amigos poetas, cinge a natureza, a terra mãe, com as bênçãos do Deus Cristão, o pai de misericórdia¹³⁸:

*E o rapaz alegre toca à mocinha que o escuta
Uma cantiga jocosa com folhas de pereira entre os lábios:
Choupanas da amizade, a bênção do senhor seja convosco:
Mas entretanto a minha altiva montanha gigante
Ocultou a frente celebrada entre névoas noturnas,
E eu regresso às choupanas da leal amizade”.*

A singularidade da poesia hölderliniana reside no fato de cantar a hélade como morada dos celestiais, ou seja, a misantropia melancólica (der menschenhassende trulsinn) da vida cura-a no contato religioso com os entes protegidos pelos braços amáveis da grande mãe natureza.

¹³⁷ Estudando o hegelianismo particular de Hölderlin, George Steiner comenta: “num procedimento típico do clima geral hegeliano, o movimento seguinte de Hölderlin realiza uma inversão dialética. O infinito do conteúdo potencial foi surpreendido, de certa forma, nas configurações limitadas da afirmação conceitual e estética.

A linguagem, contudo, generaliza, universaliza e nega a individuação. O poeta se esforça para ser compreendido pelos outros e poder apresentar uma wieder klang (uma ressonância que ecoa). Num movimento sutil, mas também radicalmente dialético, aquilo que a forma executiva tornou limitado e momentâneo agora se irradia em direção à sua própria modalidade de universalidade aberta (allgemein heit).

Graças a um passe de mágica (zauberschlag), a poesia restitui à vida e a incomensurabilidade do vivido àquilo que a abstração e a redução a formas locais e temporais haviam retido para si”....

STEINER, George. *Gramáticas da Criação*, p. 136

¹³⁸ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 79.

O poeta vive a “*seelige Stunde*”, o calor da hora sonhadora, em que os irmãos estabelecem um pacto eterno contra o cansaço de viver¹³⁹:

*“Quando há pouco por primeira vez de novo
O ceifeiro de manhã despia
O prado, e o cheiro a feno
Agora de novo por primeira vez
Perfumava o meu vale todo:*

*Foi então, irmãos!
Oh foi então!
Que nós selamos o nosso pacto,
O belo, ditoso, eterno pacto.*

*Ouviste-me tantas vezes dizer
Quanto me custava
Viver entre esta geração,
Viste-me, a mim, cansado de viver,
Tantas vezes nas horas de meus lamentos.*

*Mas eis que chegou
O ditoso dia*

*então achei corações
Irmãos, vinde a meus braços
Então achei os vossos corações.
Agora já gosto de viver
entre esta geração...”*

O interesse de Hölderlin pela Grécia leva-o a preparar duas dissertações nas quais resume o seu próprio pensamento filosófico e poético. Estes estudos o tornam mestre em filosofia em Tubinga, na Suábia.

¹³⁹ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 73 e 74

São eles: *“Parallele Zwischen Salomons Sprüchwortern und Hesiods werken und Togen e Geschichte der Schönen Kunste unter den Griechen”*. Do paralelo entre os provérbios de Salomão e os trabalhos e os dias de Hesíodo.

Neste estudo, Hölderlin nos diz que, através da sensibilidade, o poeta encontra a verdade da beleza em sua totalidade; a razão analítica e crítica fica circunscrita à filosofia porque¹⁴⁰:

“onde desmembramos onde temos idéias inteligíveis, não sentimos, muito simplesmente.

O poeta, porém, quer agir sobre a faculdade de sentir e desejar, ou – o que é o mesmo- tem como finalidade o belo, o sublime”.

O summum da grande poesia ele a encontra na sua reflexão sobre a história das “belas artes entre os gregos”, na qual incensa o bardo como co-autor na construção da civilização helênica. Sócrates no estudo de Hölderlin é:¹⁴¹

“um misto total de altiva virilidade e brandura feminina. Que expressão pura e meditada, e contudo tão quente e arrebatadora, a que era peculiar dos tempos de Péricles! Por toda parte paixão dirigida pelo gosto”.

Quanto a Homero, ele o define como o artista por excelência que conduz, através do canto divino, o destino de seu povo estético¹⁴²:

“Os caracteres, as festas, os exercícios físicos, as formas de governo dos gregos, tudo contribui para fazer de Homero personagem único. O humano e o nacional dos seus cantos, que entre os modernos o expôs a tanta crítica, parece ter sido uma das capitais razões por que ele foi tudo para os gregos, por que estadistas e generais, artistas e filósofos o estudavam, por que o povo, aliás tão inconstante, o ouviu tantas vezes e mesmo se deixava encantar por ele”.

¹⁴⁰ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 95

¹⁴¹ QUINTELA, Paulo. *Op. cit.*, p. 100

¹⁴² QUINTELA, Paulo. *Op. cit.*, p. 98

O cativo divino da Grécia serve como modelo e referência básica a todas as preocupações filosóficas e estéticas da reflexão hölderliniana.

No cerne da cultura helênica encontrou poetas e pensadores que traziam em si aquela grandeza típica dos espíritos que iluminavam o deambular dos dias melancólicos.

Em um estudo sobre as condições que possibilitaram o aparecimento da poesia na civilização ocidental, Edgar Morin notou que¹⁴³: “Para Hölderlin, o homem habita a terra poeticamente”.

Nós acrescentaríamos que habita a terra poeticamente porque traz consigo a procura incessante da beleza, unidade fundamental da vida.

Nesta passagem do romance *Hyperion*, Hölderlin sintetiza a importância desta busca¹⁴⁴:

“Ó vós que buscais o excelso e o óptimo, nas profundezas do saber, no torvelinho da acção, nas trevas do passado, no labirinto do futuro, nas sepulturas ou para além das estrelas! sabeis o seu nome? o nome do que é o um e o todo? – o seu nome é a beleza”.

O mundo helênico onde as divindades são cantadas livremente nos hinos elegíacos dos poetas e pensadas criteriosamente pelos filósofos de nobres espíritos como Platão, também assume o papel de um ideal estético a ser atingido.

A Grécia não é para ele apenas a terra perdida em um sonho irrecuperável; é também o futuro que se mostra a toda a humanidade.

A idéia de que os homens retornem em um futuro próximo àquela idade d’ouro fá-lo perguntar¹⁴⁵:

*“Ai! O destino destes homens amargura-me muitas vezes.
Que seria a vida se não houvesse posteridade?”*

Ao concluir os seus estudos em Tubinga, no outono de 1793, Hölderlin é um poeta plenamente consciente de sua responsabilidade para com o mundo pósteros.

Dedica-se incansavelmente ao seu romance grego *Hyperion* e transforma-o em uma obsessão de sua poética sagrada.

¹⁴³ MORIN, Edgar. *Amor, poesia, sabedoria*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 2003, p. 36

¹⁴⁴ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 112 e 113

¹⁴⁵ QUINTELA, Paulo. Op. cit., p. 119

Nele conta a história de um grego moderno que se apraz na contemplação da perfeição e beleza da Grécia antiga.

Elege a figura de Diotima como o ideal pétreo de sublimidade e beleza e faz o herói do romance apaixonar-se por ela.

Mas, este, incapaz de suportar a paixão e as vicissitudes de seus atos intransigentes, abandona-a por completo. Decide então fazer de sua pátria um lugar tão belo quanto o mundo helênico que a abrigou, mas nesta empreitada só encontra desilusões e uma profunda solidão.

Hyperion narra ao seu amigo Belarmino a revolta que os gregos empreenderam contra o império Otomano depois da morte de Diotima, e vê-se cingido pela brutalidade dos dias presentes, em que as divindades abandonaram a sua terra natal.

Acaba por exaltar a própria dor e encontra na plenitude da beleza respostas para a indignação de sua condição¹⁴⁶:

“Ó alma, beleza do mundo, indestrutível, enfeitiçante!

Com a tua eterna juventude existes: mas o que é a morte e toda a dor do homem? Muitas palavras vãs fizeram os homens estranhos.

Tudo nasce portanto da alegria e tudo termina na paz”.

Acompanhemos o herói Hyperion em uma carta a seu amigo Belarmino, que encerra o romance de 1797¹⁴⁷:

“Belarmino! Nunca havia experimentado de maneira tão completa aquela antiga e firme palavra do destino, segundo a qual uma nova bem-aventurança nasce no coração quando este resiste e suporta a meia-noite do desgosto, e a canção da vida do mundo ressoa divina no sofrimento profundo, como um canto de rouxinol na escuridão. Pois vivo agora entre árvores floridas, como entre gênios, e os riachos claros descem e, com murmúrios semelhantes a vozes divinas, arrancam a aflição do meu peito. E isso aconteceu comigo em toda a parte, meu querido...! Quando descansava na grama, rodeado pelo verdor da vida terna, quando subia a colina

¹⁴⁶ ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*, p. 11 e 12

¹⁴⁷ HÖLDERLIN, Friedrich. *Hyperion ou o eremita na Grécia*. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2003, p. 163 e 164.

quente, na qual a rosa crescia selvagem à beira da vereda de pedras, e mesmo quando navegava pelas arejadas correntes litorâneas e por todas as ilhas nutridas por elas com carinho.

E muitas vezes, quando subia de manhã até o cume da montanha, como os doentes em busca da fonte da cura, passando por flores adormecidas, mas ao meu lado, saciados pelo doce sono, os queridos pássaros saíam voando dos arbustos, titubeando na penumbra e ávidos do dia, e o ar mais intenso levava até o alto as preces dos vales, as vozes do rebanho e os sons dos sinos da manhã, e agora a luz revelada, repleta de alegria divina, percorria sua vereda habitual, encontrando a terra com a vida imortal, aquecendo o seu coração e fazendo todos os seus filhos sentirem novamente a si mesmos...”

O ideal helenizante de *Hyperion* retoma em grande medida o bordão caro aos princípios estéticos-filosóficos do romantismo alemão.

A comunhão entre homens e deuses só podia ser consubstanciada pela devoção à natureza que é “Auffris,” “elevação”, “delineação”, garantia de encontro pelo qual ambos estabeleciam um diálogo incessante¹⁴⁸.

Através deste diálogo, a beleza e a unidade deste lugar sagrado são percebidas como expressões do infinito que vive e se revela também no homem.

Ser uno com a totalidade, esta é a essência da vida dos deuses e o céu do homem.

¹⁴⁸ Marcio Silva Seligmann observa nas traduções de Hölderlin a disposição fundamental para uma relação vivaz entre a linguagem grega e alemã. “Nada é mais difícil de se aprender que utilizar de modo livre o nacional. E, como eu creio, justamente a clareza de exposição nos é original e tão natural como o é aos gregos o fogo do céu. Justamente por isso eles podem ser ultrapassados antes na paixão bela...do que na presença de espírito e no dom da exposição homérico.

Soa paradoxal. Mas eu afirmo novamente e te deixo livre para julgá-lo e utilizá-lo: o propriamente nacional torna-se sempre, no progresso da formação, (Bildung) a última prioridade. Para isso os gregos dominavam menos o pathos sagrado, porque este lhes era inato; em contrapartida, eles foram soberanos no que toca ao dom da exposição (Darstellung), a partir de Homero, porque essa pessoa excepcional foi suficientemente cheia de alma para granjear a sobriedade junoniana para o seu reino de Apolo e, assim, apropriou-se verdadeiramente do estrangeiro.

Em nós passa-se o inverso. Daí também ser tão perigoso abstrair-se única e exclusivamente das regras artísticas a partir da excelência grega. Eu refleti muito sobre esse ponto e sei agora que fora do que deve ser o supremo, tanto nos gregos como em nós, a saber, a relação vivaz e o destino, nós não deveríamos possuir algo igual a eles.

Mas o próprio deve ser tão aprendido quanto o estrangeiro.

Eis porque os gregos nos são indispensáveis. Nós só não iremos segui-los justamente no que nos é próprio, nacional, porque, como já disse, o uso livre do próprio é o que existe de mais difícil”. SELIGMANN, Márcio Silva. *Ler o livro do mundo*, p. 35 e 36.

Somente a beleza pode revelar o infinito e a arte e a poesia podem fazê-lo um ser divino, porque¹⁴⁹: “*O homem é um Deus quando sonha, um mendigo quando pensa*”.

O esforço de toda a filosofia para compreender o destino humano estaria assim, desde logo, fadado ao fracasso porque é um esforço limitado que se resume a sintetizar e analisar o conhecimento contingente.

A filosofia seria tributária da arte e da poesia, porque somente nelas a contemplação da beleza faria do homem um ser dialogal¹⁵⁰:

*“O esperança grácil! Bondosa e diligente!
Que não desprezas a casa dos tristes,
E, serviçal de bom grado, ó nobres, reinas
Entre mortais e potências celestes,
Onde estás? – Pouco vivi. Mas o anoitecer me bafeja
Com seu hálito gélido já. E, como as sombras, eis-me
Me adormece no peito arrepiado já.*

*No vale verde acolá, onde a fonte fresca
Murmura caindo constante do monte
E o belo colóquio me desabrocha no dia outonal,
Lá, ó graciosa, quero eu, no silêncio,*

*Buscar-te, ou quando à meia-noite a vida
Invisível palpita no bosque
E sobre mim as sempre-alegres
Flores, as estrelas brilham,*

*Ó Filha do éter! surge então
Dos jardins de teu pai, e, se não podes vir
Como espírito da terra, óh! Assusta,
Assusta-me ao menos o coração com outro espírito.”.*

Este diálogo entre o homem e a natureza manifesta-se na reflexão hölderliniana através do conceito platônico de Eros. Aquele amor no qual a alma bela (*schone seele*)

¹⁴⁹ ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*, p. 11

¹⁵⁰ HÖLDERLIN. *Poemas*, p. 211 e 212

fazia vicejar a vida na Hélade e alimentava os “poetas divinizadores” com os seus dons de tecerem o destino humano nas tramas do tempo. Alexander Honald, no seu posfácio ao *Hyperion*, constata¹⁵¹:

“No romance de Hölderlin, o tempo é uma grandeza com várias dimensões: como tempo de destruição ele separa os amantes um do outro, cria abismos intransponíveis entre o aqui e agora e as lembranças do passado. Mas, para além dessa forma temporal linear e unidimensional, manifesta-se ainda no romance de Hölderlin um outro ritmo: a constante chegada e partida das estações do ano, seqüência alternante da primavera, do outono, de verão e inverno.

O primeiro volume do romance começa na estação da primavera, o segundo abre-se com a do outono. Parece que são a elevação e a inclinação do próprio sol que, no curso anual da ação, oferecem os impulsos decisivos. Força de gravidade e força centrífuga, as duas potências do Eros cósmico, constituem, para os seres terrenos, a principal instância doadora de tempo”.

Se a experiência do eterno rompendo as malhas do tempo era indizível (arrheton) para Platão, e sem palavras (Aneu Logou) para Aristóteles, na poética hölderliniana ela é sinônimo de harmonia.

Em seu estudo sobre Platão “*A História das Belas Artes entre os gregos*”, Hölderlin nos dá a conhecer a visão desta Deusa que é o fundamento criador e unificador da vida.

A harmonia é ao mesmo tempo Cípria (beleza) e Urânia (verdade). Quando ela se afasta, os seres humanos tremem e se desesperam, mas à exuberância de sua presença eles se unem amorosamente¹⁵².

*“Em vez da comunidade aberta sou eu que canta o cântico.
Assim vibra, tocada de mãos alegres
Como que a tentar, uma corda
A princípio. Mas, com mais grave alegria,
Inclina em breve sobre a harpa
O mestre a cabeça, e os sons*

¹⁵¹ HÖLDERLIN. *Hyperion*, p. 181

¹⁵² HÖLDERLIN. *Poemas*, p. 307

*Oferecem-se-lhe e tomam asas
Quantos eles são, e juntamente ressoam sob o toque
Do artista que os desperta, e cheia, como dos mares,
Vibra infinda para os ares a nuvem de harmonia”.*

Em 26 de dezembro de 1793, o poeta filósofo desiste definitivamente de se tornar um homem da igreja e parte para Waltershausen, onde pretende se estabelecer como preceptor na casa do Major Von Kalb.

Encontrará nesta nova atividade razões suficientes para viver ele próprio o mito platônico de Eros, o amor nascido entre a abundância (Überfluss) e a penúria (Armut).

Susette Gontard, a Diotima, representará para Hölderlin o começo de uma inexcusável experiência amorosa, mas, ao mesmo tempo, será a personagem principal de seu irremissível drama pessoal, o encontro com a noite sagrada da loucura.

3.3. A NOITE SAGRADA DA LOUCURA

“É preciso ter asas quando se ama o abismo”.

Nietzsche

Em 15 de janeiro de 1796, Hölderlin está definitivamente decidido a romper com as ambições maternas de fazê-lo homem da Igreja.

E pede desculpas à sua mãe nestes termos¹⁵³:

“Perdoe-me, querida mãe, se não puder fazer-me compreender inteiramente pela senhora.

Repito-lhe com todo o respeito o que já tive a honra de lhe dizer. Peço ao bom Deus que, como eu falo como sábio, nos ajude em tudo à senhora e a mim...”

Depois dos estudos em Tübingen, o poeta finalmente se instala na casa do banqueiro Jakob Friedrich Gontard para ser o preceptor de seu filho Henri.

