

Leo Agapejev de Andrade

Almas em fogo: As *Histórias do Rabi* sob o pensamento de Martin Buber

Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem, da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do Título de Mestre em Teoria e História Literária.

Orientadora: Profa. Dra. Suzi Frankl Sperber.

Campinas

2009

Andrade, Leo Agapejev de.

A

Almas em fogo: as “Histórias do rabi” sob o pensamento de Martin Buber / Leo Agapejev de Andrade. -- Campinas, SP : [s.n.], 2009.

n24a

Orientador : Suzi Frankl Sperber.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Buber, Martin, 1878-1965. 2. Hassidismo. 3. Intersubjetividade. 4. Literariedade. 5. Sagrado. I. Sperber, Suzi Frankl. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

tjj/iel

Título em inglês: Souls in flames: The “Stories of the rabbi” under Martin Buber’s thought.

Palavras-chaves em inglês (Keywords): Martin Buber; Hassidism; intersubjectivity; literarity; sacred.

Área de concentração: Literatura e Outras Produções Culturais.

Titulação: Mestre em Teoria e História Literária.

Banca examinadora: Profa. Dra. Suzi Frankl Sperber (orientadora); Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben e Prof. Dr. Saul Kirschbaum.

Data da defesa: 16/02/2009.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária.

BANCA EXAMINADORA:

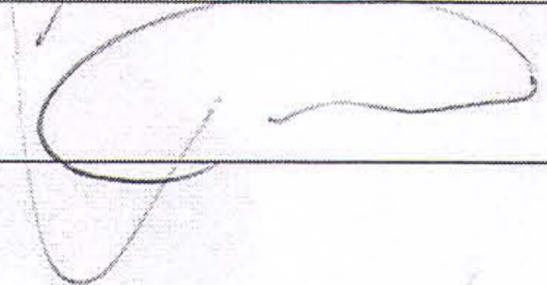
Suzi Frankl Sperber



Newton Aquiles Von Zuben



Saul Kirschbaum

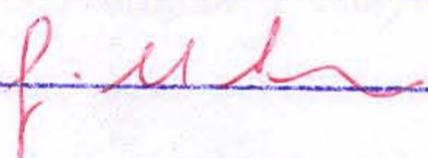


George Bernard Sperber

Berta Waldman

Este exemplar é a redação final da tese / dissertação e aprovada pela Comissão Julgadora em:

IEL/UNICAMP

 13.04.2009

2009

Agradecimentos:

Ao CNPq, pela bolsa concedida de outubro de 2006 a agosto de 2008; aos meus pais, pelo apoio durante a finalização desta dissertação; às colegas Kassandra Muniz e Patrícia Garcia, pelas sugestões quanto à redação do projeto que deu origem a esta dissertação; à profa. Suzi Frankl Sperber, pelo acolhimento e pela orientação de minhas reflexões, e pela precisão com que, em poucas palavras, soube buberianamente orientar meu trabalho.

“O poema ganha se adivinharmos que é a manifestação de um anelo, não de um fato.”
(Jorge Luís Borges)

“Mas, em verdade, tudo é milagre.”
(Rabi Baruch de Mesbitsch)

Resumo: Proponho o estudo das anedotas compiladas por Martin Buber em *Histórias do Rabi* à luz da filosofia do diálogo, concebida pelo próprio Buber, principalmente à luz das palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso. Como pano de fundo e substrato cultural, tomo o universo cultural hassídico polonês, cujo auge se deu na Europa oriental, do começo do séc. XVIII ao final do séc. XIX, e que influenciou essencialmente a filosofia de Buber em sua visão de uma ética das relações humanas, baseada em sua peculiar visão do Hassidismo polonês. Na presente dissertação, pesquiso a aplicação literária da filosofia de Buber como consequência do papel das narrativas hassídicas na vida comunitária e nas experiências interpessoais (essencialmente baseadas na relação Eu-Tu), e vice-versa: ou seja, como essas narrativas determinam as relações interpessoais e sua relação com experiências com o sagrado, entre os *hassidim*. Teço essas considerações sob o pressuposto de que as narrativas hassídicas e seus aspectos poéticos estão intimamente relacionados aos modos como as experiências pessoais com a Divindade são transmitidas.

Palavras-chave: Hassidismo; intersubjetividade; literariedade; sagrado; Martin Buber.

Abstract: I intend to study the hassidic stories collected by Martin Buber on a book titled *Die Erzählungen der Chassidim*, under the principles of Buber's Dialogic Philosophy, mainly the principle-words I-Thou and I-It. As a cultural substract, I deal with the polish *hassidic* cultural environment on early 18th and late 19th centuries, in East and Middle Europe. This emphasis on Hassidism justified by the fact that this jewish "sect" has essentially influenced Buber's philosophy on an ethic view on human and communitarian relationships. On this master thesis, I research the literary application of Buber's philosophy as a consequence of how the hassidic stories and its function on communitary life determinates interpersonal experience (essentially based on I-Thou relationship) and vice-versa: I mean, how these stories determinate interpersonal experiences and its relation to sacred experiences among the *hassidim*, after considering that hassidic stories and its

poetical aspects are deeply related to the ways that persons experience with Divinity are transmitted.

Keywords: Hassidism; intersubjectivity; literarity; sacred; Martin Buber.

SUMÁRIO

I. Apresentação	1
II. Introdução	9
III. O Hassidismo sob a visão de Martin Buber	13
IV. As narrativas hassídicas de <i>Histórias do Rabi</i>	19
V. Cabala popularizada como base para o Hassidismo	31
VI. Caracterização das narrativas	39
A) Forma	39
B) Natureza da mensagem hassídica	44
C) Importância da vida em comunidade	50
VII. Eu-Tu; Eu-Isso	61
VIII. Diálogo	75
IX. O Hassidismo como base das <i>Histórias do rabi</i>	85
X. A formação dos sentidos segundo a peculiar lógica hassídica, de acordo com Buber	97
XI. Conclusão	101
XII. Bibliografia	107
XIII. Anexos	113

I. Apresentação

Martin Buber caiu em minhas mãos sob a designação de “judeu libertário”, num livro de Michael Löwy, autor judeu e brasileiro. O autor apresentava Buber como um inovador judeu praticante, que exercia seu judaísmo em todas as dimensões possíveis, pondo à prova sua fé em todos os âmbitos da atividade humana. A filosofia de Buber – mais especificamente, em relação ao seu judaísmo ativo – contemplava o ser humano em toda sua plenitude, tanto individualmente como na vida em comunidade. Na relação da filosofia de Buber com o Hassidismo polonês¹, encontram-se sinais de uma relação com o infinito, dos modos como se apresentasse à individualidade do *hassid* (o discípulo) que transformasse a experiência com o sagrado numa história a ser repassada a outros *hassidim*. Esse ato de retransmitir a experiência com o sagrado, por sua vez, reafirma as histórias hassídicas como forma de se vivenciar o mundo em toda sua potencialidade de imagens e sentidos a serem elaborados (apropriados) e reelaborados pela linguagem humana e toda sua riqueza de recursos.

A seguir, a leitura de *Histórias do rabi (Erzählungen der Chassidim)*² proporcionou-me o contato com a fonte histórica da filosofia de Buber: o Hassidismo polonês e sua forma peculiar de ressaltar a natureza divina da vida humana. As histórias lendárias dos rabis hassídicos, da forma com que foram apresentadas por Buber, trouxeram-me heróis lendários cujos méritos não foram feitos extraordinários que os elevassem à condição de semideuses ou algo parecido. Na verdade, tiveram como mérito da plena vivência da fé judaica, como um legado humano continuamente reafirmado e reconstruído por meio de sua vivência, e não como um mero conjunto de regras espirituais que encobrem uma realidade superior que é dada apenas a alguns poucos eleitos capazes de desvelar os desígnios de Deus. Entendo – ainda de acordo com a filosofia de Buber – que o

¹ O Hassidismo polonês difere do Hassidismo surgido na Alemanha medieval (em meados do séc. XIII).

² *Histórias do Rabi* teve sua primeira edição lançada em 1948 sob o título *Die Erzählungen der Chassidim*. No Brasil, a primeira edição traduzida foi lançada em 1967 (dois anos após a morte de Buber).

Hassidismo consiste num modo de se viver cujo mérito está no confronto da fé com o mundo vívido, instável, imprevisível em que a Deus contempla-se a si mesmo no exercício de seus atributos, os quais são reconhecidos pelo ser humano num esforço contínuo – e infundável por natureza – para se encontrar os sentidos da vida, os quais se confundem com os desígnios de Deus, numa tradição monoteísta como o judaísmo.

Chamou-me a atenção, inicialmente, nas histórias hassídicas, a reação instintiva e inexplicável, de início, que me provocaram a leitura de algumas delas: percebi que o humor associado ao silêncio (elipses ou pressuposições indicadas), bem como as intrincadas relações feitas durante as preleções dos rabis, continha sentidos que eram estabelecidos muitas vezes por relações intuitivas por parte do leitor, uma vez que costumam apelar para o estranhamento (no sentido de quebra de expectativas tanto comuns a um grupo como estritamente pessoais, por parte do leitor), para ter seu sentido estabelecido. O humor, por sua vez, agiria no sentido de resgatar a proximidade originária entre *Schekhiná*³, exilada no mundo inferior, e humanidade: trata-se de um humor irônico, mas nunca sarcástico, uma vez que propõe o acolhimento, e nunca o afastamento. Do mesmo modo, a humildade diante das maravilhas da criação – maravilhas essas muitas vezes obscuras e aparentemente incompreensíveis –, é evidenciada nas histórias hassídicas por meio da perspicácia com que os ensinamentos contidos nos textos canônicos judaicos são explicados aos *hassidim*. Assim, ainda que nem sempre seja apresentado de forma óbvia, percebe-se o humor como uma constante nas histórias aqui analisadas. Além disso, na maioria das vezes, o humor aparece como pano de fundo para a anedota ou parábola relatadas.

Outro aspecto que também é uma constante como pano de fundo, na maioria das vezes, é a empatia entre as personagens e o convite ao leitor – enquanto instância imaginativa essencial para a compreensão do texto e conseqüente apreensão do espírito

³ A *Schekhiná* tem paralelo com o marianismo (o culto a Maria, no catolicismo). Green (in Idel et al., 2008, p. 175) identifica-a com a *Knesset Israel* (a “Comunidade de Israel”), o que é uma interpretação muito comum da figura da amada no *Cântico dos Cânticos*. Assim como a *Schekhiná* está ligada à *sefirá* da *Malkhut* (o “reino” da criação), a figura de Maria atua, no catolicismo, como mediadora entre Deus (na figura do Messias) e os homens. A noção de *Schekhiná* é utilizada pelas correntes místicas, e está ligada a uma idéia de emanação da Divindade, numa concepção neoplatônica.

hassídico – para participar dessa empatia enquanto premissa maior para a ética inter-humana tão almejada por Buber.

Ainda que o judaísmo seja elemento de relevância óbvia para o tema aqui tratado, pretendo, com este trabalho, enfatizar a universalidade da mensagem hassídica enquanto ética das relações interpessoais, mais do que um código de conduta religiosa – universalidade ética essa que fora constantemente reforçada por Buber. É o desvelamento dessa ética para a paz que procuro nas histórias dos *tzadikim* (literalmente, “justos”), em sua forma literarizada.

Levando tudo isso em conta, tomei para mim, enquanto pesquisador de *Histórias do rabi*, a liberdade que Buber permite ao leitor a interpretação da lenda hassídica, em termos literários: pois o que me propus a analisar foi um *corpus* de histórias cujo conteúdo passou pelo crivo ideológico – e muitas vezes, pela relaboração – de Martin Buber, judeu e hermeneuta por excelência, que propôs ali sua visão pessoal do Hassidismo polonês. Minha análise pretende ser, portanto, literária, ainda que se valha de conceitos teológicos e das ciências sociais, na medida em que esse tipo de abordagem se mostra imprescindível.

Pois, nas palavras do próprio Buber, as histórias hassídicas tratam de uma realidade lendária, em que a veracidade e a verossimilhança não são elementos decisivos para que essas histórias sejam compreendidas. Ao lidar com uma realidade absoluta, cuja apreensão só é possível pela linguagem, tem-se o desafio de retransmitir a experiência com a dimensão suprema a que se refere: ou seja, o mundo das emanações divinas. Para tanto, a linguagem poética, por transcender a linguagem objetiva (ou mesmo filosófica), pareceu ser a escolha natural para os judeus hassídicos para quem a relação com o Outro é uma forma de se relacionar com a Divindade exilada no mundo, esperando para ser resgatada. Desse modo, a experiência humana é contemplada em todas as suas dimensões, inclusive o humor e até mesmo o mal e a falta de sentido. Pode-se dizer, nos termos de Santo Agostinho, que mundo material é o grande livro onde estariam escritos os desígnios de Deus; cabalisticamente falando, a missão de todo bom judeu é perscrutar esses desígnios – e o processo que surgiria daí seria o próprio sentido último da vida, agindo no mundo material

para que os mesmos sejam cumpridos, numa atitude ao mesmo tempo contemplativa e ativa, própria do conceito de *Hochmá* (que será visto mais adiante).

Tanto a abordagem de Buber para com o Hassidismo polonês quanto o próprio Hassidismo tiveram seus contestadores, em maior ou menor grau. A abordagem de Buber foi descrita como “pouco rigorosa teoricamente” (Scholem) ou baseada numa “intimidade por demais inocente” (Ricoeur); já o Hassidismo teve sua legitimidade contestada pelo Rabinismo tradicional, para o qual a experiência mística é para poucos e dedicadíssimos estudantes das leis judaicas, e nunca num simples encontro entre mestre e discípulos, cujo resultado são inúmeros milagres esquecidos debaixo dos bancos e que poderiam ser recolhidos aos baldes.

A imagem dos milagres “esquecidos debaixo dos bancos”, é claro, trata-se de um exagero. Mas um exagero funcional, que tem a capacidade de despertar sentidos, por meio do choque entre o que é apresentado com a expectativa e o senso comum compartilhados pelos leitores de um dado contexto cultural. Esse exagero, uma exasperação dos sentidos possíveis numa imagem e seus elementos, é próprio da linguagem poética, segundo Bachelard. Assim, proponho a abordagem da lenda hassídica como um resgate da tradição da *Agadá*, a qual sempre foi parte essencial dos textos canônicos judaicos: um resgate da natureza mítica da linguagem, segundo Buber.