¹⁵³ HÖLDERLIN. *Poemas*, p. 26

Susette Gontard, a esposa do banqueiro, educada nos excessos da alta burguesia de Hamburgo, da qual provinha, admirava as belas letras e reconhecia na educação formal valor inestimável para o trato das questões do espírito e das convenções sociais.

A ela Hölderlin dedicou boa parte de sua poesia madura e por ela empreendeu vôos salientes, entremeados por conflitos insolúveis, que acabaram por levá-lo à noite sagrada da loucura.

Não nos cabe, no âmbito deste trabalho, decidir o quanto este amor causou o seu colapso nervoso nem, como tentou Jean Laplanche¹⁵⁴, atribuir à falta de um pai protetor a gênese de sua loucura posterior.

Importa notar a presença fulgurante de Susette Gontard, a Diotima, na vida do poeta e testemunhar o estro lírico deste diálogo entre amantes.

A exaltação deste encontro podemos verificar pela carta que Hölderlin escreveu a seu amigo Neuffer¹⁵⁵:

“Querido amigo: Há um ser no mundo junto do qual o meu espírito se pode e se há de demorar milênios, para ao cabo ver ainda como o nosso pensar e o nosso compreender são de principiantes em face da natureza. Graça e distinção, e serenidade e vida, e espírito e alma e figura reuniram-se neste ser num todo uno e feliz. Podes crer, sob minha palavra, que raras vezes se poderá imaginar e dificilmente tornar a encontrar coisa semelhante neste mundo. Tu sabes bem como eu era...sabes bem como eu vivia sem fé alguma, como me tornara avaro com o meu próprio coração, e por isso tão infeliz; poderia eu tornar-me, como agora sou, alegre como uma águia, se isto, esta coisa única me não tivesse aparecido para me rejuvenescer, fortalecer, alegrar e exaltar a vida que para mim já não tinha o mínimo valor, com o seu fulgor primaveril?”.

A condição de preceptor que havia experimentado já desde os fins de 1793 em Waltershausen, e depois em Iena, lhe propiciou a íntima convivência com Goethe¹⁵⁶.

¹⁵⁴ LAPLANCHE, Jean. *Hölderlin e a questão do pai*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1986

¹⁵⁵ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 182 e 183.

¹⁵⁶ A primeira impressão de Hölderlin sobre Goethe não é das mais favoráveis. Pareceu-lhe que o autor do *Wether*, publicado quatro anos depois do seu próprio nascimento, era um esnobe embriagado por um inconfundível talento presunçoso.

E Goethe escreveu a respeito do amigo em sua nova condição de educador em Frankfurt, na casa dos Gontard¹⁵⁷:

“Hölderlin vive agora como preceptor em casa de um comerciante em Frankfurt e vê-se, portanto, em coisas de gosto e poesia, reduzido só a si mesmo e, nesta situação, cada vez se mete mais dentro de si próprio.

Acompanhemos esta nota biográfica de Goethe para situá-lo na atmosfera germânica da época.

“Durante cinqüenta anos fez de Weimar o centro literário do mundo. Reuniu um grupo brilhante de homens e mulheres que, sob sua direção, discutiam filosofia, devotavam-se à literatura e brincavam de amor. Organizou e assumiu a direção de um pequeno teatro e para ele escreveu alguns dos maiores dramas do Século.

Enquanto durou sua juventude, o tom dos seus escritos continuou selvagem e, por vezes, fagulhante.

Em Stella, por exemplo, permitiu ao herói viver com a esposa e a amante ao mesmo tempo, para a satisfação mútua dos três. Essa “oração a favor da bigamia” levantou violenta oposição da parte do público. E Goethe, levado a recuar, reescreveu o fim da peça. Pegou o herói, que não podia abandonar nem a esposa nem a amante, e fê-lo arrebentar os miolos para resolver a dificuldade.

Gradualmente, porém, descobrimos que essa nota exuberante de desleixo vai se tornando cada vez menos dominante nas obras de Goethe.

A intoxicação da juventude cede. Daí por diante, não foi mais o rebelde que queria destruir o mundo, mas o filósofo que procurou compreendê-lo.

O que sua longa vida exigia, agora, era mais luz – mais beleza. Procurava beleza até na feiúra e dignidade no seio da humildade.

Como walt whitman, amava apaixonadamente os seres humanos, por mais baixa que fosse sua condição. Se se inclinava para os príncipes, não evitava a sociedade dos pobres.

Durante toda sua vida cultivou relações da mais íntima amizade com “os açougueiros, padeiros e fabricantes de vela” do mundo. “Como se tem fortalecido o meu amor pelas classes mais baixas” escreveu depois de visitar um grupo de mineiros.

“As chamadas classes inferiores são, aos olhos de Deus, as mais elevadas, com toda certeza”.

Suas expressões de simpatia pelos humildes não eram simples retórica. Do magro salário de 1.000 dólares anuais que recebia como conselheiro de Carlos Augusto, sustentava dois desconhecidos que para ele tinham apelado. Poupado pelo sofrimento durante a maior parte de sua vida, podia, no entanto, simpatizar com os sofrimentos alheios. Porque possuía a faculdade poética de ver além do horizonte de sua própria existência. Compreendia, como apenas um gênio universal pode compreender, as *bachrimae rerum* do poeta latino – as lágrimas dos deuses pela tristeza dos homens.

O seu foi talvez o espírito mais versátil do século XVIII.

Não era apenas poeta, pintor e músico, como também cientista de não poucos méritos. Como poeta reconheceu a unidade absoluta sob aparente diversidade das coisas.

Fez um estudo completo de Botânica e Anatomia e das teorias das cores. Escreveu um livro a respeito das metamorfoses das plantas em que mostrava que as flores não são senão folhas glorificadas – folhas transformadas em poemas, por assim dizer. Examinou o crânio humano e descobriu um osso – o intermaxilar – que estabeleceu a relação entre o homem e os animais inferiores.

Como Terêncio, interessou-se por tudo que pertencesse à raça humana – por tudo, exceto a guerra. Porque foi essencialmente homem de paz. Quando Carlos Augusto combatia contra os franceses, convidou Goethe a ir ao acampamento e observar as manobras da tropa.

Goethe foi; mas ao invés de se interessar pelas batalhas fez um estudo das pedras e flores das vizinhanças do acampamento.

Amava sua nação profunda e apaixonadamente, mas não era patriota, no sentido estrito da palavra. Acusado de indiferentismo por não escrever canções guerreiras patrioteiras, respondeu: “nunca exprimi nada que não tivesse experimentado... só compus canções de amor quando amava e como posso escrever canções de ódio, sem odiar?...”

THOMAS, Henry. *A história da raça humana*, p. 447, 448 e 449.

¹⁵⁷ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 19.

Mas a despeito deste voltar-se incuravelmente para dentro de si mesmo, as condições exteriores ao seu trabalho – o clima demasiadamente mercantil e farisaico das cidades alemãs desta época – não o impediram de tecer, em companhia de Diotima, alguns de seus mais célebres cantos.

Ao lado da mulher que o arrebatava, trabalhou infatigavelmente no seu romance *Hyperion* ou o eremita na Grécia. Em um poema célebre, Diotima aparece (lamentos de Menon por Diotima) como a heroína que cura as dores do poeta e com os seus cuidados devolve-lhe a juventude e a esperança da vida por entre a natureza e os deuses celestiais¹⁵⁸:

*...”A ti, a ti só, Heroína: a tua luz na luz te mantém,
E tua paciência te mantém amorosa, ó benigna:
E nem mesmo estás só, companheiros bastantes há,
Onde tu floresces e repousas entre as rosas do ano,
E o próprio Pai, pelas musas que respiram doçura,
Te envia as ternas canções de embalar.
Sim, ela é inda a mesma: inda me surge, como outrora
Caminhando serena, a mesma toda, a ateniense.
E enquanto, amigável espírito, de tua fronte serena e pensativa.
Cai entre os mortais a segura bênção do teu brilho,*

*Provas-me assim e dizes-me, para que eu o diga aos outros.
Porque há outros também que o não acreditam,
Dizes-me que mais imortal que o cuidado e a cólera é a alegria,
E que no fim há ainda em cada dia um dia de ouro.*

*Assim, ó celestiais: vos rendo graças, e enfim
A prece de novo abrandando o peito do cantor.
E como quando com ela estava no monte solheiro
Fala-me do templo um deus e me dá vida.
Quero viver sim: já verdeja o campo: como de lira santa
Vem: Foi como um sonho: As asas que sangravam estão
Curadas já, rejuvenesce por toda a parte a esperança:
Inda há muito, muito de grande a descobrir, e quem*

¹⁵⁸ HÖLDERLIN. *Poemas*, p. 237-238.

*Assim amou, vai – tem de ir: - pela estrada dos deuses.
E acompanhai-me vós, horas sociais: vós, graves,
Juvenis: Pressentimentos santos, ficai vós conosco,
Preces devotas: e vós, entusiasmos, e vós todos,
Bons gênios, que gostais de acompanhar os que a amam;
Ficai conosco até nos encontrarmos no solo comum,
Lá onde as águias estão, os astros, os mensageiros do pai
E as musas, lá donde vêm os heróis e os amantes,
Lá, ou aqui mesmo, sobre uma ilha orvalhada
Onde os nossos esperam flores reunidas em jardins,
Onde os cantos são verdade, e as primaveras são muito tempo belas,
E de novo um ano da nossa alma começa”.*

Amigo e admirador de Schiller¹⁵⁹, compartilha com ele o que Nicola Abbagnano descreveu como¹⁶⁰:

“o infinito como sentimento, como actividade livre, isenta de determinação ou para além de qualquer determinação, revelando-se no homem actividades mais estreitamente ligadas com o sentimento, como sejam a religião e a arte”.

Hölderlin encontrou neste infinito não apenas o sentimento pelo qual a arte, graças à sua intrínseca expressividade, eleva o homem à condição de interlocutor constante das divindades, mas também, consagrou ao pathos nascido do coração o lugar onde as sombras da existência humana podiam ser superadas e redimidas. Como notou Harold Bloom,¹⁶¹ a respeito de Goethe: “a predominância da luz sobre as trevas é a condição que melhor lhe serve”. De Hölderlin poderíamos dizer o mesmo.

¹⁵⁹ A relação de Hölderlin com Schiller é marcada por uma veneração extrema. Com efeito, o autor do *Hyperion* sente-se desconfortável ante à expressividade e profundidade estilística do amigo poeta. Leia-se esta carta de 2 de junho de 1801: “O senhor alegra todo um povo, e raras vezes dá por tal. Por isso talvez lhe não pareça sem valor ver nascer em alguém, que fundamento o venera, uma nova alegria de viver vinda de si.

Esqueceria muitas coisas no momento em que pudesse tornar a vê-lo e saudá-lo com a mesma veneração com que o fiz da primeira vez que o encontrei”.

HÖLDERLIN. *Poemas*, p. 23 e 24.

¹⁶⁰ ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*, p. 8

¹⁶¹ BLOOM, Harold. *O Cânone Ocidental*, p. 200.

No ponto axial de sua biografia, o encontro com Susette Gontard, aquela sensação de ser o eterno cismático, o exilado ao qual aludimos em páginas anteriores, se não se eclipsa inteiramente, ao menos abrandava o temperamento instável do poeta por um tempo determinado.

Este momento passado na companhia dela, sofrendo os apelos do coração, como o atestam várias de suas cartas, encontra-o em pleno gozo de uma ebriedade divina que o faz antever melhores e mais profundos tempos, nos quais os amantes se entregarão à proteção da natureza, pois¹⁶²:

*“Longo tempo morto e sepultado,
Meu coração saúda o mundo belo...”*

Mundo belo em que o amor (eros), filho predileto dos deuses, ao mesmo tempo é penúria e abundância.

Nas páginas de seu romance *Hyperion*, Hölderlin atribui à Diotima o avatar destes sentimentos que se alternam irresistivelmente e, numa passagem típica, celebra¹⁶³:

*“... Creia-me, em toda a parte resta-nos ainda uma alegria.
A dor autêntica entusiasma. Quem passa sobre a miséria, se eleva.
É magnífico que somente no sofrimento sintamos a liberdade da alma.
Liberdade: Quem compreende esta palavra... é uma palavra profunda, Diotima. Estou tão intimamente machucado, tão intensamente magoado, estou sem esperanças, sem metas, tão completamente desonrado e, no entanto, há uma potência em mim, algo indomável que atravessa meus ossos, causando doces calafrios toda vez que se agita em mim...”*

O sofrimento parece ter o estatuto ontológico pelo qual o romantismo – no caso de nosso estudo, o romantismo alemão – fundou uma categoria fundamental para definir a condição humana em sua breve passagem pela terra.

Quer nos parecer que, ao ressaltar o aspecto doloroso da existência do homem, o movimento romântico reelaborou antigas idéias teológicas e filosóficas que deitavam raí-

¹⁶² HÖLDERLIN. *Poemas*, p. 21

¹⁶³ HÖLDERLIN. *Hyperion*, p. 124.

zes na concepção do humano, como aquele que sofre o afastamento de Deus¹⁶⁴. Imerso no tempo e dispondo de uma realidade em fragmentos, o anseio pela totalidade faz do homem um ser poético por excelência.

Octávio Paz analisou esta característica fundamental do romantismo assim¹⁶⁵:

“ Para os românticos, o homem é um ser poético. Na natureza humana há uma espécie de faculdade inata – o poeta, dizia Baudelaire, “nasce com experiência” – que nos leva a poetizar. Essa faculdade é análoga à disposição divinizadora, que nos permite a percepção do sagrado: a faculdade de poetizar é uma categoria a priori.

A explicação não é diferente da que se une ao “sentimento de dependência” para fundar a divindade na subjetividade do crente.

A analogia com o pensamento teológico protestante não é ocidental. Nenhum desses poetas separou inteiramente o poético do religioso, e muitas das conversões dos românticos alemães foram conseqüências de sua concepção poética da religião, tanto quanto de sua concepção religiosa da poesia...”.

¹⁶⁴ Hanna Arendt, valendo-se da tradução da Bíblia feita por Martin Buber e Franz Rosenzweig, comenta a respeito do Velho Testamento que a sacralidade intrínseca da vida obstava a morte de aparecer ao ser humano como o final de uma longa jornada feita de dores, fadigas e penas desmesuradas.

“Em parte alguma do Velho Testamento a morte é representada como “o galardão do pecado”. A maldição que expulsou o homem do paraíso tampouco o puniu com o labor e o nascimento; apenas tornou o labor mais árduo e o nascimento doloroso. Segundo o Gênese, o homem (Adam) fora criado para cuidar e zelar pela terra (adamah), como o seu próprio nome, que é a forma masculina de “solo” , indica (veja-se Gen. 2:5,15). “Nem havia ainda Adam para cultivar adamah... Formou pois o Senhor Deus a Adam do pó de adamah... E ele, Deus, tomou a Adam e pô-lo no paraíso das delícias para ele o cultivar e guardar” (utilizo aqui a tradução de Martin Buber e Franz Rosenzweig, Die Schrift Berlin, n.d.). A palavra “cultivar”, que mais tarde se tornou a palavra hebraica leawod, que significa trabalho, tem a conotação de “servir” . A maldição (3:17-19) não menciona esta palavra, mas o significado é claro: o serviço para o qual o homem havia sido criado tornava-se agora servidão.

A interpretação errônea, corrente e popular da maldição, se deve a uma interpretação inconsciente do Velho Testamento à luz do pensamento grego, interpretação esta geralmente evitada pelos autores católicos. Veja-se por exemplo LECLERC, Jacques. *Leçons de droit naturel*, vol. IV – parte 2, “*Travail, propriété*” (1946), p. 31: “*La peine du travail dans la joie, mais il eût travaillé*” ou NATTEMANN, J. *Die moderne Arbeit, soziologisch um theologisch betrachtet* (1953), p. 9. É interessante, neste contexto, comparar a maldição do Velho Testamento com a explicação aparentemente semelhante da aspereza do trabalho em Hesíodo.

Diz o poeta que os deuses, para punir o homem, esconderam dele a vida (veja-se n. 8), de sorte que ele tinha que procurá-la ao passo que, antes, tudo o que precisava fazer era colher os frutos da terra nos campos e nas árvores. Aqui a maldição consiste não apenas na aspereza do trabalho, mas no próprio trabalho”.

ARENDRT, Hanna. *A Condição Humana*, p. 119.

¹⁶⁵ PAZ, Octávio. *O Arco e a Lira*, p. 203.

Para Hölderlin, o sentimento de totalidade, de união que cinge os homens em laços de harmonia infinita – o pathos que ele sofria em sua exaltação por Diotima -, era suficientemente religioso para que ele pudesse se confessar um morto vivo possuindo o sentido do infinito¹⁶⁶ numa época de indigência¹⁶⁷:

“Todos os dias tenho de invocar de novo a divindade desaparecida. Quando penso em grandes homens, em tempos grandes, e como eles, fogo sagrado, alastravam à sua volta e transformavam em chama tudo o que era morto, seco, a palha do mundo que com eles subia ao céu: e penso então em mim, fraca candeia de pouco brilho, a andar por aí com desejos de pedir a esmola de uma gota de azeite para poder alumiar mais um bocado da noite – então repassa-me os membros em calafrio estranho, e digo baixo a mim próprio as palavras horríveis: morto vivo:”

O ano de 1797 marcou o declínio da relação amorosa entre Hölderlin e Susette Gontard.

Neste mesmo ano vamos vê-lo absorto pelo trabalho com o *Hyperion* e preparando um outro que nunca seria inteiramente concluído, o *Empedokles*.

Era-lhe particularmente difícil aceitar a frivolidade constante de Jakob Gontard, mas em sua condição de preceptor submetia-se com resignação.

Em março de 1798, reclama à mãe de incedíveis dores de cabeça que atribuía a seu estado de ânimo demasiadamente irritadiço.

¹⁶⁶ Para um importante autor do Romantismo alemão como Scheiermacher, de fato: “ a religião não é mais que o sentimento do infinito... Resolver o finito no infinito, considerar todos os acontecimentos do mundo como acções de Deus, é religião. Mas gastar-se o cérebro procurando poesias sobre a existência de Deus, anterior e exterior ao mundo, é coisa que está para lá da religião. Esta está necessariamente conexa com a forma do sentimento porque só o sentimento nos pode revelar o infinito. A infinitude na religião é a infinitude no sentimento. “ A religião é infinita não só porque as acções e as paixões, ainda que através da mesma matéria finita e do espírito, mudam infinitamente, não só porque é por demais indeterminável no interior como a moral, mas é também infinita na sua forma, no seu ser, na visão e na ciência em todos os lados; é um infinito na sua matéria e na sua forma, no seu ser, na visão e na ciência que nela existem. Por meio desta infinitude, a religião descobre-se e reconhece-se na história, mas na história enquanto tende a progredir para além da própria humanidade. Na direcção do infinito. A humanidade tem com o universo a mesma relação que cada um dos homens tem: é uma forma particular, uma modificação individual do todo. Como tal, é apenas um anel intermediário entre o indivíduo e o Uno, uma etapa na via que conduz ao infinito.

Por isso, todas as religiões apontam para algo que está fora e acima da humanidade, para algo de incompreensível e de inexprimível...”

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*, p. 17

¹⁶⁷ QUINTELA, Paulo. *Hölderlin*, p. 15 e 16.

Decidiu então afastar-se da casa dos Gontard para buscar independência financeira e espiritual. Como o marido começasse a suspeitar de seu relacionamento com a esposa, dirigia-lhe palavras duras e peremptórias, que o fizeram temer pelo próprio futuro¹⁶⁸:

*“... o jovem está
Envelhecido, e a própria terra, que outrora
Me sorria, se transformou”*

Entre 1798 e a primavera de 1800, estava em Hamburgo na companhia do amigo Isaac Von Sinclair, companheiro de Tubinga.

Argumenta o seu biógrafo em língua portuguesa¹⁶⁹, Paulo Quintela, que temos aqui, nas cartas de 4 de junho de 1799, o fundamental de sua concepção poética¹⁷⁰:

“... Mas, quando nelas fala de filosofia, de política, de religião (desta sobretudo nas cartas à mãe) é num tom ardente marcadamente confessional, e sempre para acabar na arte e na poesia de que espera a principal acção na cultura da nação e do povo. Essa poesia, quando praticada – não como jogo (spiel), isto é, considerada apenas no seu aspecto externo, que então só pode naturalmente dar distração (zerstreuing) – mas com a gravidade sagrada que convém a sua essência, e dispensadora daquela “calma vida” em que todas as energias estão despertas e só não parecem activas por causa de sua íntima harmonia. É ela que aproxima e reúne os homens, não como o jogo, em que eles apenas se sentem unidos porque cada qual se esquece de si mesmo e a originalidade (eigentumlichkeit) viva de nenhum se manifesta, mas, aproxima-os e une-os quando ela é autêntica na sua essência e na acção, com toda a multiplicidade de dor e ventura e aspirações e esperanças e receios, com todas as opiniões e erros, todas as suas virtudes e idéias, com tudo o que entre eles há de grande e de pequeno, une-os cada vez mais, num todo vivo e íntimo de mil diferentes e-los.”

¹⁶⁸ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 195.

¹⁶⁹ Biografia da qual nos valem para transcrever a cronologia dos acontecimentos que marcaram a vida do poeta.

¹⁷⁰ QUINTELA, PAULO. *HÖLDERLIN*, p. 206 e 207.

Podemos então dizer que, para Hölderlin, a poesia nasceu do fervor, do momento em que somos um diálogo e que podemos ouvir-nos uns aos outros¹⁷¹.

A eternidade da alma humana, em sua filosofia poética, debate-se com a efemeridade das coisas criadas e o espírito – que também é chamado o deus ou os deuses –, nutre com seu sopro sagrado a comunicação entre os celestiais e os seus filhos diletos.

E nesta comunicação o poeta subsiste na árdua tarefa de nomear, na ordinariiedade dos dias, a presença do espírito que tudo preserva e inspira.

No canto ao éter temos a quintessência deste diálogo incessante, em que somos chamados a persistir, ainda que erremos constantemente, na palavra, o sopro santo no peito em germe¹⁷²:

¹⁷¹ (Seit un Gespräch wir sind Und horen Konnen voneinander). Citado por NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo: Editora Ática, 1992, p. 264.

Entre nós, Vinicius de Moraes celebra os poetas como aqueles que trazem aos homens o fogo da ilimitada e altíssima misericórdia:

“Quantos, não sei... Somos um, talvez dois; três, talvez quatro, cinco, talvez nada.

Talvez a multiplicação de cinco em cinco mil e cujos restos encheriam doze terras.

Quantos, não sei... Só sei que somos muitos o desespero da dízima, infinita

E que somos belos como deuses mas somos trágicos.

Vimos de longe... Quem sabe no sono de Deus tenhamos aparecido como espectros

Da boca ardente dos vulcões ou da órbita cega dos lagos

Desaparecidos

Quem sabe tenhamos germinado misteriosamente do solo

cauterizado das batalhas

Ou do ventre das baleias,

Tenhamos surgido?

Vimos de longe – trazemos em nós o orgulho do anjo

Rebelado

Do que criou e fez nascer o fogo da ilimitada e altíssima

misericórdia...

...e as germinações da carne no dorso descarnado

Dos luares

Assistimos ao mistério da revelação dos trópicos

E dos signos

E a espantosa emanção dos eclipses e das esfinges.

Descemos longamente o espelho contemplativo

Das águas dos rios do Éden

E vimos, entre os animais, o homem possuir doidamente a

Fêmea sobre a relva

Seguimos... E quando o decurião feriu o peito de Deus crucificado

Como borboletas de sangue brotamos da carne aberta e

para o amor celestial voamos.

Quantos somos, não sei... Somos um, a constelação perdida

Que caminha largando estrelas

Somos a estrela perdida que caminha desfeita em luz”.

MORAIS, Vinicius de. *Antologia Poética*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2000, p. 32,33,34 e 35

¹⁷² QUINTELA, Paulo. *Hölderlin*, p. 53, 55 e 57

*“Fiel e amigo, como tu, nenhum dos deuses e dos homens,
O Pai Éter: me educou, ainda antes que a mãe
Me tomasse nos braços e seus peitos me criassem,
Pegaste em mim com ternura e me insuflaste
Celestial bebida, o sopro santo no peito em germe.*

*Nem só de pão terrestre é que os seres medra,
Mas tu todos manténs com o teu néctar, Pai:
Da tua fartura eterna irrompe e corre
Ar vivificante por todos canais da vida,
Por isso te amam os seres também, lutam, aspiram
Sem cessar para ti, ao alto, em alegre crescimento.*

*Celestial: não te busca a planta com seus olhos,
Não te estende o arbusto humilde os braços tímidos?
Pra te encontrar, rompe a casca a semente cativa;
Para, animado por ti, poder banhar-se em tuas ondas,
Sacode o bosque a neve, como modesto manto
Também os peixes sobem e anelantes saltam
E quebram o espelho das águas, como se também
Quisessem sair do berço para ti; e os nobres bichos da terra
Faz-se-lhe o passo, quando a aspiração potente,
O secreto amor por ti os toma, os arrebatam.*

*O ginete desdenha altiva o chão, como aço em arco.
O pescoço lhe salta para o alto, e o casco mal toca a areia.
Como por graça, o pé dos gansos roça as ervas.
Salta, como um zéfiro, o ribeiro que espumante corre,
Pra cá e pra lá, e, invisível quase, perpassa pelas moitas.*

*Mas os filhos bem amados do Éter, as felizes aves,
Moram e brincam alegres no palácio eterno do Pai.
Há campo pra todos. Caminhos não marcados a ninguém.
E livres pela casa mexem-se grandes e pequenos,
Rejubilam-se por sobre a cabeça e o coração anseia-me
Misteriosamente para eles; como amorosa pátria*

*Acena-me do alto, e pra o cume dos Alpes
Desejaria eu ir, gritar de lá à águia rápida
Que me livre, como outrora o menino venturoso
Aos braços de Zeus, da prisão para os paços do Éter.*

*Loucamente vagueamos por aqui, como a vida errante,
Quando a estaca lhe falta com que suba ao céu,
Pelo chão nos espalhamos, e buscamos e erramos
Pelas zonas da terra, o Pai Éter; em vão,
Pois a ânsia nos impele de morar em teus jardins.
Na corrente marinha nos lançamos, pra nos saciarmos
Nas planuras mais livres, e a vaga infinita nos rodeia
A quilha, e o peito alegre-se co`as forças do deus do mar.
Mas não lhe basta; pois o oceano mais fundo nos atrai,
Lá onde se agita a onda mais leve – oh quem pudesse
Levar o barco errante àquelas praias de ouro:
Mas enquanto eu anseio ao longe do crepúsculo
Onde co`a vaga azulada abraças `stranhas praias,
Desces sussurrante da coroa florida da árvore de fruto,
Pai Éter: e suavizas-me até o coração ansioso,
E de bom grado vivo, como dantes, co`as flores da terra.”*

Em dezembro de 1801, Hölderlin parte para Bordéus a fim de mais uma vez ser preceptor na casa de ricos senhores que o subestimam e o constroem a ser sempre “a quinta roda da carruagem”, a continuar o exílio permanente entre os homens.

Nesta carta de dezembro de 1801¹⁷³, lamenta o fato de ter de deixar a pátria, a Alemanha:

“Agora todo eu sou despedida. Há muito tempo não chorava. Mas custou-me lágrimas amargas quando me resolvi abandonar a minha pátria, talvez para sempre.

¹⁷³ HÖLDERLIN. *Poemas*, p. 24

Pois que tenho eu de mais querido no mundo? Mas não precisam de mim aqui. De resto quero e hei de ficar alemão, ainda que as necessidades do coração ou do sustento me levem para Taiti...”

Acompanhemos o incansável desejo do poeta, tão nomeadamente romântico, de encontrar o absoluto no regresso à pátria¹⁷⁴:

*“... Há quanto tempo, há quanto: a paz da infância
Se foi, e a juventude, o amor, o prazer:
Mas tu, minha pátria, santa e
Paciente: tu ficaste.
E pra isso, pra que sofram contigo, contigo
Se alegrem, é que, querida: educas
Os teus e os advertes em sonhos, quando longe
Vagueiam e erram, os infiéis.*

*E quando no peito ardente do jovem
Os arbitrários desejos se acalmam
E calam perante o destino, é então
Que o purificado prefere a ti dar-se.*

*Adeus, pois, dias da juventude, caminhos de rosas
Do amor, e vós todos, caminhos do vagamundo,
Adeus! E tu recebes e abençoa de novo
A minha vida, ó céu da Pátria”.*

Em fins de junho de 1802, Hölderlin não responde a carta do amigo Sinclair, comunicando-lhe a morte de Susette Gontard. Depois de atravessar a França a pé, num longo e penoso percurso, reapareceu na pátria alemã como um farrapo humano, irreconhecível até para as pessoas mais próximas.

¹⁷⁴ HÖLDERLIN. *Poemas*, p. 181 e 182

A fatal noite sagrada da loucura já está bem próxima, mas em julho de 1803, Sinclair arranja-lhe emprego de Bibliotecário, e o poeta tem ainda um último momento de produção intelectual: traduziu de Sófocles o *Édipo*, o *Tirano* e *Antígona*.

A tempestade o abateu definitivamente em 1806. Vai para Tubinga aos cuidados do Doutor Autenrieh. A primeira receita médica deste mesmo ano faz comunicar a doença irreversível do poeta: demência mental.

No verão de 1807, fica confiado aos cuidados da família Zimmer.

A torre de Hölderlin (Hölderlinsturm), às margens do Neckar, guarda o poeta por quase quatro décadas.

É intensamente visitado por curiosos que querem conhecer melhor o poeta louco.

Escreveu ainda fragmentos de canções, citando estranhamente Diotima e responde aos visitantes insaciáveis com palavras pomposas: Vossas Altezas, Vossas Majestades, Vossas Santidades...

Septuagenário, permanece ainda digno, apesar de parecer infantil.

Leiamos esta carta em tudo premonitória, escrita em julho de 1799¹⁷⁵

“... Quando um dia for um menino de cabelos brancos, a Primavera e a manhã e a luz do entardecer hão de rejuvenescer-me dia a dia um pouco, até que eu sinta as últimas e me vá sentar ao ar livre e dali parta para a eterna juventude”.

Na noite sagrada da loucura permanece ainda poeta¹⁷⁶:

*“Mas a nós cabe, sob a trovoada do deus,
O poeta: permanecer de cabeça descoberta,
E com a própria mão agarrar o raio do Pai,
O próprio raio e, oculta na canção,
Oferecer ao povo a dádiva celeste.*

*Pois se nós fomos puros de coração,
Como crianças, e as nossas mãos sem culpa,
O raio do Pai, puro, não o queimará,*

¹⁷⁵ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 244

¹⁷⁶ QUINTELA, Paulo. Op. cit., p. 29

*E, fundamente abalado, sofrendo com o deus
A dor do deus, o coração eterno bate firme”.*

Falece às quatro horas da manhã de 7 de junho de 1843 e, como narra Paulo Quintela¹⁷⁷:

*“Coroaram-no de louros para o levarem para a cova.
Acompanharam-no os parentes, professores da Universidade e
Estudantes, apesar do grande temporal que se desencadeara. E o
biógrafo, que assistiu ao enterro, conta que, ao descer o caixão
à terra, o céu se aclarou e a sepultura aberta foi por momentos iluminada
pelo sol”.*

Guardemos por um instante esta imagem solar para encetarmos o diálogo que nos aguarda em nosso próximo capítulo.

Faremos o encontro entre Hölderlin e Martin Buber, o diálogo entre a palavra poética e o tu eterno.

A imagem do sol bem pode representar aquilo que Hölderlin dizia ser a missão do poeta: trazer à luz, como um sacerdote, a palavra divina ao convívio humano.

A hipótese que queremos verificar a seguir é exatamente essa: a poesia como a linguagem privilegiada para superarmos o mundo condicionado, o mundo desdivinizado, o lugar por excelência em que a linguagem se manifesta como poiesis (criação) absoluta.

¹⁷⁷ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 245.

4. FRIEDRICH HÖLDERLIN, MARTIN BUBER e a santidade permanente da palavra.

*“...eu havia escrito que a poesia
pura não era senão um limite
situado no infinito, um ideal da
potência de beleza na linguagem... mas
é a direção que importa, a tendência
em direção à obra pura, é importante
saber que toda poesia se orienta
para alguma poesia absoluta”.*

Paul Valéry, *poésie pure*

*“...és tu mesmo, é tua poesia,
ferindo as almas, sob a aparência
balsâmica, queimando as almas
fogo celeste, ao visitá-las...”*

Drummond

4.1. PRÓLOGO DE APROXIMAÇÃO

Entre a morte de Hölderlin em 1843 e o nascimento de Martin Buber em 1878, a Alemanha viu florescer o ápice do que o movimento romântico designou “*a força mágica das palavras*”.

Notadamente na obra de Friedrich Schlegel e, particularmente, em sua conversa sobre a poesia, encontramos enunciados os princípios pelos quais a palavra constitui a essência mesma do homem.

Foi no século da indigência que a palavra não mais traduziu os signos deixados por Deus em todas as coisas sensíveis.

Na soteriologia de Schlegel, a redenção viria quando os homens recuperassem o poder criador da linguagem originária, a palavra paradisíaca perdida.

Para Martin Buber, a palavra também possui esta característica fundamental: através da iluminação divina, ela é capaz de mediar o verbo e a ação, ou seja, por sua força reveladora, ela é *davar*, a possibilidade de relação que cinge conhecimento, vida e ação.

A palavra gera a relação entre o eu e o tu; portanto, ela é a própria criação atuando no seio do mundo.

Para encetarmos o diálogo entre Hölderlin e Buber precisamos acompanhar a reflexão que ambos fazem sobre a santidade permanente da palavra.

Em suas obras, esta santidade só poderá ser instaurada quando os homens reinaugurarem uma linguagem capaz de, entre fragmentos, revelar o absoluto.

Prosseguindo em nosso estudo, faz-se necessário investigar mais de perto a *Vergegenwartung des unendlichen* (a presentificação do ilimitado) na poesia hölderliniana, e a palavra prisioneira na filosofia do diálogo de Martin Buber.