Assim, a revitalização de um judaísmo sufocado pela petrificação da lei judaica num rabinismo estéril porque acessível para poucos, por parte de um grupo de judeus do leste europeu, vítimas de *pogroms* constantes e para quem Deus parecia “ter-se escondido” (segundo os termos de uma outra história hassídica), resgatou a espontaneidade e a experiência vívidas encontradas na antiga tradição agádica – tradição essa anterior à toda teorização que surgiu do Hassidismo e que resultou num tipo de ortodoxia que não condiz com a espontaneidade encontrada nos relatos do início do Hassidismo polonês, no séc. XVIII. A tentativa de enquadrar o Hassidismo num sistema filosófico palatável à sociedade laica européia, durante o confronto com a *Haskalá* (o Iluminismo judaico), foi outro obstáculo que acabou por fortalecer o Hassidismo como modo de vida.

Dessa forma, pretendo abordar mais de perto as formas narrativas em que são encontradas as histórias hassídicas: são anedotas (basicamente), parábolas e glosas sobre

textos canônicos, bem como relatos de visões místicas que parecem típicas de profetas bíblicos. Além disso, busco os elementos essenciais do que Buber, à luz de sua visão peculiar do Hassidismo, estabeleceu como legítimas e apropriadas ao seu *Histórias do rabi*, enquanto compêndio final de uma pesquisa de anos e anos sobre a literatura lendária hassídica.

Meu foco é, portanto, o aprofundamento de questões relativas à literariedade de *Histórias do rabi*, ou seja, o tratamento poético da linguagem identificando poesia e experiência com o sagrado (leiam-se: Absoluto, Sem-Fim e outros termos indiretos usados para se referir à mesma realidade), propiciado pela leitura de Buber sobre o Hassidismo. Para tanto, selecionarei textos mais significativos de cada rabi incluído em *Histórias* para que seja possível traçar o panorama acima descrito. Nesse sentido, os principais instrumentos para a análise das histórias será o conceito de palavras-princípios Eu-Tu e Eu-Isso, cujas dualidades internas regem as relações humanas.

O embasamento teórico-religioso por mim desenvolvido servirá apenas para que a análise literária das *Histórias...* seja possível. Não buscarei a verossimilhança e a veracidade de tais histórias, mas sim a função que esses “entraves” exercem na caracterização do Hassidismo sob a óptica de Buber.

Busco, em meu texto, tratar da relação entre Cabala popularizada (processo que se iniciou com Isaac Lúria, no séc. XVI), filosofia do diálogo (de Buber) como base para a inter-subjetividade e a poética presentes nas histórias hassídicas, abordando (ainda que basicamente) o Hassidismo por seu viés literário, essencialmente.

Para tanto, a finalização desta dissertação será concentrada, essencialmente, na análise de histórias hassídicas que ilustrem o que foi exposto teoricamente, tão logo as questões essenciais já tenham sido levantadas. Considero as narrativas presentes em *Histórias do rabi* um corpus homogêneo enquanto manifestação do espírito hassídico, conforme se percebe pelas palavras de Buber em seu prefácio ao volume aqui analisado. Assim, destacarei as narrativas que me parecerem mais significativas quanto às formas e temas recorrentes nas *Histórias do rabi*. Concomitantemente, os aspectos teóricos levantados serão demonstrados por essas narrativas selecionadas, à medida que esses aspectos forem levantados.

Especificamente, pretendo abordar a recepção da narrativa hassídica enquanto ficção, conforme estabelecida por Buber em *Histórias do rabi*, de forma que se contemple a literariedade das narrativas aqui tratadas, enquanto representações simbólicas da relação Eu-Tu – relação essa que, numa perspectiva bem ampla da vida em comunidade, confunde-se com a experiência com o sagrado⁴. Pretendo também tecer breves considerações a tese hassídica (provinda da Cabala) de que o mundo material como espelho do mundo superior é uma das idéias-chave do Hassidismo, idéia essa que veio de influências neoplatônicas na Cabala, (cf. bibliografia: *Cabala, cabalismo e cabalistas, passim*).

Explicações de conceitos e citações tirados dos livros canônico judaicos, bem como conceitos-chave da Cabala, são frequentes nas histórias aqui tratadas, especialmente nas preleções dos *tzadikim*. Como base do Hassidismo, os conceitos-chave da Cabala inevitavelmente serão abordados em sua relação com o Hassidismo e, especificamente, quanto à produção de sentidos possíveis das histórias aqui tratadas. Dessa forma, a Cabala será tratada neste texto, embora não profundamente, pois o objetivo proposto neste trabalho não é o estudo da Cabala, mas a abordagem literária das *Histórias do rabi*.

Trato aqui de parábolas, anedotas (em que há humor e/ou paradoxos significantes, muitas vezes), elucidações sobre a lei judaica, preleções a partir de fatos cotidianos, descrições de capacidades sobrenaturais de *tzadikim*, exaltações do fervor religioso (enquanto alegria extática de *hassidim* e *tzadikim*, bem como feitos sobrenaturais de *tzadikim*, em anedotas), a busca pela *Shekhiná*, a ênfase no mistério por trás das pequenas coisas. A perspicácia no trato com a linguagem é evidente nas histórias hassídicas, e mesmo o vazio e as aporias são significativas por remeterem a sentidos ausentes.

A metáfora da chama que precisa de apenas uma fagulha para ser acesa (referência ao papel do *tzadik* na instrução espiritual de seus *hassidim*) é frequentemente usada, talvez como referência à lenda cabalística das centelhas divinas, como será visto adiante. Nesse universo temático há histórias com sentido explícito, um tanto pragmático, e outras com sentido aberto (por assim dizer), pedindo por um componente crucial para o

⁴Tenho em mente, ao afirmar isso, a necessidade hassídica de se resgatar a Divindade (representada pela *Schekhiná*) exilada no mundo inferior (o mundo material).

processo de construção das abstrações e irrealizações nelas contidas: o leitor. Implícita ou explícita, aparentemente tortuosa ou linear, toda leitura hassídica tem como horizonte o Uno (Deus), pois todas as relações encontram-se no Infinito. Ainda que incompleto, o sentido da existência humana está no processo da consciência dessas existências de naturezas ímpares com que cada ser humano constrói o sentido de sua existência.

Enfim, peço que, ao serem consideradas as histórias hassídicas aqui tratadas, seja levada em conta a afirmação de Buber que inicia sua “Introdução” às *Histórias do rabi*, e que resume a perspectiva de nossa análise: “Este livro pretende introduzir o leitor a uma realidade lendária” (Buber, 1995, p. 19).

II. Introdução

Martin Mordekhai Buber nasceu em Viena aos oito de fevereiro de 1878 e faleceu em Jerusalém, para onde tinha se mudado depois de impedido, pelo nazismo, de exercer a vida acadêmica na Alemanha, no final dos anos 1930. Durante a infância, viveu com seu avô, Salomon Buber, em Lemberg (Lvov), na Galícia Ocidental (figura 2), que, por muitos anos, foi dividida entre russos, poloneses e austríacos⁵. Foi durante a infância que teve seus primeiros contatos com o universo do Hassidismo polonês por meio de seu avô, Salomon, por meio das histórias hassídicas que futuramente lançariam as bases para sua filosofia do diálogo. Salomon Buber era autoridade da *Haskalá*⁶, o “Iluminismo judaico”, surgido na Alemanha do séc. XVIII e que propunha a assimilação dos judeus à sociedade “cristã” e à sua cultura. *Haskalá* e Hassidismo encontraram-se primeiro na Galícia Ocidental por volta de 1780-90, quando, depois de essa região ter sido anexada à Áustria, obrigaram-se todos os judeus do império a estudar em escolas seculares (e não

⁵ O Hassidismo teve grande influência nas pequenas vilas pobres judaicas do leste europeu, as *shtetl*, principalmente no que hoje compreende Polônia, Bielorrússia e Ucrânia. Em todas se falava o ídiche. Posteriormente, apareceria na Lituânia uma rigorosa escola hassídica, a *Habad* – acrônimo formado por *Hochmá*, sabedoria; *Biná*, razão; e *Daat*, saber, que são três das dez *sefirot*, emanações de Deus –, que se distanciara da espontaneidade do Hassidismo inicial. Pode-se dizer, segundo Dubnow (1977), que a dinâmica histórica do hassidismo em seus primeiros anos se fez a partir de perseguições internas (conflitos com o Rabinismo dos *mitnagdim*, adversários dos *hassidim*, bem como os anátemas do Gaon de Vilna, na Lituânia, no séc. XVIII) e externas (como restrições impostas a judeus, promulgadas pelo imperador austríaco, Joseph II), que provocaram as migrações e o fortalecimento ou enfraquecimento de cada centro hassídico – e do próprio Hassidismo enquanto resposta espiritual a essas perseguições, as quais constituíam desafios para a continuação do movimento como “seita” judaica. Na Lituânia e na Rússia Branca, no início do séc. XIX, a querela entre *hassidim* e *mitnagdim* tomou dimensões políticas, culminando na lei que permitia sinagogas separadas a qualquer seita judaica e proibia os anátemas impostos pelos rabinos.

⁶ A grafia ocidental das palavras e termos hebraicos, bem como dos nomes dos rabis aqui mencionados, será feita conforme a fonte, caso se trate de citações. Via de regra, usarei, quanto aos nomes dos Rabis hassídicos, a grafia proposta pela tradução para o português de *Histórias...*, usada por mim, dado o fato de que a pronúncia de nomes em alemão difere da pronúncia em português. Já os termos hebraicos serão citados exatamente conforme as fontes.

especificamente judias, onde se ensinavam as leis judaicas), no idioma local, além de se começar a convocar jovens judeus ao serviço militar.⁷

Foi sob tais condições históricas que se desenvolveu o Hassidismo, e que viriam a marcar a formação humanista de Martin Buber, que tomou contato com a herança daquela “seita” judaica com seu avô, na mesma região em que surgiram os primeiros grupos hassídicos do séc. XVIII. Buber descreve, em *Encontro: fragmentos autobiográficos*⁸, um problema lingüístico proposto por seu avô: como traduzir para o hebraico certa expressão francesa? Buber conta que, certo tempo depois, questionava-se sobre algo seminal no que viria a ser sua filosofia: “o que quer dizer isto e como é possível que algo que foi escrito em uma língua seja explicado através de algo que costumamos dizer em uma outra língua?” Para tanto, diz, teria de “encontrar antes o significado do termo francês antigo na transcrição hebraica, e, então, interpretá-lo para [si] mim próprio, depois torná-lo compreensível ao avô” (p. 12, 1991). O relato foi feito por um homem já adulto, mas a experiência que provocou tal reflexão não existiria sem aquele estímulo. Como um *hassid* autêntico, Buber parece querer apontar uma das gêneses de seu pensamento, mais especificamente a relação interpessoal e – em última instância, mas mesmo assim decorrente dessa interpessoalidade – algo como a compreensão dos desígnios de Deus, uma compreensão teleológica da vida humana como um todo.

Buber estuda filosofia e história da arte em Viena e em Berlim. É influenciado pelos escritos e pelo misticismo de Nietzsche e mais tarde pelo pensamento de Kierkegaard, passando pelos místicos cristãos como Mestre Eckhardt, e dialogando com Feuerbach e Dilthey. Mas é de fato o pensamento hassídico que o marca profundamente. Em 1906, ele publica os Contos de Rabi Nakhman. Em 1908, a A lenda do Baal Shem Tov e, mais tarde, os Relatos hassídicos (1949), coletânea na qual exprime sua total adesão espiritual ao Hassidismo, entendido como um dos elementos fundamentais do Judaísmo. Buber contribuiu decisivamente, tanto com seus escritos, como com seu engajamento pessoal, para o reconhecimento do Hassidismo como um grande movimento místico mundial.

⁷ Já a Ucrânia, naquela época, seguia como o centro maior do Hassidismo, sem intervenção do governo polonês, em seus últimos anos de ocupação, nem do governo russo, em seus primeiros anos de domínio da Ucrânia.

⁸ Buber, Martin. *Encontro: fragmentos autobiográficos*. Petrópolis: Vozes, 2004.

A) O sionismo

Buber se ligou ao sionismo desde 1898, desligando-se anos depois devido a discordâncias com os dirigentes sionistas (Theodor Herzl, dentre eles). Foi mesmo uma figura eminente do sionismo, convocando a volta dos judeus à Palestina. Mas ele considerava necessário forjar um novo humanismo propriamente judeu, através de um profundo e resolutivo renascimento espiritual e cultural. Exprime tal aspiração participando ativamente do congresso sionista, especialmente o de 1922, quando se pronuncia a favor de um diálogo construtivo com os árabes. Sua carreira compreende um importante trabalho de editor – com as revistas *Die Welt* (1901), *Jüdischer Verlag* (1909) e, sobretudo com o órgão sionista *Der Jude* (1916-1924). De 1923 a 1933, dá cursos sobre o pensamento judeu na Universidade de Frankfurt.

Buber concretiza sua calorosa fé pacífica no valor social do Judaísmo, particularmente a partir da fraternidade nas comunidades, no livro *Gog e Magog* (1941), que retrata o Hassidismo polonês e especialmente em *Os Caminhos da Utopia* (1949).

B) Uma relação direta entre o homem e Deus

Intérprete do Hassidismo, tradutor da Bíblia em alemão, Buber ampliou seu judaísmo até um ponto universalista de uma filosofia do reencontro e do diálogo. Em sua obra prima, *Eu e Tu* (1923), ele expõe um existencialismo religioso que visa o conhecimento do ser humano não pela dissociação e pelo estudo de cada elemento da relação “eu” e “tu”, mas pela relação “Eu-Tu”. Ele distingue também o “Eu-Vós, Deus”, que não é mais, como no caso precedente, um diálogo entre um eu e os outros, mas um “monólogo” direto com o Eterno, o Tu eterno. A partir daí, o homem deve buscar Deus “no próprio intervalo que nos separa uns dos outros”. Buber afirma a necessidade de uma relação direta entre o homem e Deus, que, segundo Buber, é a própria essência do Judaísmo bíblico, bem como a submissão à Sua vontade – o que, no entanto, não significa simples passividade frente aos fatos da vida. Essa relação desvia-se da crítica filosófica, a qual não

se funda nunca a não ser na obra *Eu e Tu*. Tal filosofia é desenvolvida em *Dialogue* (1932), *Question à l'Unique* (1936) e na *Vie dialogique* (1962). Sua *Lebensphilosophie*, também chamada Filosofia do diálogo, influenciou grande número de pensadores religiosos, sobretudo protestantes, como Karl Barth, Emil Brunner, Paul Tillich e Reinhold Niebuhr. No Brasil, pode-se citar o escritor de origem polonesa Samuel Rawet, cuja obra foi marcada pelo pensamento de Buber.