4.2. TEMPO DE INDIGÊNCIA E NOSTALGIA DOS DEUSES NA POESIA HÖLDERLINIANA

No final de seu mais conhecido poema, *O Pão e o Vinho*, Hölderlin nos lança a pergunta decisiva: para que poetas em tempos de indigência?

No mesmo poema, em seguida, ele próprio nos dá a resposta, falando do poeta.¹⁷⁸

*“Sim! Com razão dizem que ele faz as pazes entre o dia e a noite,
Faz subir e descer eternamente as estrelas do céu,
Sempre alegres, como a folhagem do sempre verde pinheiro
Que ele ama, como a coroa de hera que pra si escolheu,
Porque ele permanece e traz o sinal dos deuses fugidos
Cá pra baixo aos sem deuses no meio das trevas...”*

Ao poeta, portanto, cabe restabelecer o diálogo entre homens e deuses, de modo a lançar luzes em meio à escuridão na qual o homem racionalista e sem religião vive sua indigência.

Mas que luzes são estas?

¹⁷⁸ HÖLDERLIN. *Poemas*, p. 263

As luzes fundadoras da palavra sagrada,¹⁷⁹ em que a poesia haure a capacidade de interpretar os anseios da terra e, com seu intrínseco poder soteriológico, perpetua o colóquio com os divinos.

O homem do século XVIII arvorava-se autônomo em relação aos deuses e, por isso, padecia do orgulho tipicamente iluminista de caminhar sozinho com sua razão pela noite escura.¹⁸⁰

Esta autonomia desmesurada é cantada por Hölderlin assim:¹⁸¹

“...os divinos nos poupam... só de tempo em tempo o homem suporta plenitude divina. E a vida é depois sonhar com eles...”

A plenitude divina espalhava-se pela hélade clássica exatamente porque os poetas possuem a capacidade de mostrar aos homens o lugar que lhes cabia na ordem cósmica.

O canto poético não só reverberava as origens auspiciosas e terríveis do ser humano (as cosmogonias de luz e trevas) como também lhes apontava a direção a seguir pelas sendas sempre incertas de suas existências.

George Steiner nota esta característica fundamental da poética hölderliniana: trazer para a imanência a voz dos deuses imortais.¹⁸²

¹⁷⁹ Utilizamos aqui a palavra sagrada como categoria analítica próxima ao que o tradutor de Hesíodo, Jaa TORRANO, define como a manifestação ontológica do Ser no mundo. Em seu esforço para traduzir a Teogonia, este autor remete o sagrado “...até as forças originárias donde tudo saiu à luz: a terra, o grande oceano, a noite negra. A irrupção da voz, impondo-se à noite negra, traz consigo os deuses, senhores de cada fase cósmica, a ordem cósmica que estes deuses determinam e em si mesmos são, e traz consigo também a própria noite circundante dentro da qual as musas surgem como belíssima voz e fazem surgir múltiplo o cosmo divino...”. HESÍODO. *Teogonia, a origem dos deuses*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1991, p. 23.

¹⁸⁰ Diz Hölderlin: “*Ay! Nuestra geración camina en la noche, vive como en el infierno, sin lo divino.*”

Montaigne, antecipando em dois séculos a razão esclarecida de Kant, assevera: “*os olhos humanos só apreendem as coisas pelas suas formas de conhecimento.*” E este conhecimento do mundo é a afirmação do papel ativo da subjetividade no ato de conhecer – o tema da constituição do objeto por categorias – estruturas mentais – a priori.

Na relação sujeito e objeto, cerne do conhecimento, o sujeito kantiano nunca é passivo: a mente não é um simples espelho, ela ordena e constitui (embora sem criá-lo) o mundo da experiência.

Kant, ao justificar a razão iluminista: “dinamitou” a justificação filosófica de Deus. Mais tarde, ele recuaria dessa suprema audácia, restaurando em certa medida (na segunda crítica) o conceito de Deus – para consolo de ser criado, o pobre Lampe, aflito com a decapitação do summum ens... Mas o mal já estava feito: a filosofia crítica liquidaria os fundamentos da religião”. MERQUIOR, José Guilherme. *As idéias e as formas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1981, p. 59.

¹⁸¹ HÖLDERLIN. *Poemas*, p. 2

¹⁸² STEINER, George. *Gramáticas da criação*, p. 136.

“o espírito se torna imanente na forma poética, mas o impulso em direção à universalidade comunicativa e à atemporalidade na linguagem torna tal imanência um dado transcendental.”

No poema *O Pão e o Vinho*, escutamos a voz dos deuses, o dado transcendental, revelando a indigência de um mundo onde o homem foi deixado à própria sorte.

O poeta responsável por estabelecer a santidade permanente do diálogo entre os celestiais e os seres humanos lamenta-se pela perda irreparável:¹⁸³

*“...Mas o desvario
Ajuda como o sono, e a aflição e a noite dão forças
Até que heróis bastantes tenham crescido no berço de bronze,
Corações, como outrora, semelhantes aos deuses em força.
Trovejantes vêm eles então. Entretanto, às vezes melhor me parece
Dormir do que viver assim sem companheiros, ter
De esperar assim; e o que fazer e dizer entretanto
Não sei; e para que poetas em tempos de indigência?
Mas eles são, dizes tu, como santos sacerdotes do deus do vinho
Que iam de terra em terra em noite sagrada...”*

Se acreditarmos na frase de Baudelaire, em tudo exemplar para definir as características de uma época:¹⁸⁴

“a poesia é uma exigência devastadora do absoluto”,

então o desamparo apontado por Hölderlin também participa deste ressentimento contra os tempos atuais, sombrios, fragmentos, indigentes, desde a submissão do poder religioso às formas de dominação laica.¹⁸⁵

¹⁸³ HÖLDERLIN. *Poemas*, p. 261.

¹⁸⁴ Consultar o capítulo “as metamorfoses de satanás” em “*A carne, a morte e o diabo na literatura romântica*”. PRAZ, Mário.

¹⁸⁵ Como nota Rita Paiva: “particularmente com a crescente racionalização a que foi submetido o pensamento ocidental desde o limiar da modernidade, visões de mundo antes impugnadas pelo viés religioso tornaram-se predominantemente laicas. A clássica tese de Max Weber postula que, ao lado do processo de modernização social que sedimentou a racionalidade pertinente à empresa capitalista, o processo de modernização cultural possibilitou que a religião se diferenciasse em três esferas axiológicas plenamente autônomas, quais sejam: a ciência, a arte e a moral”. PAIVA, Rita; BACHELARD, Gaston. *A imaginação na ciência, na poética e na sociologia*. São Paulo: Selo Universitário, 2005, p. 15.

A perda de uma cosmovisão religiosa pelo homem iluminista implicou numa carência de sentido ontológico, pois ao antigo lugar demarcado no mundo sucedeu a angústia de percorrer infinitamente o deserto.

Como mostra o tradutor de Hölderlin para o espanhol, Frederico Bermudez Canete, a poesia seria como um novo lugar mitológico que conduziria os homens ao conhecimento de sua intrínseca verdade divina.¹⁸⁶

A ambição hölderliniana de elevar a poesia à condição ontológica de uma nova mitologia, a idéia de que o homem na Grécia clássica recebia a graça da vida através de um sopro do espírito, a gratuidade primordial dos deuses criadores, esta nostalgia profundamente religiosa, também animavam outros importantes autores do romantismo alemão.

Um contemporâneo de Hölderlin, Friedrich von Hardenberg Novalis (1772-1801) faria suas as palavras que encerram o romance *Terra dos Homens* de Saint-Exupéry.¹⁸⁷

“Só o espírito, soprando sobre a argila pode criar o homem”.

Para Novalis, o ato de criar traduz com magnanimidade toda a espiritualidade da natureza:¹⁸⁸

“O mundo tem uma capacidade originária de ser vivificado pelo espírito. O mundo é vivificado por mim a priori, faz comigo uma só coisa, e eu tenho uma capacidade originária para vivificá-lo. Esta vivificação do mundo é a transformação do sistema da natureza no sistema da moral, transformação que pertence ao homem.

O sentimento moral é em nós o sentimento do poder absoluto de criar, o da liberdade produtiva, da personalidade infinita do microcosmos, da divindade propriamente dita que em nós existe.”

¹⁸⁶ *“Conced edme, un verano, sólo uno, oh poderosas!
Una vez, por lo menos, halvé vivido igual
Que los dioses, y más no será necesario”.*

“... Pero Hölderlin le consigue un empleo en Frankfurt viuebre de Berna, y los dos amigos de Tubinga reanundan sus conversaciones filosoficas, a veces en compania de Sinclair, ahora alto funcionario en Hamburg, o recibiendo la visita de Schelling. Trabajan en la superación del subjetivismo de Fichte; preparan lo que se refleja en el texto El nós antiguo programa sistemático del idealismo aleman, Hölderlin elabora su propuesta de la poesia como maestra de la humanidad e nueva mitología.” BERMÚDEZ, Frederico Canete. *Antologia poética*. Madrid: Cátedra Letras Universales, 2004, p. 28.

¹⁸⁷ SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *Terra dos Homens*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1991, p. 167.

¹⁸⁸ ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*, p. 15.

Outro importante autor, Frederich Schlegel (1772-1829), parece referendar o que dissemos sobre o poema *O Pão e o Vinho*, quando nota que o poeta exorta em si o espírito divino e o comunica a todos os outros homens:¹⁸⁹

“A poesia transfigura o homem no infinito e no eterno; por isso a sua função é essencialmente religiosa...

Toda a relação do homem com o infinito é religião, acto do homem em toda a plenitude da sua humanidade.

Se o matemático calcula o infinitamente grande, não quer dizer que isso seja religião. Só o infinito pensado com aquela plenitude é a divindade.

Mas só pode ser artista aquele que tem uma religião, uma intuição original do infinito; por isso, o artista verdadeiro é também o verdadeiro mediador religioso do carácter humano. Mediador é aquele que exorta em si o divino, para o participar e representar a todos os homens por meio dos costumes e das acções, com poderes e obras. Se este impulso não existe, então é porque o que foi exaltado não era divino ou não era particularmente forte.

Ser mediador entre o humano e o divino é tudo quanto de mais superior pode haver no homem, e todo artista é mediador entre o divino e todos os outros homens.”

Entretanto, como observa Roberto Machado, analisando a interpretação da poesia trágica grega, feita por Hölderlin, o desejo do artista de traduzir a palavra dos deuses metamorfoseando-se no espírito da natureza, está *hybis* pelo divino, é aplacada pela tragédia que:¹⁹⁰

“tem como função purificar essa falta trágica, purificar o desejo desmesurado de unificação com o divino, apresentando a necessidade da separação entre o homem e Deus, isto é, manifestando a experiência do limite, da finitude, ou expondo o afastamento, a retirada, a ausência do divino, como uma obrigação de o homem voltar-se para a terra, para a própria essência do nativo...”

¹⁸⁹ ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*, p. 13.

¹⁹⁰ NASCIMENTO, Evandro; OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de. *Literatura e Filosofia*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2004, p. 204.

Este voltar-se à terra, contudo, não o percebeu Nietzsche na obra de Hölderlin.

Aliás, para o filósofo da vontade de potência, o poeta era um “*porta voz dos imperativos do além*” e, como todo filósofo idealista alemão, estava irremediavelmente contaminado pelo sangue do teólogo.¹⁹¹

A funda religiosidade, de fato, marca decisivamente toda a obra hölderliniana. Mesmo depois da difícil decisão de não prosseguir na carreira eclesiástica, o entusiasmo por uma idade d’ouro recorrentemente cantada como o berço da civilização ocidental o faz mensageiro dos desígnios celestiais.

Aqui nasce uma pergunta importante: o Deus cristão foi então trocado pelas divindades gregas? Hölderlin tornou-se um panteísta e, portanto, afastou-se decisivamente do monoteísmo cristão em que nasceu?

A resposta é peremptoriamente afirmativa. Ao pesquisarmos os seus poemas, odes, hinos, o *Hyperion*, e os seus estudos e traduções da tragédia grega, facilmente constatamos que, sob a polissemia das palavras: Deus, o sagrado, os celestiais, o pai éter, desvela-se o que havia notado George Steiner: o espírito se fazendo imanente pela forma poética.

Se acreditarmos em Apollinaire¹⁹² nos dizendo que

“o poeta é aquele que descobre novas alegrias”,

então poderemos compreender que a alegria no canto hölderliniano nasce de uma mesma fonte inesgotável: os apelos da transcendência.

Se o poeta é o mediador entre os divinos e os homens, como depreendemos do poema *O Pão e o Vinho*, e se a época racionalista é crescentemente arredia às manifestações do sagrado, então Hölderlin terá motivos suficientes para chamar esta época de indigente.

¹⁹¹ Como nota Roberto Machado: “no *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche ressalta a relação intrínseca entre o Cristianismo, especialmente o Protestantismo, e filosofia moderna, ao dizer: “Os alemães me compreenderão sem dificuldade se eu disser que a filosofia foi corrompida pelo sangue do teólogo.

O pastor protestante é o antepasso da filosofia alemã; o protestantismo é seu peccatum originale. Definição do Protestantismo: a hemiplegia do Cristianismo – e da razão... Basta pronunciar o nome da Tübinger Stift para apreender tudo o que a filosofia alemã é no fundo: uma teologia dissimulada...

Literatura e Filosofia. UFJF, 2004, p. 2001.

¹⁹² APOLLINAIRE, Guillaume: *O espírito novo e os novos poetas* in TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda Européia*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1987, p. 162.

Walter Benjamin, estudando o pathos melancólico do movimento romântico alemão, percebeu isto com clareza.¹⁹³

“Se o homem perde a capacidade de compreender a linguagem das coisas, o ser-mudo das mesmas se desdobra em tristeza: É uma verdade metafísica que toda a natureza iniciaria a lamentar-se se lhe fosse dada uma linguagem”.

Mas o poeta não é convocado pelos deuses a descobrir sempre novas alegrias?¹⁹⁴

*“... E como no olhar do homem brilha um fogo
Quando concebeu altas coisas, assim
Se incendeia de novo c’os sinais, c’os feitos do mundo agora,
Um fogo na alma dos poetas.
E o que outrora aconteceu, mas mal se sentiu,
Eis que só agora se revela,
E as que a sorrir nos lavaram a terra
Em figura de escravos, são-te agora conhecidas,
As sempre vivas, as forças dos deuses.*

*Queres interrogá-los? Na canção sopra o seu espírito
Quando do sol do dia e da terra quente
Ela surge, ou das trovoadas do ar, e de outras
Que, mais preparadas nas funduras do tempo
E mais ricas de sentido e a nós mais distintas,
Vagueiam entre céu e terra e entre os povos.
São pensamentos do espírito comum
Que acabam calmos na alma do poeta...
...E por isso bebem fogo celeste agora
Os filhos da terra sem perigo.
Mas a nós cabe, sob a trovada do deus,
Ó poetas! permanecer de cabeça descoberta
E com a própria mão agarrar o raio do Pai,*

¹⁹³ SELIGMANN, Márcio Silva. *Ler o livro do mundo*, p. 85.

¹⁹⁴ HÖLDERLIN. *Poemas*, p. 301 e 302.

O próprio Raio e, oculta na canção
Como crianças, e as nossas mãos sem culpa,
O raio do Pai, puro, não o queimará...”

A palavra santificada na poesia hölderliniana exalta a natureza, os deuses, o fogo abrasador dos céus numa celebração que podemos chamar de eterno diálogo.

O tema do exílio, por conseguinte, é recorrente porque, quando os celestiais despovoam a terra, rompe-se o colóquio e ela então agoniza num interminável estado de apatia e desolação.

Os poetas padecem em uma época marcada pela ausência dos deuses, mas são eles os portadores de uma vigorosa esperança porque, em seu canto, se vislumbra um novo começo, o regresso à pátria perdida.¹⁹⁵

¹⁹⁵ No ensaio: *Hölderlin et l'essence de la poésie*, Martin Heidegger nos diz que a poesia nasceu do fervor pensante da recordação e que a essência da criação poética a desvelou Hölderlin em seu canto epifânico: “Hölderlin poématise l'essence de la poésie, mais non point au sens d'un concept qui prendrait une valeur intemporelle. Cette essence de la poésie appartient à un temps déterminé. Non point qu'elle se rende simplement conforme à ce temps comme si celui-ci subsistait déjà avant elle. Mais en fondant de nouveau l'essence de la poésie, Hölderlin commence par déterminer ainsi un temps nouveau. C'est le temps des dieux enfuis et du dieu qui va venir. C'est le temps de la détresse, parce que ce temps est marqué d'un double manque et d'une double négation: le “ne plus” des dieux enfuis et le “pas encore” du dieu qui va venir.”

L'essence de la poésie, celle que fonde Hölderlin, est historique au suprême degré, parce qu'elle antecipe un temps historique; mais en tant qu'essence historique, elle est la seule essence essentielle.