Em 1933, Buber foi expulso da universidade de Frankfurt, onde lecionava. Em 1938, fugiu do nazismo e se instalou na Palestina, onde deu aulas na Universidade Hebraica de Jerusalém. Depois da criação do Estado de Israel, ele fundou e dirigiu a associação Ihud (Unidade), em cujo seio ele continuou a empenhar-se incansavelmente na aproximação com os árabes. Ele passou a escrever, a partir de então, em hebraico, em uma língua pura, rica e cheia de imagens⁹.

Os escritos de Buber exploram muitos domínios diferentes. Sua notável tradução da Bíblia em “alemão hebraico”, que ele começou com Franz Rosenzweig em 1925, seria terminada em 1961. Em 1952, Buber recebeu o prêmio Goethe; em 1962, o prêmio Bialik e, em 1963, o prêmio Erasmo por sua contribuição para o patrimônio cultural e social da Europa.

Os últimos anos de sua vida foram consagrados à assistência cultural, social e espiritual dos membros dos *kibutzim* e a trabalhos de exegese do Antigo Testamento.

⁹ O envolvimento de Buber com o Sionismo em seu estágio inicial deve ser visto como consequência natural de sua filosofia do diálogo e, por extensão, de sua relação com o Hassidismo. Há grande número de textos de Buber sobre essa questão. Mas, como meu recorte é literário, não pretendo trabalhar, especificamente, com o Sionismo e a identidade judaica na contemporaneidade – questões essas presentes na obra de Buber.

III. O Hassidismo sob a visão de Martin Buber

Foi, portanto, num ambiente em que estava presentes tanto a tradição popular judaica, quanto o espírito liberal da *Haskalá*¹⁰ que cresceu Martin Buber. Assim como os ilustrados da *Haskalá* (os chamados *maskilim*) procuravam estabelecer uma nova literatura secular hebraica e a formação de um público leitor para a mesma, Buber procurou estabelecer, por meio da literatura hassídica (em geral escrita em iídiche) e de escritos filosóficos, a secularização de conceitos inicialmente religiosos, criando, assim, uma filosofia peculiar que segue a premissa hassídica de que a Divindade se encontra imiscuída no secular e no profano.

O Hassidismo, enquanto valorização da dimensão cotidiana (profana) da vida comunitária, não poderia fechar os olhos para as invenções modernas e as lições que podem nos dar:

¹⁰ A *Haskalá* (do hebraico *sekhel*, que significa “razão”, “intelecto”, cf. <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Judaism/Haskalá.html>), também chamada de “Iluminismo judaico”, surgiu no séc. XVIII (aproximadamente 1770, até 1880), foi um movimento de integração do judeu europeu ao mundo secular, por meio do incentivo ao estudo de assuntos seculares e ao estudo de línguas européias, bem como a imposição de leis civis aos judeus, a proibição do casamento antes dos 18 anos (pois era comum que judeus se casassem aos 13) e o serviço militar compulsório de jovens judeus vivendo sob o Império Austro-húngaro. De acordo com essa mentalidade de se assimilar o mundo europeu sem perder a identidade judaica, Buber fora incentivado pelo avô a aprender francês e línguas clássicas e a ler filosofia não-judaica, mesmo a cristã – Kierkegaard, um cristão protestante dinamarquês, foi grande influência em sua concepção da relação pessoal e íntima entre homem e Deus. E, a despeito do conflito entre *Haskalá* e o Hassidismo, tido pelo primeiro como um movimento retrógrado e supersticioso, Buber conseguiu ver no Hassidismo algo de genuinamente judeu e, ao mesmo tempo, universal: conseguiu, em sua visão própria do judaísmo, conciliar três tendências conflitantes historicamente: Hassidismo, Rabinismo e *Haskalá*.

– Pode-se aprender algo de todas as coisas – disse uma vez o Rabi de Sadagora I l a seus *hassidim*. – Tudo nos pode ensinar algo. Não só tudo o que Deus criou, como ainda tudo o que o homem produziu, pode nos ensinar.

– O que podemos aprender de um trem de ferro? – perguntou um *hassid* cético. – Que se pode perder tudo por causa de um segundo. – E do telégrafo? – Que cada palavra é contada e cobrada. – E do telefone? – Que se ouve lá o que se fala aqui. (Buber, 1995, p. 384).

Essa história pode nos fazer pensar numa adaptação aos novos tempos por parte dos *hassidim* – mas de um modo bem hassídico: acolhendo e interpretando as inovações mundanas à luz de suas crenças sobre o mundo superior e sobre a relação deste com o mundo inferior. A conduta hassídica provocou disputas com a corrente tradicionalista do judaísmo, mas a base judaica era a mesma: a Tora e outros textos canônicos em comum (como o Talmude)¹².

Assim, a despeito das disputas entre *hassidim* e *mitnagdim* (adversários), ambos os grupos apoiavam-se numa mesma identidade judaica. Mas, durante vinte anos (1787-1806), a *Haskalá* fez com que os *hassidim* e seus *mitnagdim* unissem forças contra o que consideravam uma séria ameaça ao judaísmo enquanto tentativa de assimilação, ou seja, uma ameaça à identidade judaica. Isso faria com que os *hassidim* se afastassem ainda mais do “mundo exterior” – o que, a essa altura dos acontecimentos, significaria, mais adiante, a cristalização do Hassidismo decadente, regido por dinastias de *tzadikim* que Dubnow chamou de “dinastias reais”. Estas, a despeito das disputas no mundo secular, “conduziam sua própria política no céu e sobre a terra”. Porém, antes mesmo dessa decadência, o Hassidismo teve seus princípios fortalecidos por querelas internas entre *tzadikim*, em que se questionavam tendências que privilegiavam a fé e a crença cega no *tzadik*, como aquelas em que era dado à razão um peso igual ao da fé. Essa fé cega leva a crer que a convivência entre *hassidim*, após as orações, ensinamentos e comentários sobre passagens do Talmude e da Tora – quando os *hassidim* se reuniam para contarem-se anedotas, e comentarem e

¹¹ Falecido em 1883. Viveu, portanto, durante a *Haskalá*.

¹² A Cabala não era considerada texto canônico judaico pelos *mitnagdim*, apenas pelos *hassidim*.

anotarem os ensinamentos de vários *tzadikim* – perdeu muito de sua importância e valor enquanto meio de extrema importância para a consolidação do Hassidismo e do espírito hassídico

Pode-se dizer que as narrativas presentes no volume aqui tratado, *Histórias do Rabi*, inserem-se na tradição das lendas judaicas da qual o Hassidismo foi herdeiro. As *Histórias...* compreendem grande parte de duas outras obras anteriores, *O Grande Maguid e seus sucessores* (1921) e *A luz oculta* (1924), mas a maior parte foi reescrita a partir da chegada de Buber à Palestina, em 1938. As *Histórias do rabi* abrangem um período que vai do início do séc. XVIII ao final do séc. XIX. Para o estabelecimento dessa compilação de histórias hassídicas, Buber utilizou-se dos apontamentos dos discípulos de alguns *tzadikim*, escritos em hebraico um tanto grosseiro, com erros ortográficos e palavras em iídiche. Muitas eram, para Buber, histórias “cruas e deselegantes”, que não continham o espírito do Hassidismo. Por isso, ele viu-se obrigado a reformular essas histórias, ou mesmo eliminar aquelas que não lhe parecessem fiéis ao espírito original hassídico. Isso nos leva à seguinte pergunta: afinal, o que Buber entendia por “espírito hassídico”?

“[...] o Hassidismo afirma que a revelação deve ser preparada em toda a realidade da vida humana” (Buber, 1958, p. 262. Trad. minha). “O ensinamento hassídico é a consumação do judaísmo. E esta é sua mensagem a todos: Você mesmo deve começar” (Idem, *ibidem*, p. 314). Essas citações são tiradas de ensaios de Buber sobre o judaísmo, basicamente (“The faith of judaism” e “On Henri Bergson and Simone Weil”, respectivamente. Cf. Buber, 1958). A princípio, vê-se que a crença religiosa de Buber perpassa suas idéias sobre política (essencialmente, a comunidade, ou o conjunto de micro comunidades que formariam uma verdadeira nação). Pois, para Buber, a separação entre o que é de domínio divino e mundano é apenas uma forma de objetivar Deus, coisificando-o e excluindo-o de sua própria natureza, e de coisificar, também, as relações humanas, tornando tudo uma simples questão de troca de valores, em que se vive junto, mas não se convive verdadeiramente. A fraternidade igualitária que Buber sugere em seus escritos, mesmo aqueles sobre o Sionismo, leva-nos a pensar nessa fraternidade “viva” e continuamente renovada como uma das chaves para se entender sua visão das histórias

hassídicas, e mesmo sua reestruturação por parte do próprio Buber, conforme fora mencionado acima.

Assim, muitas vezes se vê a metáfora da chama que pode ser formada a partir de uma única fagulha, como indicação do papel do *tzadik* diante de seus seguidores: um estímulo, por mínimo que seja, para se chegar a apreender o íntimo do ensinamento transmitido, e não ensinamentos que funcionassem como um manual de regras. Cabe ao ouvinte (ou leitor) das histórias hassídicas apreender os sentidos de uma história conforme suas necessidades não apenas espirituais, mas enquanto ser humano por completo – ou seja, aquele que toma para si a responsabilidade, enquanto ser social e dotado de consciência, a responder aos apelos do mundo em que se insere, enquanto parte da criação divina. A função de se contar história e de repeti-las, cada *hassid* ao seu modo, cumpre uma função de eterna renovação de sentidos, pois “esvazia virtualmente o ou os sentidos conhecidos, abrindo, para o preenchimento do mesmo signo, ou sintagma, novos ou renovados conteúdos” (Sperber, 2003). “A criação não é um obstáculo na estrada para Deus; é a estrada em si” (Buber, 1958, p. 74. Trad. minha). Dessa forma, a separação entre corpo e espírito faria do espírito uma mera abstração, uma redução da verdadeira dimensão que tem a vida humana: faria do espírito algo que não existe de fato. Afinal, a relação entre corpo e alma – segundo a tradição que vem desde o Bescht¹³ e seu círculo, de acordo com Buber – é comparável com a relação entre marido e esposa, na qual um precisa do outro para se completarem. Também a origem comum dos impulsos bons e maus, conforme aponta Buber (cf. “Good and Evil”, in Buber, 1958) corrobora: o mal é apenas a falta de direcionamento que se dá a qualquer impulso humano; algo que se consome em si mesmo, que não está direcionado para o serviço de Deus, que não tem *kavaná*. Complementando-se, pode-se dizer, conforme Bachelard (2000, p. 98), que “a consciência do mal é já o desejo da redenção”. Nos ensaios de Buber é comum encontrarem-se comentários, por exemplo, sobre a bíblia judaica, que levam à crise da responsabilidade do homem do séc. XX, que não vê sentidos imanentes no mundo à sua volta (como é próprio da crença num mundo enquanto criação que é parte de emanções de Deus). Dessa forma, sua idéia do que seja o

¹³ Bescht, ou Baal Schem Tov, nasceu por volta de 1700 e faleceu em 1760 na localidade de Okupi, cidadezinha perto de Kamenetz, na fronteira entre a Podólia e a Moldávia.

Hassidismo – particularmente, o que sejam legítimas histórias hassídicas, que é do que trata este trabalho – não separa o Buber judeu do Buber humanista, o Buber que tenta entender tanto o universo do *hassid* piedoso quanto a necessidade de se criar o Estado de Israel.

No entanto, nas anedotas referentes ao Grande Maguid encontra-se várias vezes a menção à divisão entre corpo e espírito. Buber, conforme afirmado, via o ser humano em toda sua dimensão, não fazendo divisão entre o puramente profano e o puramente sagrado, pois a revelação dá-se no mundo dos homens, inclusive. Os *tzadikim* libertam-se de sua corporalidade, em sua obra dedicada a Deus (Buber, p. 147). Mas, ao mesmo tempo, um bom *tzadik* é como a tamareira, que dá frutos que alimentam os homens ao ocupar-se deles, advertindo-os e ensinando-os. Todo saber válido deve ter alma, afirma o Grande Maguid, e a verdadeira sabedoria é aquela que sempre é posta à prova no mundo dos homens. A seguinte anedota pode ser vista como uma outra versão da gênese da consciência que leva à imaginação poética, segundo Bachelard (1979)¹⁴:

Entremeio [Dazwischen]

Disse o Maguid de Mesritsch: – Coisa alguma deste mundo pode passar de uma realidade a outra, a menos que antes vá ao nada, ou seja, à realidade de entremeio. Nessa altura é nada e ninguém consegue compreendê-lo, pois chegou ao nível do nada, como antes da criação. E então é recriado como novo ser, do ovo ao pintainho. O momento em que se consumou a destruição do ovo, e antes de ter-se iniciado o pintainho, é o nada. E, em filosofia, isto se chama estado primevo, que ninguém pode compreender, porque ele é uma força anterior à criação e se denomina caos. Ocorre o mesmo com a semente que germina: não começa a germinar antes que se desfaça no solo e que seu ser seja destruído de modo a chegar ao nada, que é a etapa anterior à criação. Essa etapa é chamada sabedoria, ou seja, um pensamento despido de manifestação. E a partir daí, dá-se a criação como está escrito: “A todos fizeste com sabedoria”. (Buber, 1995, p. 147).