Temps de la détresse, et c'est pourquoi riche à l'excès est son poète – si riche que souvent il voudrait s'engourdir dans la pensée de ceux qui furent et dans l'attente de celui qui va venir, sommeiller simplement dans cette vacuité apparente. Mais il tient ferme dans le Néant de cette nuit. Persistant en lui-même comme le suprême isolé qu'individualise sa destination propre, le poète ouvre la vérité pour son peuple en le représentant, et par là ouvre en vérité. C'est cela qu'annonce la septième strophe de l'épigramme *Pain et vin* (IV, 123,ss). *Elle est l'énoncé poétique de ce qui n'a pu être exposé ici que par la pensée.*

*Mais, ami! Nous venons trop tard. Certes, les dieux vivent,
Mais par-dessus notre tête, en un autre monde.
Sans fin ils y agissent, et semblent peu attentifs
Au fait que nous vivions tant les Célestes nous ménagent.
Car un fragile vase ne peut toujours les contenir,
Rien que par moments, l'homme supporte la plénitude divine
Un rêve de ces moments, voilà donc la vie. Mais l'erreur,
Comme un assoupissement, est une aide; ce sont détresse et nuit qui rendent fort,
Jusqu'à ce que des héros ayant assez grandi dans le berceau d'airain
Soient des cœurs, comme jadis, semblables, en force aux Célestes.
C'est à coups de tonnerre qu'ils y parviennent. En attendant, il me paraît souvent
Que dormir serait mieux que d'être ainsi sans compagnon
Et que de persévérer ainsi. Et que faire dans l'attente et que dire,
Je ne sais; et à quoi bon des poètes en un temps de détresse?
Mais ils sont, dis-tu, comme les prêtres sacrés de Dionysos
Qui de pays en pays erraient en la Nuit sacrée.”*

HEIDEGGER, Martin. *Approche de Hölderlin*. Paris: Gallimard, 1973, p. 60 e 61.

Na comunhão com as deidades, soerguem-se os inopinados cantos daqueles que possuem a dimensão do eterno e trazem ao convívio terrestre a palavra em tudo produtora de vida e sentido.

Como salientou o tradutor de Hölderlin para o português, Paulo Quintela:¹⁹⁶

“Teve da poesia uma concepção social que era filha da sua funda e essencial religiosidade perante a natureza e a vida. O homem, afastado há muito da comunidade familiar dos deuses, tem que regressar a essa comunidade. O poeta será o mediano, o sacerdote – mais tarde, na fase final, mesmo o profeta.

Foi assim na Grécia da sua saudade, onde “a poesia – diz ele numa carta ao editor de uma revista literária (Briefe, p. 350)... “em toda a sua essência, no seu entusiasmo, como na sua modéstia e sobriedade, é um sereno serviço divino...”

Esta serenidade mantém o diálogo sagrado e, por isso, as coisas do mundo imamente parecem familiares a todos os homens. A familiaridade de uma pátria, a comunidade festiva do povo.

O poeta é aquele que torna este mundo um lugar conhecido, uma criação (poésis) absoluta das divindades.

A physis, tal como a concebeu Hölderlin, particularmente em suas reflexões sobre a tragédia de Sófocles, é um lugar em que o espaço e o tempo possuem um sentido cosmológico definido.

O diálogo sempre reiniciado que o poeta sustenta com o sagrado (Dieses anfangendi gesprach aber ist die Dizchtung) é o que mantém a physis viva em seu recorrente processo de morte e ressurreição, caos e cosmos, dia e noite.¹⁹⁷

A physis grega estudada pelo romantismo alemão era como uma natureza encantada, mágica, pulsando através do pathos sagrado (heiligen pathos) das divindades.

¹⁹⁶ HÖLDERLIN. *Poemas*, p. 28

¹⁹⁷ Heidegger, analisando a serenidade da poesia hölderliniana, argumenta que ela é claritas, em cuja claridade repousa tudo que é claro, a grandeza (serenitas), em cujo rigor se mantém tudo o que está no alto, e a satisfação (hilaritas), em cujo jogo se movimenta tudo o que é liberado”. WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 106.

Ela podia ser comparada a um grande livro que se revelava em seus mistérios ao poeta, sacerdote do absoluto.

“A natureza é um hieróglifo da divindade”

dizia Schlegel.¹⁹⁸

E mais tarde Rilke pronunciou o hino de louvor ao mais alto sacerdote, o poeta amigo dos deuses, aquele que, através da santidade da palavra, cantou a mensagem da terra.¹⁹⁹

“... Hölderlin teve o poder de, como nenhum, restituir ao todo a paisagem na sua integridade, sem empobrecimento. Como criança divina lhe foi dado, quando já os filhos dos deuses tinham abandonado o mundo (em anos já não contados) brincar santamente com o que haviam deixado atrás de si – toda a infinita ventura que, sem dono, jazia sobre a terra. Ele, sim, que pôde e soube construir e dar ordem a tudo; e fê-lo com tão soberana magnificência e altura, com tal divina distância que, mesmo que a construção ruísse, ele se não deixaria perturbar.

Este supremo exemplo de aceitação da mensagem da terra...”

A palavra, na poesia hölderliniana, garante a habitação do homem na physis.

Por isso, ela é santificada: por ser uma alegria nascida da comunhão entre homens e deuses, por garantir o diálogo e a permeabilidade ao sagrado.

O poeta é o fundador de uma habitação.²⁰⁰

“Cheio de dádivas, porém poeticamente

mora o homem sobre a terra.

Mas o que permanece, fundam os poetas.”

¹⁹⁸ SELIGMANN, Márcio Silva. *Ler o livro do mundo*, p. 29.

¹⁹⁹ QUINTELA, Paulo. *Hölderlin*, p. 17.

²⁰⁰ WERLE, Marco Aurélio. *Poesia-Pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 57.

4.3. A PALAVRA PRISIONEIRA NA FILOSOFIA DO DIÁLOGO DE MARTIN BUBER

Na reflexão de Martin Buber sobre a linguagem, é precípua a importância concedida à força reveladora da palavra.

Na tradição hebraica da qual ele é inteiramente caudatário, a palavra é *dahar*, o verbo divino sob o qual se lançou o instantâneo de uma luz, que fixou para sempre a aliança entre a criatura e o espírito primevo.

Este verbo santo guarda em si a inesgotável e renovada relação de comunhão entre o homem e Deus. Por seu intermédio, aquele que fala participa do mistério de ser ele mesmo o protagonista do ato criador vicejando no seio do mundo.

A força reveladora da palavra manifesta-se como o envio do espírito divino à escuta humana, ao cuidado do homem que, ouvindo o apelo constante da mensagem, não pode se furtar ao compromisso e à responsabilidade de responder à urgência de sua presença.

Por isso, na reflexão filosófica de Buber, a palavra possui uma dimensão ontológica carregada de sentido sagrado, por instaurar a vida na ordem da existência humana.

Permitindo a comunicação entre o mundo natural e o tu eterno, e favorecendo o encontro entre os homens num acordo dialógico (*Begegnung*), ela é o fundamento axial através do qual o espírito de Deus se atualiza no tempo e no espaço humanos.

A atualização da palavra, porém, quando condicionada por esta lógica espaço-temporal humana, reifica-se naquilo que Buber chama de o domínio do ISSO.

Só quando o verbo se liberta do que o aprisiona, só a atualidade do Tu faz presente o homem na relação renovada com Deus.

Entendamos bem a dialética da palavra princípio na relação buberiana: para ele, no princípio da relação já havia a anterioridade do TU em relação a qualquer EU. Ou seja: a palavra princípio EU TU é pronunciada antes que o homem conheça o seu próprio EU.

A força da relação antecede e transcende a própria descoberta deste EU feita pelo homem.

Na antropologia buberiana, dizer EU significa participar do “pathos cósmico” da relação; por isso, a obsessão moderna pela individualidade, pelo EU egótico é tão duramente criticada: ²⁰¹

“... A pessoa toma consciência de si como participante do Ser, como um ser-com, como um ente. O egótico toma consciência de si como um ente-que-é- assim e não-de-outro-modo. A pessoa diz: “Eu sou”; o egótico diz: “eu sou assim”. “Conhece-te a ti mesmo” para a pessoa significa: conhece-te como ser; para o egótico: conhece o teu modo de ser. À medida que o egótico se afasta dos outros, ele se distancia do ser...

... A pessoa contempla-se, o seu si-mesmo, enquanto o egótico ocupa-se com o seu “meu”: minha espécie, minha raça, meu agir, meu gênio.

O egótico não só participa como também não conquista atualidade alguma. Ele 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 se passam no ISSO, no que não é atual. O sujeito, tal como ele se reconhece, pode apoderar-se de tudo quanto queira, que daí ele não obterá substância alguma; ele permanece como um ponto funcional, o experimentador, o utilizador, e nada mais.

Todo o seu modo de ser múltiplo ou sua ambiciosa “individualidade” não podem lhe proporcionar substância alguma...”

O homem obcecado por sua auto-imagem projetada na inaturalidade do ISSO, aliena-se como o ser da experiência e da utilização.

E qual o destino da palavra neste mundo crescentemente dominado por consciências fechadas em si mesmas?

Qual palavra habita a comunicação entre os sujeitos egóticos?

Discutindo a categoria de indivíduo na obra do filósofo dinamarquês Kierkegaard, Buber nos oferece o retrato da palavra *recoberta instantaneamente pela lepra da rotina, transformada em slogans.* ²⁰²

Se a palavra possui o caráter ontológico de ser um dos componentes da estrutura do diálogo inter-humano, então ela está prisioneira no mundo produtivista em que nós, ocidentais modernos, vivemos.

²⁰¹ BUBER, Martin. *EU e TU*, p. 74.

²⁰² BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*, p. 82.

A própria idéia do indivíduo como agente social autônomo em relação às grandes instituições normatizadoras do comportamento e sentido humanos – o Estado, a família, as ordens religiosas instituídas como burocracias – que se emasculam paulatinamente no prosclínio da modernidade, dão a medida exata do surgimento deste novo homem, nascido sob os ideais iluministas e plenamente realizado nas sociedades industriais.

Trata-se de um sujeito cognoscitivo, ávido por submeter o mundo atual às suas categorias analíticas de conhecimento e transformá-lo, por conseguinte, num gigantesco objeto de consumo, previsível e desfrutável.²⁰³

A palavra em tal mundo deixa de ser o suporte pelo qual o homem entra em relação dialógica com o tu eterno, os outros homens e a natureza entendida como habitação, para transformar-se também ela em instrumento lingüístico, destinada a cumprir sua tarefa utilitária.

²⁰³ Thaís Curi Beaini, estudando as teses heideggerianas sobre o esquecimento do ser na época por ele designada como metafísica, nota a transformação da *physis* grega em objeto de manipulação.

“...A Ciência restringe seu setor de pesquisa ao ente como o verificável empiricamente, mediante a observação e o levantamento de hipóteses que se consolidam em leis. A essas leis se subjugam a verdade, retida no conhecimento. Nas raízes da ciência está a técnica, pois ambas se implicam. A técnica tem como seu *arkhé* o sujeito cartesiano que calcula. Seu fio condutor será o ente-à-mão, o ente disponível – não em sua utilidade à práxis cotidiana, mas em sua manipulação.

“... O homem passou da época da objetividade à época da disponibilidade: nessa época, desde então a nossa, tudo está constantemente à disposição, mediante uma encomenda.”

É importante que explicitemos as noções de ser, ente, verdade e homem contidas na ciência e na técnica. Sem se relacionar com a *physis* e com a totalidade do ser, o homem perambula pela terra, vagando sem mundo, sem valores mais profundos, sem arte.

“O ente se converte em objeto, seja para a contemplação (aspecto e imagem), seja para a ação produtiva, como produto e cálculo.

O que instaura mundo originariamente, a *Physis*, decai e degrada-se em modelo de imitação e cópia. A natureza se transforma numa esfera especial, distinta da arte e de tudo o que se pode produzir e planificar”. A técnica não visa apenas ao controle das coisas, da natureza. Sua finalidade se alarga enquanto assume como seu objeto também o homem – este lhe é o ente – disponível para ser organizado em certa ordem, para decidir seu desígnio, subordinar, criar situações temporárias e provisórias. Invadindo a sua privacidade, sua emoção, ela avança rumo às suas mais inalienáveis possibilidades de ser homem: ao pensamento, à linguagem e à arte.

“No imperialismo planetário do homem organizado tecnicamente, o subjetivismo humano atinge o seu ponto culminante, do alto do qual o homem descerá às planícies da uniformidade organizada, para aí fixar-se, instalar-se. Com efeito, esta uniformidade é o instrumento mais seguro do império completo sobre a terra, porque é técnica.

Em meio ao transitório, no qual o próprio ciclo da natureza tem o seu clima alterado pela intervenção constante do homem, ela já não mantém a fixidez de suas condições inerente e perde sua estabilidade. Esse fato se estende à habitação do homem no mundo. O homem está desarraigado, é um estranho no âmbito do que lhe deveria ser o mais familiar.

“Ora, há ainda, neste tempo, qualquer coisa como um domicílio, uma habitação, uma permanência. Não. Há máquinas a habitar, concentrações urbanas; enfim, o produto industrializado e não mais uma casa...

“BEAINI, Thaís Curi. *Heidegger: A arte como cultivo do inaparente*, p. 62.

A linguagem produtivista da emergente burguesia industrial caracteriza-se pela quantificação e mensuração das trocas comerciais, que submetem a palavra ao cálculo e à racionalidade técnica.

Se acrescentarmos à reificação deste ente a crescente laicização e secularização típicas do Ocidente pós-iluminista, poderemos compreender a impermeabilidade ao sobrenatural, que caracteriza esta época da palavra princípio EU – ISSO.

Quando Buber fala da palavra transformada em slogans, ele se refere a esta tendência de capturá-la em formas pré-fixadas, que impossibilitem a sua natural liberdade.

Presas às categorias gramaticais e funcionalizada por esquematizações lógicas, a sintaxe enfeixa a palavra num jogo urdido e socializado pela comunidade onde atuam os atores sociais.

Na filosofia do diálogo de Martin Buber, a palavra não é um dado, uma construção social, nem uma representação do sujeito cognoscitivo. Ela é a presença de Deus se revelando ao homem nos acontecimentos do seu dia-a-dia.²⁰⁴

“A palavra verdadeiramente dirigida por Deus envia o homem ao espaço da linguagem vivida, onde as vozes das criaturas passam uma perto da outra e, tateando, conseguem alcançar, precisamente no desencontro, o seu parceiro eterno.

...Cada hora concreta, com o seu conteúdo do mundo e do destino, designada a cada pessoa, é linguagem para a atenção despertada. Para aquele que está atento; pois não é preciso mais do que isto para iniciar a leitura dos signos que nos são dados.

Como já indiquei, é justamente por isso que é necessário todo o aparato da nossa civilização para preservar o homem deste despertar da atenção e das suas conseqüências. Pois o homem que está atento não poderia mais “dominar” de imediato a situação que se lhe apresenta neste instante, como o faz de costume: seria exigido dele que se a abordasse e nela se introduzisse. E para tanto nada lhe ajudaria que acreditasse possuir, de sempre utilizável, nenhum conhecimento e nenhuma técnica, nenhum sistema e nenhum programa, pois agora ele estaria lidando com o não classificável, justamente com a própria concreção.

²⁰⁴ BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*, p. 48 e 49.

Esta linguagem não possui alfabeto, cada um dos seus sons é uma nova criação e só como tal pode ser captada...”

Se o cotidiano da vida humana exige a estabilidade do mundo do ISSO (a coerência no tempo e no espaço), este drama ontológico não significa uma acomodação à sociedade técnica e seus valores.

Pelo contrário, Buber insiste que a resposta que o homem endereça à novidade do acontecimento o leva à responsabilidade do encontro autêntico.²⁰⁵

“... Entretanto, em épocas mórbidas, acontece que o mundo do ISSO, não sendo mais penetrado e fecundado pelos eflúvios vivificantes do mundo do TU, não passando de algo isolado e rígido, fantasma surgido do pântano, oprime o homem. Nele o homem, contentando-se com um mundo de objetos que não lhe pode mais tornar-se presença, sucumbe...”

A palavra, no Ocidente moderno, é transformada em objeto que o homem pode organizar e classificar, apropriando-se de suas qualidades utilitárias. Ela é o ente desobrigado de realizar sua fundacional expressividade ontológica.

Banalizada, sucumbe ao lugar comum dos clichês que rotineirizam a presença divina.²⁰⁶

No tempo cronológico e homogêneo da ciência e da modernidade, onde as frestas para a transcendência se fecham inopinavelmente, a capacidade da palavra em tornar presente a presença permanece sob ameaça.

Podemos chamar a palavra reificada, tornada objeto lingüístico, de prisioneira, à medida que ela está encerrada nas causalidades incessantes do mundo do ISSO.

²⁰⁵ BUBER, Martin. *EU e TU*, p. 62.

²⁰⁶ Octávio Paz nota que a poesia é antes de tudo uma tentativa de rompimento com a lógica gramatical. As palavras são irreduzíveis a quaisquer definições arbitrárias e, portanto: “a criação poética se inicia como violência sobre a linguagem. O primeiro ato dessa operação consiste no desenraizamento das palavras. O poeta arranca-se de suas conexões e misteres habituais: separados do mundo informativo da fala, os vocábulos se tornam únicos, como se acabassem de nascer. O segundo ato é o regresso da palavra: o poema se converte em objeto de participação. Duas forças antagônicas habitam o poema: uma de elevação ou desenraizamento, que arranca a palavra da linguagem; outra de gravidade, que a faz voltar. O poema é uma criação original e única, mas também é leitura e recitação – participação. O poeta o cria; o povo, ao recitá-lo, recria-o. Poeta e leitor são dois momentos de uma mesma realidade. Alternando-se de uma maneira que não é inexato chamar de cíclica, sua rotação engendra a chispa – a poesia”. PAZ, Octávio. *O Arco e a Lira*, p. 47.