Essa anedota contém elementos que pretendo desenvolver neste texto: o *zwischen* como lugar do encontro entre individualidades, encontro esse indescritível e

¹⁴ A questão da imaginação poética será tratada adiante. Mas desde já chamo a atenção para a semelhança entre esse tipo de imaginação e a sabedoria expressa nesta anedota.

singular toda vez que ocorre, bem como a gênese do imaginário de que se valem os *hassidim* para expressar e comunicar suas crenças. Para tanto, chamo a atenção para o que o Grande Maguid chamou de sabedoria [*Weisheit*]: “um pensamento despido de manifestação”. Entre o caos e a criação ocorre algo indescritível, aos menos em termos objetivos, porque é atemporal, ilocalizável e irrepitível por excelência. A partir disso, pode-se perguntar: mas como algo que não se manifesta pode ser transmissível? A resposta a essa pergunta assemelha-se muito à expressão poética enquanto manifestação da intimidade de uma individualidade com o mundo, intimidade essa propiciada por ambivalências, silêncios, elipses, metáforas continuadas e a compreensão viva da mensagem expressa na Lei judaica. A partir desses recursos eminentemente lingüísticos – porque dizer é fazer existir – libertam-se as centelhas divinas. Da mesma forma, o questionamento simples e direto de formalidades rituais, convenções que se confundem com o propósito para que foram criadas tais formalidades, aparecem em algumas histórias hassídicas, como a anedota a seguir:

De olhos abertos

Certa vez, o Rabi Levi Itzhak contou ao Maguid de Kosnitz, de quem então era hóspede, que tencionava ir a Vilna [na Lituânia], o centro dos adversários da via hassídica, para disputar com eles. Disse o Maguid: – Eu gostaria de fazer-vos uma pergunta; Por que, contrariamente ao costume, recitais as Dezoito Bênçãos de olhos abertos? – Meu caro – disse o Rabi de Berditshev – será que estarei nessa hora vendo alguma coisa? – Sei bem – replicou o Maguid – que nessa hora não vedes nada; mas o que direis a eles, quando vo-lo perguntarem. (Buber, 1995, p. 259).

Dizem, no entanto (Buber, p. 156, 1995, grifo meu), que “o Grande Maguid *purificara e unificara tão perfeitamente o corpo e a alma* [Seele] que seu corpo era como sua alma, e a alma, como o corpo”. Por isso gerou um filho com um “puro espírito [Geist] do mundo dos anjos”. O Grande Maguid continuaria a exercer influência sobre a vida do filho (Rabi Abraão, o anjo) mesmo após sua morte, segundo a lenda hassídica.

IV. As narrativas hassídicas de *Histórias do Rabi*

O Hassidismo polonês surgiu na Volínia e na Podólia (regiões pertencentes à atual Ucrânia; cf. figuras 1 e 3), em meio a uma população judaica vivendo em constante ameaça física e segregada socialmente nas vilas judaicas conhecidas como *shtetl*¹⁵. Nessas regiões, bem como entre a maior parte da população judaica do leste europeu, equiparava-se essa ameaça e segregação com o abandono espiritual por parte do erudito, porém distante, rabinato. Ocupando o espaço e as carências espirituais deixados pelos rabinos, surgiram, espontaneamente, os *tzadikim*.

Se o Hassidismo polonês teve seu início no final do séc. XVIII com Israel Bem Eliezer, o Baal Shem Tov (o “senhor, possuidor do bom nome”), também conhecido como Bescht, foi graças a um discípulo direto seu, Maguid Dov Ber de Mesritch (conhecido como o Grande Maguid), que o movimento se consolidou como movimento religioso. Outro discípulo direto do Bescht, Yacov Yosef Hacoheh¹⁶, também tem o mérito de ter iniciado o Hassidismo polonês enquanto modo de se viver o judaísmo, mas foi o Grande Maguid¹⁷ que estabeleceu as bases do Hassidismo enquanto seita judaica. Ambos os discípulos recolheram os ditos, provérbios, interpretações da Tora e aforismos que constituíam o disperso ensinamento do Bescht, e tomaram para si a tarefa de interpretá-los para a comunidade hassídica. Como Buber faria, muitos anos depois desses dois discípulos

¹⁵ Plural de *shtetl*. A *shtetlah* bem como a cultura iídiche dos judeus da Europa oriental (os chamados *aschkenazim*), foram cenário para as histórias de Scholem Aleichem e de Peretz, e o universo dos *aschkenazim* foi amplamente contemplado por imigrantes ou descendentes de imigrantes *aschkenazim*, como Isaac B. Singer e Art Spiegelman.

¹⁶ Este Rabi estranhamente não aparece sequer na introdução feita por Buber em *Histórias...*, apesar de ter escrito um livro sobre o Bescht que seria fundamental, segundo Dubnow (1977), para a consolidação e construção sistemática do Hassidismo. Segundo Gellman (2009), os escritos do Rabi Yacov Yosef não seriam “buberianos”, ou seja, não estariam de acordo com a leitura de Buber do Hassidismo.

¹⁷ O *Maguid* era o pregador itinerante, que perambulava de aldeia em aldeia, tendo importante papel na difusão inicial do movimento hassídico.

diretos do Bescht, o Rabi Yacov e o Maguid iniciaram a tradição hassídica por meio de sua própria compreensão do que o Bescht dizia e daquilo que demonstrava em seus atos¹⁸. Portanto, a “releitura” das narrativas hassídicas, com a intenção de preservar e tornar clara a ideologia hassídica, vem desde o início do Hassidismo.

A visão metafórica da doutrina das centelhas divinas, por parte de Buber, contrapõe-se à visão metafísica de Scholem e Schatz-Uffenheimer, segundo os quais as centelhas retornariam à sua origem mediante a anulação do mundo material – o que se opõe frontalmente à concepção buberiana do Hassidismo. No entanto, como será visto a seguir, pode-se apreender de fato um espírito hassídico permeando todo o conteúdo das *Histórias do rabi*, independente da peculiaridade de cada círculo hassídico. Dessa forma, ainda que o prosaísmo marcante das narrativas referentes ao Bescht contraste com o espiritualismo do Grande Maguid. Ambos são legítimos representantes do Hassidismo como modo (e filosofia) de vida. As disputas entre *tzadikim* e as diferenças entre alguns círculos hassídicos (como entre poloneses e lituanos) só fazem contribuir para a riqueza de contextos em que o Hassidismo foi posto à prova – e sobreviveu.

Assim, a tradição hassídica teve suas bases estabelecidas por meio de três *tzadikim*, segundo Buber (1995): o Grande Maguid, Pinkhas de Koretz e Iehiel Mihal de Zlotschov. O primeiro fundamenta uma escola-matriz hassídica iniciada espontaneamente com os ensinamentos do Bescht, formando a doutrina hassídica propriamente dita e, como estudioso das leis judaicas, embasando teoricamente a fé no modo hassídico de ser exercido (conforme será visto adiante); o segundo lidera um pequeno círculo fechado que desenvolve a tradição hassídica de maneira autônoma, e que contrasta com a espontaneidade e a recusa ao ascetismo que se pode encontrar nas histórias referentes ao Bescht; o terceiro exerce poderosa influência sobre uma ampla periferia do mundo hassídico. A consolidação do Hassidismo e sua expansão, segundo Dubnow (1977), devem-

¹⁸ Esses escritos seriam reunidos sob o título *Keter Schem Tov* (1865) e posteriormente seriam agregados outros ensinamentos posteriores do Bescht, numa segunda parte. Porém, dois nos antes (1863) um outro discípulo houvera compilado ensinamentos do Bescht num volume intitulado *Zvaot ribeschvehanahagot yschrot* (Dubnow, 1977).

se muito à consolidação de um dos seus pilares, o Tzadikismo¹⁹, pelos ensinamentos do Rabi Elimelech de Lijensk. Assim, enquanto o Bescht lançou as bases com os quais o Grande Maguid ergueria o Hassidismo enquanto modo coerente de vida (ou seja, uma seita do judaísmo), Elimelech de Lijensk fortaleceu toda a trama tecida por seus antecessores ao fortalecer e consolidar a figura do *tzadik* como exemplo de vida e união a Deus.