A palavra, na filosofia dialógica de Buber, proporciona ao homem um conhecimento direto, presencial de Deus.

Ela é o desvelar pelo qual o ser humano encontra, nos acontecimentos rotineiros de sua existência, a hierofania de um encontro genuíno.

Esta doação do mistério da palavra prescinde de qualquer conteúdo; ela é a pura irradiação divina que ilumina o deambular existencial do homem.

No mundo do ISSO, ao contrário, o conhecimento de Deus passa a ser feito por abstrações teóricas, passa a ser motivo de processos infundáveis de racionalização e está ligado à experiência e à utilidade humanas.

Neste mundo, a palavra é prisioneira do homem em sua tentativa de tornar-se ele próprio o centro de qualquer conhecimento possível.

A modernidade radicalizou a concepção pela qual o homem é a medida de todas as coisas.²⁰⁷

Mas, na reflexão buberiana, não é o homem que cria a palavra; é ela que o acolhe no seio de sua revelação.²⁰⁸

“Assim como a prece não se situa no tempo, mas o tempo na prece, e assim como a oferta não se localiza no espaço, mas o espaço na oferta – e quem alterar essa relação suprimirá a atualidade, do mesmo modo o homem a quem digo TU não encontro em algum tempo ou lugar.

²⁰⁷ Subjacente a esta inevitável tendência antropocêntrica empreendida pela modernidade, Heidegger critica o caráter maquinal da ciência que se torna cada vez mais tecnologia manipuladora.

“A ciência moderna é muito diferente da “doutrina” medieval ou do “conhecimento” antigo. Ela não é conhecimento no sentido de fundamentar e preservar a verdadeira essência, mas no sentido de correção e maquinação. Aquilo que é passível de conhecimento científico sempre se dá de antemão em uma verdade, inacessível à ciência, sobre a região de entes. A especialização é essencial à ciência, ao contrário da arte ou da filosofia; isto deriva da entidade como representação. Uma ciência explica o conhecido em função do conhecido, mas apenas com “referência” (hinsicht) a algo específico: uma pintura, por exemplo, pode ser explicada por referência à sua composição físico-química, às condições fisiológicas e psicológicas de sua produção, sua gênese histórica ou suas qualidades artísticas.

Uma ciência retira seu vigor do fato de se colar estritamente à sua região e à referência pela qual ela a considera. Seu rigor consiste no seu método e nos demais aspectos que produzem “resultados” (ergebnisse). Suas explicações são causas, do tipo “se... então” na forma do “quando... então”. Isto é exigido pela maquinação. Até a história (historie) opera causalmente, deixando a vida e a experiência expostas ao cálculo e à manipulação. Mas a vida não pode ser explicada deste modo. A ciência não aspira ao conhecimento genuíno, mas a transformações e resultados utilizáveis, alcançados por meio de certo método.

... A ciência natural torna-se parte da tecnologia e do empreendimento maquinais... A ciência fará um progresso gigantesco, na exploração da terra, na administração de recursos humanos, sem se deixar frear por nenhuma reminiscência romântica do passado. A ciência está rumando para a sua própria dissolução junto com todos os entes. Mas a ciência sempre se apresenta como começo: “somente os cegos e tolos falarão hoje do “fim da ciência” (LXV, 157)”. INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*, p. 16.

²⁰⁸ BUBER, Martin. *EU e TU*, p. 10.

Eu posso situá-lo, sou, aliás, obrigado a fazê-lo constantemente, mas então, ele não é mais um TU e sim um ele ou ela, um ISSO.

Enquanto o universo do TU se desdobra sobre minha cabeça, os ventos da causalidade prostram-se a meus calcanhares e o turbilhão da fatalidade se coagula.

Eu não experiencio o homem a quem digo TU. Eu entro em relação com ele no santuário da palavra-princípio. Somente quando saio daí, posso experienciá-lo novamente. A experiência é distanciamento do TU.

A relação pode perdurar mesmo quando o homem a quem digo TU não o percebe em sua experiência, pois o TU é mais do que aquilo de que o ISSO possa estar ciente. O TU é mais operante e acontece-lhe mais do que aquilo que o ISSO possa saber. Aí não ligar para fraudes: aqui se encontra o berço da verdadeira vida.”

Na língua hebraica a palavra que designa conhecimento é *daat*. E conhecimento neste sentido, seguindo a etimologia da palavra, significa relação de profundidade, íntima adesão espiritual, encontro entre dois seres distintos que se perpetuam em um só. A palavra *daat* também significa manter “relação sexual com uma mulher”.

Esta palavra usada no Velho Testamento expressa bem a medida pela qual Buber concebe “o berço da verdadeira vida”.

A torrente de luz, em sua interpretação, é a revelação da palavra de Deus fulgurando no mundo através da atualidade de cada TU.

E este TU, que se apresenta ao homem sempre de maneira renovada, é o fundamento ontológico através do qual a espessura do mundo do ISSO pode ser vencida.

A força salvadora (das rettende) abrigada na revelação da palavra é apreendida na reflexão buberiana como a possibilidade de um verdadeiro retorno a Deus. Retorno que significa conhecimento. A presença da palavra habita o mundo, mas o condicionamento alienante do mundo do ISSO pode, por vezes, esconder a luz divina.

Rivka Horwitz²⁰⁹ nota que, para Buber:

“... religião é presença, é um presente que, por sua natureza, não pode se tornar passado. (...) É o eterno em todos os tempos – quando sentimos isso, esse presente... é a presença de Deus”.

²⁰⁹ HORWITZ, Rivka. *Buber's way to "I and thou"*, p. 106 e 107

Assim podemos compreender a frase do *EU e TU*.²¹⁰

“os entes vivem em torno de você, mas ao se aproximar de qualquer um deles você atinge sempre o ser”.

A palavra coisificada pela sociedade industrial, este ente desontologizado, ocupa e invade vários espaços sociais da vida humana. Ela é a palavra publicitária ou os slogans políticos para o controle das multidões. Entretanto, mesmo funcionalizada, ela mantém um vínculo com a totalidade do ser.

Buber nos adverte que²¹¹

“... na verdade não é a linguagem que se encontra no homem, mas o homem se encontra na linguagem e fala do seio da linguagem”.

A categoria religiosa usada por ele para designar o retorno a Deus, sua presença no mundo, implica em uma renovação e superação da palavra viciada da sociedade industrial.

O mundo condicionado do ISSO só pode aprisioná-la em formas lógicas e transformá-la em veículo informacional porque a presença do TU desestabiliza quaisquer sistemas rígidos, sejam eles políticos, comportamentais ou ideológicos.

Tipicamente moderna é a idéia de uma razão natural instrumentalizada a fim de prever, controlar e disciplinar o desconhecido, o misterioso ou o inapreensível.²¹²

²¹⁰ BUBER, Martin. *EU e TU*, p. 168.

²¹¹ BUBER, Martin. Op. cit. p. 46.

²¹² Hanna Arendt observou que a linguagem por excelência desta razão moderna é a matemática.

“... Foi por esta razão que a matemática passou a ser a principal ciência da era moderna; e esta proeminência nada tem a ver com Platão, que considerava a matemática a mais nobre das ciências, abaixo apenas da filosofia que, segundo ele, ninguém deveria abordar sem antes familiarizar-se com o mundo matemático de formar idéias. Pois a matemática (isto é, a geometria) era a introdução adequada àquele firmamento de idéias onde nenhuma simples imagem (eidolon) ou sombra, nenhuma matéria perecível podia interferir com o surgimento da existência eterna na qual essas aparências são preservadas (sozein ta phainomena) e asseguradas purificadas tanto da sensualidade e da mortalidade humanas como da perecibilidade material. Não obstante, as formas ideais e matemáticas não eram fruto do intelecto, mas dados aos olhos da mente como a percepção sensorial é dada aos órgãos dos sentidos; e os que eram treinados para ver o que estava oculto aos olhos do corpo e da mente não treinada dos homens comuns percebiam a verdadeira existência ou, antes, a existência em sua aparência verdadeira. Com o advento da modernidade, a matemática não somente amplia o seu conteúdo ou vai até o infinito para tornar-se aplicável à imensidão de um universo infinito, que cresce e se expande infinitamente, mas deixa de se preocupar com aparências.

Já não é o começo da filosofia, da “ciência” do ser em sua aparência real, mas, ao invés disso, passa a ser a ciência da estrutura da mente humana.” ARENDT, Hanna. *A Condição Humana*, p. 278.

Estes sentimentos de infinitude, curiosamente, são o cerne do que autores como Schleiermacher chamaram de essência da religião.

E que um outro, como Kierkegaard, sobrepôs à intrínseca miséria do homem²¹³.

Seja como for, o fato é que no mundo do ISSO, onde a atualidade do ser permanece latente, a idéia generalizada de controle parece constituir a norma de uma vida estabilizada.

Mas Buber atribui ao sentimento do perigo uma misteriosa força soteriológica; ele conclama o homem moderno a sair do conforto tedioso dos entes à sua volta e dirigir-se à palavra da presença. Este diálogo entre o céu e a terra, entre a segurança dos entes e o abismo do ser, o falar e o responder humanos, isto é o que Buber chama de acontecimento.

Acontecimento, portanto, é a palavra iluminada pela graça divina irrompendo misteriosamente na terra dos homens.

O desvelar-se da palavra é como o envio de uma presença que exige prontamente a resposta humana.

Buber insiste no fato de o homem ser obrigado sempre a responder a esta mensagem.

Tomemos um caso concreto.

Vamos pensar em um nome próprio: João, Maria ou José.

Se eu predicar este sujeito e interpuser entre ele e o seu atributo um verbo de ação, estou construindo uma frase gramatical.

Ela me permite conhecer alguns modos de ser de João, de Maria ou de José.

O mundo do ISSO, com efeito, necessita destas construções mentais para dar ordem ao acontecimento.

Então, o sopro vicejante do TU torna-se presente nestes entes estáveis, iluminando os nomes próprios de João, de Maria ou de José, e transformando-os em pura fruição de vida.

²¹³ "... Com efeito, a angústia nasce do número infinito das possibilidades e da sua radical negatividade; e o desespero nasce do excesso ou da deficiência de possibilidades do ser. Esta infinitude do possível atribuída ao homem, esta *omnipotência* do possível, parece, no entanto, contrastar com a finitude que Kierkegaard reconhece ser própria do homem...

... a Deus tudo é possível significa isto: por mais desastrosa ou desesperada que seja a situação em que o homem se encontre, Deus pode encontrar para ele, para esse homem singular, uma possibilidade que lhe dê ânimo e o salve. Mas Deus pode fazer isto porque tem à sua disposição infinitas possibilidades. Se o homem se encontrasse na mesma situação, não teria, obviamente, necessidade de Deus." ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*, p. 165.

João não é mais um nome próprio preso à lógica gramatical. Ele não é mais um ISSO.

João é a atualidade do amigo que estabelece uma relação de diálogo comigo. Lá está ele em sua juventude.

A vida de João acontece na palavra a mim enviada e eu acolho esta vida respondendo à urgência de sua presença.

Sou eu que, atualizando a vida de João, torno a minha vida possível.

Lembremos que, para Buber, o mundo do ISSO está preso nas águas paradas do passado. Cabe ao TU o privilégio do instante inaugural, da atualidade.

Por isso, João vive além das estruturas objetivantes que o prendiam aos recônditos de um tempo morto.

Agora ele é a pura manifestação da vida acontecendo em mim.²¹⁴

²¹⁴ Acompanhemos o canto de Carlos Drummond de Andrade celebrando a vida de seu amigo Manuel Bandeira:

*“Esse incessante morrer
que nos teus versos encontro
é tua vida poeta
e por ele te comunicas
com o mundo em que te esvais.
Debruço-me em teus poemas
e neles percebo as ilhas
(ou jamais habitaremos)
e nessas ilhas me banho
num sol que não é dos trópicos,
numa água que não é das fontes
mas que ambos refletem a imagem
de um mundo amoroso e patético.*

*Tua violenta ternura
Tua infinita polícia
Tua trágica existência*

*no entanto sem nenhum sulco
exterior – salvo tuas rugas,
tua gravidade simples,
a acidez e o carinho simples
que desbordam em teus retratos,
que capturo em teus poemas,
são razões por que te amamos
e por que nos fazes sofrer...
Certamente não sabias
Que nos fazes sofrer.*

*É difícil de explicar
esse sofrimento seco,
sem qualquer lágrima de amor
sentimento de homens juntos,*

Buber exorta o homem a cuidar desta centelha de vida guardada na palavra de cada momento.²¹⁵

“... fiéis ao momento, experienciamos uma vida que é algo diferente do que uma soma de momentos. Respondemos ao momento, mas respondemos ao mesmo tempo por ele, responsabilizamo-nos por ele. Uma realidade concreta do mundo, novamente criada, foi-nos colocada nos braços: nós respondemos por ela. Um cão olhou para ti, tu respondes pelo seu olhar; uma criança agarra tua mão, tu respondes pelo seu toque; uma multidão de homens em torno de ti, tu respondes pela sua miséria”.

Na filosofia do Diálogo de Martin Buber, a miséria do homem enclausurado no mundo da utilidade e da experiência tem como correspondência a palavra prisioneira dos clichês fabricados pela sociedade produtivista, que a ordem capitalista de mundo engendra.

Na crescente e imperialística dominação deste mundo objetivante, os saberes e a práxis cotidiana do homem, a realidade de sua existência transformam-se em indignação.

O homem agrilhado pela palavra que o aprisiona gravita entre duas tendências: ou se volta para a interioridade extrema buscando conhecer seus sentimentos e desejos num solipsismo doentio ou se perde na absorção de sua subjetividade pelas modas ditadas pela sociedade do espetáculo.²¹⁶

*que se comunicam sem gesto
e sem palavras se invadem,
se aproximam, se compreendem
e se calam sem orgulho.
Não é canto da andorinha, debruçada nos telhados da Lapa,
anunciando que tua vida passou à toa, à toa...
... Que o poeta nos encaminhe e nos proteja
e que o seu canto confidencial ressoe para o consolo de muitos e esperança de todos,
os delicados e os oprimidos, acima das profissões e dos vãos disfarces do homem
Que o poeta Manuel Bandeira escute este apelo de um homem humilde”.*

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Antologia Poética*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1991, p. 93, 94 e 95.

²¹⁵ BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*, p. 50.

²¹⁶ Em sua obra *Qué es el hombre?* Buber nos oferece o retrato desta indignação: “... Al hombre de la época moderna que, como vimos, habia perdido el sentimiento de estar hospedado en el mundo, el sentimiento de la seguridad cosmológica, las formas organicas de la comunidad le ofrecían un hogar en la vida, un remanso donde descansar en la unión directa con sus iguales, una seguridad sociológica que le preservaba del sentimiento de abandono total. Pero también esta seguridad se le ha ido desvaneciendo. Mi entras las viejas formas organicas mantenian por fuera un simulacro de consistencia se iban disolviendo por dentro y

Newton Aquiles von Zuben constata esta sensação de crescente niilismo que a obra de Buber denuncia.²¹⁷

“Em seu diagnóstico, Buber apresentou o homem, a humanidade como “doente”, engolfada numa profunda crise, causada por uma ruptura que separava os homens uns dos outros e os homens do absoluto. A volta à segurança (Behausheit), o reencontro com o verdadeiro destino que a humanidade descobriu para si serão assegurados (tal é a esperança que alimenta a mensagem buberiana) pela vida em diálogo. Ele previa uma nova tarefa que se apresentava ao pensamento humano e aspirava à implantação de uma nova dimensão no mundo, a dimensão dialógica no homem. E, justamente essa nova tarefa, que se evidencia como um novo universo para o homem, não poderá ser realizada sem que se interroge sobre o ser pelo qual e no qual a renovação vai ser realizada: o homem. Considerado como ser de relação, uma análise profunda sobre o sentido deste “existencial” – a relação – será indispensável para a base sobre a qual poderá se apoiar a “Questão antropológica”...

... Esta antropologia leva até as últimas conseqüências o “dizer tu” como ato ontológico-existencial do homem. Tal palavra não ecoa, não se empenha em mera contemplação do mundo e dos outros, mas numa atitude concreta que toma para si a transformação significativa do mundo e dos outros e, por isso mesmo, de sua própria existência. O discurso sobre o homem é uma simples etapa na consecução final do diálogo entre os homens. A força da palavra se revelará claramente através de sua dupla dimensão: a palavra crítica, questionadora e a palavra criadora e transformadora. Por esta palavra emergirá o sentido do homem no mundo e na história.”

Na ontologia buberiana, o homem estabelece uma relação de atenção e serena escuta com a mensagem da palavra. E ele responde a esta doação com o alento de sua

cada vez resultaban más vacias de sentido y de alma. Las nuevas formas de sociedad que trataron de colocar de nuevo a la persona humana en conexión con los demás como ejenho, la unión, el sindicato, el partido, han podido, sin duda, despertar pasiones colectivas capaces de llenar, como se dice, la vida de un hombre, pero les ha sido imposible restaurar la seguridad perdida; la creciente soledad es tan sólo adormecida por el tráfigo de las ocupaciones, pero cuantas veces el hombre vuelve a su remanso, a la realidad genuina de su vida, percibe de pronto la sima de su soledad y en experimenta, al encararse con el fondo mismo de su existencia, toda la hondura de la problemática humana”.

BUBER, Martin. *Qué es el hombre?* México: Fondo de cultura economica, 2002, p. 76.

própria vida: o ato de ouvir e a conservação da sua presença estão inalienavelmente mediada pelo diálogo.

O imperialismo do ISSO trazido pela moderna civilização industrial eclipsou a essencial característica humana de nomear (Nennen) e estabelecer um acordo (eiklong) entre os mortais e o criador.

Por isso a permanente sensação de indigência que incide sobre a terra dos homens.

Octávio Paz percebeu este desamparo.²¹⁸

“O homem moderno tem a pretensão de pensar acordado. Mas este pensamento acordado levou-nos aos corredores de um sinuoso pesadelo, onde os espelhos da razão multiplicam as Câmaras da tortura. Ao sair, talvez, descobriremos que tínhamos sonhado de olhos abertos e que os sonhos da razão são atrozés.

Talvez, então, comecemos a sonhar outra vez com os olhos fechados”.

Para o pensamento religioso de Martin Buber, entretanto, os olhos fechados do homem apenas aguardam uma nova palavra que lhe possibilite o encontro com a vida renovada.

Porque é da essência da palavra buscar a liberdade do tempo presente e do homem presente.

4.4. O ENCONTRO ENTRE O TU ETERNO E A PALAVRA POÉTICA

Foi necessária uma longa preparação e cuidadosa demonstração conceitual da obra de Hölderlin e de Buber para que pudéssemos constatar a reverência que ambos acentavam pela palavra.

A mesma palavra que os aproximou, entretanto, deve ser mediatizada por outras tantas diferenças que os separam.

Por isso, esta demorada e tardia tentativa de encontro.

²¹⁷ ZUBEN, Newton Aquiles von. *Martin Buber. Cumplicidade e diálogo*, p. 210 e 211.

²¹⁸ PAZ, Octávio. *Labirinto da Solidão*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1984, p. 191.

Quisemos lançar luz sobre alguns pontos importantes em suas obras, proporcionando ao leitor a possibilidade de verificar, ele mesmo, os momentos de proximidade e estranheza que porventura marcassem aquelas reflexões.

Esta preocupação analítica e metodológica pareceu-nos importante não só porque pudemos deslindar aspectos centrais de suas biografias intelectuais, mas também porque nos possibilitou empreender este diálogo sem aproximação demasiadamente ligeira ou mesmo artificial.

Os nossos autores estão separados por mais de cinqüenta anos. Buber nasceu em 1878, ou seja, mais de meio século depois da morte de Hölderlin em 1843.

Suas convicções religiosas eram bastante distintas.

O primeiro era um ardoroso representante do moderno pensamento judaico; e o segundo professava a fé cristã em sua vertente protestante.

Os telos de suas reflexões religiosas, políticas, filosóficas e estéticas também não coincidem inteiramente.

Ao poeta alemão interessava empreender uma longa e decisiva jornada de volta à Grécia clássica, à *hélade* dos cantores, como Hesíodo, e filósofos, como Sócrates e Platão.

O religioso Buber desejava espiritualizar o pensamento judaico com o escopo de denunciar as mazelas e cauterizar as feridas da moderna sociedade industrial.²¹⁹

Se, apesar destas diferenças, nos detivermos na hipótese aventada no final de nosso terceiro capítulo: a poesia como a linguagem capaz de dar sentido ao mundo desdivinizado, então teremos subsídios conceitualmente consistentes para prosseguir em nosso diálogo.

Participando e dando continuidade a uma longa tradição advinda do romantismo alemão, Hölderlin e Buber reputam à linguagem o estatuto ontológico de ser a verdade fundadora do ser humano.²²⁰

²¹⁹ Para fixarmos algumas diferenças notáveis entre os deuses gregos e o Deus hebraico, acompanhemos o comentário de Newton Aquiles von Zuben: "...os gregos enfatizavam e glorificavam a visão. Lemos em Heráclito, no fragmento 101: "os olhos são melhores testemunhas que os ouvidos. Os seus deuses eram representados visualmente através de belas imagens. Os hebreus não visualizavam o seu Deus. Ele era invisível. Ele só podia ser ouvido. Vimos a ênfase da afirmação de Buber. Não se pode falar dele, mas falar com ele. Ele não é um objeto de observação ou culto; ele só pode ser encontrado na presença que a cada vez é única e insubstituível. Ele é um TU atemporal, um TU eterno".

ZUBEN, Newton Aquiles von. *Martín Buber. Cumplicidade e diálogo*, p. 110.

²²⁰ Gershom Scholem, exaltando a tradução que Buber e Rosenzweig fizeram da Bíblia, nota a importância que a palavra viva, falada, tinha para estes autores:

E a linguagem estruturalmente superior a todas as outras linguagens, exatamente por ser de origem divina, é a poesia.

Márcio Silva Seligmann, discutindo a teoria da linguagem construída pelo romantismo alemão, constata a prevalência da poesia como a língua-mãe do gênero humano²²¹:

“... nesta filosofia romântica da linguagem, podemos perceber claramente três “etapas” ou níveis de linguagem: em primeiro lugar a “linguagem anterior à queda”, na qual não há distância entre os signos e os elementos designados, nela o homem compreende sem mediação a linguagem da natureza e das coisas; enfim: esta é a linguagem do conhecimento absoluto. Com a “queda” o homem encontra a pluralidade das línguas, a perda da capacidade de compreender a natureza e as coisas, as palavras se distanciam daquilo que elas indicam e o homem como que “conhece a ignorância”. Finalmente, esta filosofia da linguagem compreende também a “restituição” da linguagem “originária”, o trabalho de colher os cacos perdidos daquela antiga construção harmônica que estão espalhados entre os edifícios da nossa linguagem moderna. Como para os românticos “a palavra constitui a essência do homem, a restituição da unidade do homem coincide com o (re)encontro da linguagem originária. Cabe ao filósofo e ao poeta este trabalho de (re)criação desta linguagem da verdade..”

“... há poucos dias, li suas leves, mas significativas reflexões filosóficas acerca do significado da palavra falada, que o senhor havia escrito em 1960 como um autêntico sumário de seu pensamento sobre a linguagem. Tomei consciência de que o que lhe importava na tradução era a palavra falada. O senhor não estava interessado em traduzir a Bíblia como literatura: não era importante a qualidade literária, o que o leitor poderia captar com os olhos, mas o reino da palavra viva, falada. É uma característica única de sua tradução que ela usa de todos os meios para forçar o leitor a ler o texto em voz alta. Pela sintaxe e escolha das palavras e ainda mais, pela separação de frases em “unidades de respiração”, o leitor é forçado, tanto quanto um texto escrito permite, a ler em voz alta. As frases são impressas de modo a possibilitar sua divisão em linhas segundo o ciclo natural de respiração. Assim, em sua obra, o senhor forneceu uma das mais significativas ilustrações da noção de estrutura no discurso literário, que desde aqueles dias em que o senhor e Rosenzweig iniciaram o trabalho, passou a ser conhecida como colometria.

A palavra bíblica como palavra falada, como recitativo, esteve sempre diante de seus olhos, ou melhor, seus ouvidos, e nenhum tradutor jamais o superou neste particular. Esta natural fidelidade ao original traz consigo outra bênção. Sua tradução não é apenas uma tradução; ela é, sem acrescentar uma palavra de explicação, por si só, também um comentário. Sempre quando encontrávamos partes difíceis da Bíblia, muitos de nós perguntávamos: o que Buber tem a dizer sobre isto?

SCHOLEM, Gershon. *O Golen, Benjanin, Buber e outros justos*, p. 41 e 42.

²²¹ SELIGMANN, Márcio Silva. *Ler o livro do mundo*, p. 26.

A idéia de uma linguagem pura e absoluta, anterior à queda, devendo ser restituída em sua verdade, é levada ao paroxismo no “estudo da poesia grega ” feito por Schlegel:²²²

“Identificada com o infinito, a poesia absorve em si o mundo todo e encarrega-se de tarefas fragmentárias e dispersas nos vários aspectos da cultura. “Só ela é infinita, como só ela é livre, reconhecendo como a sua primeira lei a seguinte: o arbítrio do poeta não suporta lei alguma... A poesia transfigura o homem no infinito e no eterno; por isso, a sua função é essencialmente religiosa...”

Se a função da poesia é essencialmente religiosa, como quer Schlegel, então é lícito perguntar que lugar ela ocuparia na reflexão empreendida por Martin Buber?

Mas há diálogo possível entre religião e poesia, aonde elas se encontram?

Octávio Paz nos oferece a resposta:²²³

“Religião e poesia tendem a realizar de uma vez para sempre essa possibilidade de ser o que somos e que constitui nossa própria maneira de ser; ambas são tentativas de abraçar essa “outridade”...

“a essencial heterogeneidade do ser”. A experiência poética, como a experiência religiosa, é um salto mortal: um mudar de natureza que é também um regressar à nossa natureza original. Encoberto pela vida profana ou prosaica, nosso ser de repente se recorda de sua identidade perdida; e então, aparece, emerge esse “outro” que somos. Poesia e religião são revelação...”

Esta outridade, a essencial heterogeneidade do ser, na obra de Martin Buber, tem o nome de TU.²²⁴

Aquele que diz TU não tem coisa alguma por objeto (...) à medida que profere o TU, coisa alguma existe. O TU não se confina a nada. Quem diz TU não possui nada. Ele permanece em relação”.

²²² ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*, p. 12.

²²³ PAZ, Octávio. *O Arco e a Lira*, p. 166.

²²⁴ BUBER, Martin. *EU e TU*, p. 36.

Na reflexão buberiana, palavra e espírito se identificam e o homem haure sua possibilidade de ser no meio da linguagem. O TU significa a fulguração do ser divino que, enviando a palavra ao homem, funda uma relação de proximidade e afastamento constantes. Esta é a dialética do TU e do ISSO. Presença e lactância que se alternam ao longo do tempo.

Aliás, poderíamos dizer que este tempo, às vezes, é invadido pelo eterno, pelo TU que, entreouvido pelos humanos, desaparece nas malhas condicionantes do mundo do ISSO.

Mas qual a palavra que dá sentido à vida humana e a faz participar do ser divino?

Qual a palavra do TU eterno que toca todas as “outridades humanas”?

Ora, certamente não a palavra utilitária que comanda o mundo dos negócios, nem a palavra tornada clichê que invade as nossas sociedades do espetáculo.

Esta linguagem instrumentalizada, presa à causalidade infernal do mundo do ISSO, é a palavra morta, reificada nas gramáticas incessantes que transformam o homem em coisa e em mercadoria.

Por isso, Buber conclama os dirigentes técnicos:²²⁵

“a humanizar em nós a ratio racionalizadora, para que ela inclua, nos fins que se propõe, nos seus cálculos, o homem que vive, que sente a necessidade de estar em reciprocidade com o mundo.”

A palavra que estabelece uma relação entre o homem e o mundo deve ser a palavra livre, despojada de qualquer compromisso mercadológico, infensa a sistemas e a dogmas religiosos ou políticos. A palavra que funda o ser divino no homem não poderá circunscrevê-lo em gráficos, estatísticas, nem slogans perniciosos ao estabelecimento da comunidade divina na terra dos homens.

A palavra do TU eterno só poderá ser a palavra poética tal como o romantismo alemão a concebeu.

“Toda a beleza é alegria. O mais elevado, exatamente por ser impronunciável, só pode ser dito alegoricamente”,

²²⁵ BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*, p. 73.

argumenta Schlegel.²²⁶

Dizer o impronunciável, imaginar outros mundos possíveis, elidir sujeito e objeto, tempo e espaço, superar os condicionamentos e causalidades inerentes ao mundo do ISSO, eis a missão soteriológica da poesia.

E a poesia nos salvou mais de uma vez. Primeiro, quando cantou a terra alegre e sorridente onde habitavam também os celestiais. Depois, quando lamentou a ausência deles e conclamou os homens a prosseguirem na luz profunda que um dia os envolveu.

A palavra poética então significou a tentativa de oferecer guarida ao ser humano indigente.²²⁷

*“...Na verdade, quando há pouco – há muito a nós nos parece –
De novo subiram ao céu os que alegraram a vida,
Quando o pai desviou dos homens o seu rosto
E com razão começou o luto na terra,
Quando por fim apareceu um gênio tranqüilo, com celestes
Consolações, que anunciou o fim do dia e desapareceu,
Como sinal de que estivera e havia de voltar
De novo, deixou o coro divino alguns dons,
Para que, como outrora, humanamente deles nos pudéssemos alegrar,
Uma vez que para a alegria, com o espírito, o maior se fez grande demais
Entre os homens e ainda, ainda faltam os fortes para os maiores.
Alegrias, mas vive ainda em silêncio alguma gratidão.
O pão é fruto da terra, mas está pela luz abençoado,
E do Deus trovejante vem a alegria do vinho.
Por isso ao gozá-los pensamos nos deuses, que outrora
Aqui estiveram e que não de voltar no tempo devido;
Por isso os poetas cantam também graves o Deus do vinho,
E esse louvor não soa vã invenção aos ouvidos do velho...”*

A idéia de um mundo acolhedor e fraterno, onde os homens pudessem conviver em alegria, também encontrou guarida na obra de Martin Buber.

²²⁶ SELIGMANN, Márcio Silva. *Ler o livro do mundo*, p. 30.

²²⁷ HÖLDERLIN. *Poemas*, p. 261 e 262.

Em seu pensamento religioso consubstanciou-se a idéia de uma utopia política em que a palavra renovasse o *habitus* utilitário do homem moderno.

Entre o EU e o TU haveria uma nova palavra que possibilitaria o surgimento de uma extensa comunidade de iguais, um universal nós.

A palavra então estaria livre dos condicionamentos egóicos e estabeleceria a poética de uma existência humana livre e criativa.²²⁸

Na reflexão religiosa de Buber, a experiência do homem move-se entre a estabilidade que os entes lhe proporcionam e o advento da palavra reorganizando perpetuamente o mundo.

Entretanto, o face a face da relação com Deus faz o homem sentir-se inseguro e dependente daquele que é impronunciável.

Se acompanharmos a reflexão de Schlegel argumentando que a poesia é a linguagem capaz de falar daquele que não tem nome, exatamente por sua capacidade alegórica, então temos algumas indicações para analisarmos a palavra buberiana. Poética, não raras vezes elíptica e enigmática, mas muito longe dos convencionalismos gramaticais geralmente aceitos pela tradição filosófica e ensaística. Notemos esta típica passagem do *EU* e *TU* em que ele faz a palavra mundo ter como que uma auto-consciência mística em seu anseio por enlaçar-se com Deus:²²⁹

“Somente aquele que crê no mundo pode ter algo a ver com o mundo. Se ele se arrisca nele, não permanece privado de Deus. Se amamos o mundo atual, que não quer deixar-se abolir, realmente, em todos os seus horrores, se ousarmos enlaçá-lo com os braços de nosso espírito, então nossas mãos encontrarão as mãos que suportam o mundo.”

²²⁸ Buber nos aparece aqui, nessa busca pela comunidade ideal, como o poeta revolucionário e messiânico. “Para que a comunidade seja construída, para que o destino da “evolução inevitável” em direção à descomunização (*entgemeinschaftung*) definitiva seja rompido, para que a mudança, a verdadeira revolução aconteça – para isso é necessário o inaudito: a grande força que deseja a comunidade, que funda a comunidade. Parece que esta força anda escassa em nosso tempo. Os homens de hoje aspiram tão apaixonadamente a comunidade e parecem não possuir a força para criá-la. E, no entanto, esta força vive nas profundezas da geração. Cega, tateante, falhante, desprezada, incompreendida, mal usada, matando onde deveria construir, inconsciente de seu nome e de sua missão, consumindo-se a si própria pelo mau uso em enganos; e mesmo assim ela vive indestrutível, esparsa, como centelhas, em todas as almas, ardendo poderosa. Quem irá recolhê-la, orientá-la, conduzi-la?”

BUBER, Martin. *Sobre comunidade*, p. 59

²²⁹ BUBER, Martin. *EU e TU*, p. 109 e 110.

Aqui temos o Martin Buber poeta.²³⁰

Se a palavra é o espírito do TU eterno se manifestando no mundo dos homens, então haverá uma tipologia para que falemos de sua missão essencial.

A – A PALAVRA FUNCIONAL

Presas à gramática ordinária da vida, elas são necessárias para que realizemos as atividades do dia-a-dia. São funcionais exatamente porque nos garantem a sobrevivência e a estabilidade que a vida requer. A palavra funcional é aquela que está cingida ao mundo do ISSO.

B – A PALAVRA DO TU ETERNO

É aquela capaz de desestabilizar o mundo do ISSO. Traz consigo a marca do encontro face a face. No pensamento religioso de Buber, ela possui o estatuto ontológico de dar vida e ânimo às coisas que toca. É a palavra poética tentando pronunciar o impronunciável.

Tomemos um exemplo.

²³⁰ Esta passagem extraída do *EU e TU* nos remete imediatamente aos versos inquebrantáveis de Carlos Drummond de Andrade, os ombros suportam o mundo: “Chega um tempo em que não se diz mais: meu Deus. Tempo de absoluta depuração.

*Tempo em que não se diz mais: meu amor
Porque o amor resultou inútil
E os olhos não choram.
E as mãos tecem apenas o rude trabalho
E o coração está seco.*

*Em vão mulheres batem à porta, não abrirás
Ficaste sozinho, a luz apagou-se
mas na sombra teus olhos resplandecem enormes.
És todo certeza, já não sabes sofrer.
E nada esperas de teus amigos.
Pouco importa venha a velhice, que é a velhice?
Teus ombros suportam o mundo
E ele não pesa mais que a mão de uma criança.
As guerras, as fomes, as discussões dentro dos edifícios
provam apenas que a vida prossegue
e nem todos se libertaram ainda.
Alguns, achando bárbaro o espetáculo
Preferiram (os delicados) morrer.
Chegou um tempo em que não adianta morrer.
Chegou um tempo em que a vida é uma ordem.
A vida apenas, sem mistificação”.*

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Antologia Poética*. Rio de Janeiro, 1991, p. 137

Mahatma Gandhi disse certa vez que o pão oferecido ao homem faminto tem o rosto de Deus.

Ora, a palavra funcional presa às obviedades do mundo ISSO só pode conceber esta frase como absurda.

O que significa o pão trazendo consigo o rosto de Deus?

Qual lógica nos permite compreender o sentido desta frase?

O pão é um alimento feito para saciar a fome do homem e não possui outros atributos além de sua massa, tamanho, preço e algumas utilidades secundárias.

A palavra presa à ordinariedade do cotidiano nunca é presente, vive no passado. Por isso não pode captar o instante do encontro face a face em que o TU eterno irrompe na vida humana.

Deus então é meramente um objeto de conhecimento nascido da mente do homem; e o pão, um artefato humano.

Entretanto, se estivermos falando da palavra ontológica, aquela que garante a presença do TU eterno no mundo, a frase ganha um outro sentido.

O pão oferecido ao homem faminto tem o rosto de Deus significa que, através da divina misericórdia, podemos estender a mão e saciar a fome de nossos semelhantes.

O pão só pode ser fabricado porque nós já conhecíamos sua origem hierofânica.

A nós nos foi ensinado o preparo, assim como nos foi dada a terra em que o trigo germinou e o sol e a chuva lhe deram vida.²³¹

O rosto de Deus significa que aquele pão não era apenas alimento feito por homens, um ISSO, mas um sacramento, a revelação da presença dele entre os homens.

Nesta visão religiosa, alimentar, cuidar, prover, abrigar o outro ser humano é acolhê-lo como participante do grande projeto divino da criação.

E a palavra aqui não poderia ser mero formalismo gramatical com fins utilitários.

²³¹ Mircea Eliade, estudando o homem religioso das sociedades pré-cristãs, observa a importância do mito, que caracteriza a terra como uma grande mãe responsável por dar continuidade à vida.

“... antes de ser representada como uma mãe, a terra era reconhecida como uma potência criadora puramente cósmica, assexuada ou, se preferir, sobre sexuada. Foi a mesma concepção que há pouco evocávamos, da autoctonia mística: as crianças são concebidas como vindas do próprio solo. Evidentemente, o solo que produz crianças como produz rochedos, nascentes e ervas, permanece sempre uma mãe, ainda que atributos femininos dessa maternidade nem sempre sejam evidentes. Poder-se-ia falar, neste caso, de uma VR-Mutter, de uma mãe-primeira. É, talvez, a recordação obscura do andrógino da TELLUS MATER ou das suas capacidades de autogênese e de partenogênese”.

ELIADE, Mircea. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70, 1957, p. 144.

O pão traz em si o próprio Deus porque realiza o que Buber diz ser a única coisa que realmente importa: a perfeita aceitação da presença.

E a presença supera qualquer lógica construída pelo homem.

Na verdade, Deus não pode ser contido por nenhum sistema, conceito ou idéia abstrata.

Mas se a poesia, como argumenta Schlegel, é uma linguagem superior àquelas outras funcionais, ela almeja capturar Deus ou compreendê-lo ou mesmo traduzi-lo inteiramente?

Digamos peremptoriamente: não! ela não possui esta ambição.

A poesia apenas evoca o amor divino tangenciando o mistério de cada acontecimento, apenas perscruta o advento dessa presença intuindo os apelos do infinito, apenas sofre a sua ausência reclamando mais luz no mundo e interroga os seus desmandos fazendo-se herética.

Mas ela não tem a pretensão de apreendê-lo em sua radical diferença ontológica.²³²

Victor Pierre Stirnimann, prefaciando o estudo de Schlegel *conversa sobre a poesia*, acentua este inacabamento essencial à poesia romântica.²³³

“Se o absoluto não pode ser representado em si mesmo, o ponto de enlace entre o absoluto e o finito é o quase representável, podendo-se evocá-lo apenas à medida que se apresente como parcial e provisório, mero indicador de uma presença, continuamente em processo de montagem e desmontagem”.

²³² Heidegger, comentando os fundamentos da poesia e, em especial, o essencial da poesia de Hölderlin, nota que: “... poetas nomeiam e, portanto, inventam entes, trazendo ordem e medida ao imensurável avanço do tempo, e fundamentando a existência humana no “durável”.

“Cheio de méritos, mas é poeticamente (*dichtersich*) que o homem habita esta terra”. A poesia põe em risco o poeta: Ainda assim, companheiros poetas nos cabe permanecer de cabeças nuas sob as tempestades de Deus, para capturar o raio do pai unicamente com nossas duas mãos, e envolvendo em canção o dom divino, oferecê-lo ao povo. A aparente inocência da poesia disfarça o perigo.

A livre criatividade do poeta possui duas coações: as indicações (*winke*) dos deuses e a “voz do povo” as lendas que ele tem de interpretar. O poeta é um semideus, entre os deuses e o povo, permanecendo no entre, onde se decide quem é o homem e onde ele que habitar. Hölderlin não expõe a eterna essência da poesia.. Afirma o que a poesia deve ser em “termos de penúria”, situada entre o abandono dos antigos deuses e o advento do novo Deus. A tentativa o levou à loucura. O que ele diz de Édipo aplica-se a ele mesmo: “Édipo rei tem um olho a mais, talvez.”

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*, p. 146 e 147.

²³³ SCHLEGEL, Friedrich. *Conversa sobre a poesia*, p. 17.

Mas este caráter intrinsecamente parcial da poesia, sua confessa impossibilidade de nomear o absoluto, não a impede de ser o modo essencial de instauração da presença de Deus no mundo e do acontecer em sua palavra.

Benedito Nunes, analisando a obra de Hölderlin, observa esta característica fundamental da palavra poética.²³⁴

“A poesia efetua esse retorno sempre renovado. E o poeta é aquele que perfuma os mananciais, tomando os vocábulos como palavras dizentes. Seu caminho não vai além das palavras; ele caminha entre elas, de uma a outra, escutando-as e fazendo-as falar.

O retorno se opera no intervalo do silêncio que vai de palavra a palavra, quando o poeta nomeia no discurso dizente. É a nomeação que leva uma coisa a ser coisa. Palavras e coisas nascem juntas. Para retomarmos a trilha de Hölderlin e a essência da poesia é nomeando que a poesia funda, “pela palavra e na palavra, que permanece” .

Fundar pela palavra e na palavra o que permanece parece ser realmente a missão do poeta.

Mas o que permanece sempre?

No pensamento religioso de Buber, o TU eterno possui esta ubiqüidade. A sua luz envolve toda a criação, envolve todos os entes e, mesmo sob o domínio objetivante do ISSO, ainda persiste secretamente.

O ponto de inflexão em que o TU eterno e a palavra poética se encontram está justamente na capacidade de este TU eterno romper e ultrapassar a gramática fastidiosa da vida.

Pela palavra poética, esta gramática prisioneira do mundo cede lugar a uma outra linguagem inaugural.

Aquela que contempla e acolhe o espírito divino

“pois só ele soprando sobre a argila pode criar o homem.”²³⁵

²³⁴ NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo: Editora Ática, 1992, p. 267.

²³⁵ SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *Terra dos Homens*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1989, p. 167.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O TU eterno torna-se presente no mundo através da palavra.

Mas em nossas sociedades tecno-burocráticas, em que a economia e o entretenimento tudo contaminam e corrompem, a palavra reifica-se em um ISSO imperialisticamente utilitário e funcional.

Sob a chancela totalitária do produtivismo e da eficiência, os seres humanos são reduzidos a números, a porcentagens e estatísticas; tornam-se reféns da miserável contabilidade dos negócios e das almas.

Apenas um dia vivido nas grandes cidades do Ocidente já seria suficiente para corroborarmos esta indignação.

Qual assunto senão a circulação do dinheiro?

Qual sentido senão a rentabilidade dos investimentos?

No capitalismo tardio, a razão técnica instrumentaliza os entes à sua volta, reduzindo-os à condição de mercadorias.

Presos a esta condição, os seres humanos habitam estas grandes cidades em um singular abandono.

Ao concluirmos nosso trabalho sobre Hölderlin e Buber, dizemos que ambos eram particularmente sensíveis à desumanização da existência em um mundo a-religioso.

O poeta alemão, vivendo sob os grandes acontecimentos da revolução francesa, já antevia os séculos vindouros em que o homem estaria só e à mercê da multidão.²³⁶

*“Não é meu coração sagrado e cheio da mais bela vida
Desde que amo? Porque é que mais me estimáveis
Quando era mais orgulhoso e brutal,
Mais verboso e mais vazio?”*

*Ai! À turba agrada o que é bom pra o mercado,
E o servo só sabe honrar o violento;
No divino só crêem
Aqueles que o são.”*

²³⁶ HÖLDERLIN. *Poemas*, p. 77

Em pleno século XX, Buber aliou-se aos socialistas e ao inquieto pensamento hasídico em seu protesto contra a brutal alienação do mundo moderno.

Hölderlin e Buber foram homens revolucionários na acepção do termo. Queriam subverter a ordem social vigente e oferecer nova habitação ao ser humano.²³⁷

“Há ainda lugar vago na terra para novas moradias e novos santuários. Não queremos instalar nosso mundo no torvelinho das cidades onde, se se quiser construir casas, deve-se antes demolir velhos rebotalhos; queremos ir bem longe, a uma terra calma e acolhedora, queremos procurar um solo forte e virgem, de modo que o amor livre da natureza florescente e o perfume fortificante da terra suculenta circunde nossa casa. Lá podemos construir sem precisar destruir antes, crendo calma e firmemente que, enquanto houver homens que queiram construir, haverá lugar livre para fazê-lo – não importa de que maneira este lugar for liberado. Deste modo, nossa comunidade não quer revolução, ela é revolução.

Para nós revolução não significa coisas antigas, mas viver coisas novas. Não estamos ávidos por destruir, mas ansiosos por criar.

Nossa revolução significa que criamos uma nova vida em pequenos círculos e em comunidades puras. Uma vida na qual o poder criador arde e palpita resplandecente na forma, e tão sonora em harmonia, tão rica em seu doce e secreto poder mágico como nenhuma vida anterior; a nova arte que cria a totalidade da totalidade oferece a cada dia uma festiva consagração divina.

Nesta nova vida homens que, pela especialização da sociedade contemporânea, se tenham tornado órgãos com uma função estritamente bem definida e que, para poderem viver, devem conformar-se com esta função, serão novamente homens capazes de haurir da plenitude.

Tais homens não se associarão mais como antes, pelo fato de homens especializados dependerem mutuamente uns dos outros, mas se encontrarão por amor, por anseio de comunidade e por pródiga virtude.

²³⁷ BUBER, Martin. *Sobre a comunidade*, p. 39.

Os homens que, na atual sociedade, foram atirados em uma engrenagem movida pelo proveito, de modo a atrofiar sua criatividade livre, serão, nesta vida, elevados à nova ordem de coisas, onde reina não o princípio utilitário, mas o princípio criador e libertador de suas forças subjugadas”.

Ao longo de nossa pesquisa, fomos descobrindo vários e candentes diálogos possíveis entre eles.

Não obstante a recusa em aceitar o mundo desdivinizado, ambos concederam à linguagem um estatuto ontológico.

Pela importância que ela ocupou em suas obras, dedicamos o nosso último capítulo a estudá-la.

Românticos, Hölderlin e Buber participaram da mesma crítica feita à palavra decaída e desprovida de *geist* (espírito).

Em nossos três primeiros estudos de caráter ensaístico, percorremos os meandros e singularidades de suas biografias e produções intelectuais.

Ao final de nossa investigação, concluímos que o TU eterno só pode se fazer presente no mundo através da palavra viva.

E esta palavra é a palavra poética à medida que ela supera o mundo objetivante do ISSO e conduz à presença do acontecimento.²³⁸

*“...Sinto-me chamado
a celebrar coisas mais altas, por isso me pôs
no peito Deus o poder da língua e a gratidão”.*

A poesia do TU eterno perscrutando a face humana desde sempre.

²³⁸ QUINTELA, Paulo. *HÖLDERLIN*, p. 208.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Lisboa: Editorial Presença, 2000
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Antologia Poética*. Rio de Janeiro: 1991
- APOLLINAIRE, Guillaume. O espírito novo e os novos poetas in TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda Européia*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1987
- ARENDT, Hanna. *A condição humana*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1981
- _____ *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1991
- BARTHOLLO Jr, Roberto. *Você e eu. Presença e Palavra*. São Paulo: Editora Garamond, 2001
- BEAINI, Thais Curi. *Heidegger. A arte como cultivo do inaparente*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1986
- BERMÚDEZ, Federico Canete. *Hölderlin. Antologia Poética*. Madrid: Cátedra Letras Universales, 2004
- BLOOM, Harold. *O cânone ocidental*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1995
- BRESLAUER, Daniel. *The Chrysalis of Religion: A guide to the jewishness of Buber's I and thou*. Abingdon Press.
- BUBER, Martin. *Sobre comunidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989
- _____ *EU e TU*. São Paulo: Editora Centauro, 2001
- _____ *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989
- _____ *Imagens do bem e do mal*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992
- _____ *Eclipse de Dios*. Buenos Aires: Editora Nueva Visión, 1984
- _____ *Hasidism and Modern Man*. New York: Harper Torchbooks, 1966
- _____ *Die Legende des Baal Shem (Mythos)*. Zürich: Manesse Verlag, 1996
- _____ *Que és el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica, 2002
- _____ *I and Thou*. Tradução de Walter Kaufman. New York: Edition Touchstone, 1996
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984
- _____ *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70, 1957
- HEIDEGGER, Martin. *Que é isto a Filosofia*. São Paulo: Editora Duas Cidades, 1971
- _____ *Approche de Hölderlin*. Paris: Editora Gallimard, 1973
- HESÍODO. *Teogonia, a origem dos deuses*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1991

- HÖLDERLIN, Friedrich. *Hiperion ou o eremita na Grécia*. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2003
_____ *Poemas*. Lisboa: Editora Relógio D'Água, 1991
- HORWITZ, Rivka. *Buber's Way to I and Thou*. New York: The Jewish Publication Society, 1988
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2002
- LAPLANCHE, Jean. *Hölderlin e a questão do Pai*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1989
- LOWY, Michael. *Redenção e utopia*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1988
_____ *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1990
- MERQUIOR, José Guilherme. *As idéias e as formas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1981
- MORAIS, Vinicius de. *Antologia Poética*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2000
- MORIN, Edgar. *Amor, poesia, sabedoria*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 2003
- NASCIMENTO, Evando; OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de. *Literatura e Filosofia*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2004
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo: Editora Ática, 1992
- PAIVA, Rita; BACHELARD, Gaston. *A imaginação na ciência, na poética e na sociologia*. São Paulo: Selo Universitário, 2005
- PAZ, Octávio. *O arco e a lira*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982
_____ *Labirinto da solidão*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1984
- PRAZ, Mário. *A carne, a morte e o diabo na literatura romântica*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1996
- QUINTELA, Paulo. *Hölderlin*. Porto: Editorial Inova Limitada, 1971
- RILKE, Maria Rainer. *Cartas a um jovem poeta*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1989
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *Terra dos homens*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1991
- SCHLEGEL, Friedrich. *Conversa sobre poesia*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1994
- SCHOLEM, Gershom. *O Golem, Benjamim, Buber e outros justos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989
_____ *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995
- SELIGMANN, Márcio Silva. *Ler o livro do mundo*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1999
- STEINER, George. *Gramáticas da criação*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2003
- THOMAS, Henry. *A história da raça humana*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1983
- VERMES, Pamela. *Buber on God and Perfect Man*. London: Littman Library of Jewish civilisation, 1994
- WEBER, Max. *The theory of social and economic organization*. New York: Oxford University Press, 1947
- WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora UNESP, 2004

WIESEL, Elie. *Mensageiros*. São Paulo: Roswitha Kemp Editores, 1982

ZUBEN, Newton Aquiles von. *Martín Buber. Cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003