Nas narrativas surgidas em cada um desses círculos hassídicos a figura do Bescht era evocada como o grande mestre, um exemplo a ser seguido; à exceção do Grande Maguid, que não se via como mero discípulo do Bescht, mas como um mestre. Seus discursos eram embasados por seu grande conhecimento das leis judaicas, o que acabou por atrair – e legitimar – o Hassidismo entre os eruditos provenientes do mesmo meio de origem do Grande Maguid.

As histórias referentes ao Bescht têm sua riqueza na espontaneidade e simplicidade com que o mesmo Bescht propagava seus ensinamentos e o modo de vida hassídico, demonstrando sua sabedoria em situações cotidianas e valorizando a tolerância e a compreensão. Já as histórias referentes aos *tzadikim* posteriores ao Grande Maguid (e mesmo o Grande Maguid) aliam a simplicidade extremamente densa de sentidos e conseqüências, demonstradas pelo Bescht, com a perspicácia talmúdica que revelam os *tzadikim* em suas preleções.

Grande parte das lendas hassídicas iniciais tem origem oral, principalmente nos tempos do Baal Schem Tov (também chamado de “Bescht”). Ainda assim, alguns *tzadikim* escreviam suas histórias, como o rabi Nachman de Bratslav (que, no entanto, as destruiu à noite...), bisneto do Bescht. Ademais, enquanto o Hassidismo combatia seus adversários para consolidar-se, foram escritas várias obras hassídicas que formariam a literatura hassídica – lendas (que já existiam) e escritos teóricos. Mesmo os adversários dos *hassidim* (chamados *mitnagdim*) tratavam de contar suas histórias sobre o “estranho” modo de vida dos judeus hassídicos cf. (Dubnow, 1977 *passim*).

¹⁹Basicamente, o Tzadikismo era a crença às cegas e extrema lealdade ao *tzadik* como exemplo de alma elevada, conhecedora dos mistérios da Divindade. O *tzadik* era o mediador necessário entre o mundo superior, ao qual tem acesso, e o mundo inferior, no qual se encontra o *hassid* (que, por sua vez, almeja o mundo superior). Outras funções do *tzadik* eram o auxílio a enfermos e necessitados por meio de rezas, amuletos ou mesmo dinheiro arrecadado junto a outros *hassidim* da comunidade.

As fontes das pesquisas de que Buber dispunha eram, portanto, tanto orais como escritas. Algumas anedotas foram vertidas literalmente do iídiche para o alemão, quando da compilação para *Histórias do Rabi*, como aconteceu com alguns contos do Rabi Nachman de Bratzlav, que teve algumas de suas histórias publicadas em iídiche no início do séc. XIX, pouco depois de sua morte – não atendendo ao seu pedido para que nada do que o mesmo tivesse escrito não fosse destruído.

Quanto aos temas, o que se encontra em *Histórias do Rabi* são histórias que podem ser agrupadas como: elucidações sobre a lei judaica por parte do *tzadik*; ensinamentos a partir de fatos cotidianos, descrições e atribuições de acontecimentos e poderes sobrenaturais ao *tzadik*; e exaltação do fervor religioso (muitas vezes enquanto alegria extática, em sua grande maioria associada à imagem da luz e da chama ardente).

Naturalmente, os temas bíblicos permeiam quase todas as narrativas aqui tratadas, mas há alguns temas mais recorrentes: o *Cântico dos Cânticos*, o profeta Elias e suas temidas previsões, as festividades judaicas (mais notadamente *Pessach* e *Jom Kippur*), anjos e – principalmente – o exílio da *Schekhiná*. Algumas vezes o tratamento desses temas aparentemente incorre em conceitos da Cabala. Pretendo ater-me a conceitos popularizados da Cabala, na medida em que isso é inevitável em se tratando de Hassidismo; mas não pretendo me aprofundar nesse aspecto erudito do Hassidismo, uma vez que esse não é o foco desta dissertação.

Para se entender o Hassidismo como uma revitalização do judaísmo diante de um Rabinismo cristalizado e elitista, deve-se ter em mente a distinção entre rabinos e *tzadikim*, feita por Rabi Abraham Heschil de Apt:

Há duas classes de mestres entre os judeus: uma é a daqueles [os rabinos] que mostram aos judeus os caminhos da Tora e os mandamentos, todas as leis, regras e normas do proibido e do permitido, e todos obedecem no que diz respeito à relação [en cuanto a la relación] do homem com seu próximo; e há também [um *tzadik*] que une e vincula os corações dos judeus com seu Pai no céu e os eleva mediante suas palavras admonitórias para uni-los por uma ligação superior e trazer para eles abundância e bênção e vida da fonte das bênçãos. (Dubnow, 1977, p. 189, vol. II. Trad. minha).

O Rabi Schnoier Zalman de Ladi, contemporâneo do rabi Abraham de Apt e também discípulo do Rabi Elimelech de Lijensk, reforça o sentido primeiro de se seguir as regras religiosas: o serviço a Deus (a *Avodá*, um dos princípios do Hassidismo). Porém, deixa claro que, ao contrário do que fazem pensar os rabinos tradicionais, mais importante do que cumprir formalidades é perceber e reagir de alguma forma ao mundo em que se vive, apropriando-se dos elementos que o mundo traz a uma individualidade. A assimilação desses elementos a faz reagir de um modo estritamente pessoal. E essa reação acaba por fazê-la parte daquele mundo, não importando as convenções formais; pois o que importa é a renovação dos propósitos que deram origem a tais convenções:

Desprendido do Tempo

O Rabi Schnoier Zalman contou a seus *hassidim*: – Estava eu andando pela rua, ao anoitecer, e aconteceu-me ver algo inconveniente. Muito me afligiu não haver protegido meus olhos: por isso, coloquei-me com o rosto virado para um muro e chorei muito. Quando me voltei, vi que tinha escurecido e que a hora de rezar a Min-há já tinha passado. Aí encontrei uma saída: desprendi-me do tempo e rezei a Min-há. (Buber, 1995, p. 312).

Pode-se perceber, nas duas históricas hassídicas acima, a intersubjetividade como chave essencial para a compreensão da relação entre *tzadikim* e *hassidim*. Levando-se isso em conta, pretendemos trabalhar a produção de sentidos das histórias hassídicas enfocando-se o receptor (ou seja, os *hassidim* e os leitores de *Histórias...*) como figura determinante no processo de significação que se pode deduzir da tríade produção-recepção-representação da obra literária. Com isso, a compreensão de cada história hassídica presente na obra ora trabalhada deve ter o pressuposto da contínua renovação dos sentidos que sua compreensão pode suscitar, tanto sincrônica como diacronicamente, tanto no âmbito histórico-pessoal²⁰, como no âmbito da vida em comunidade – e é esse último que a filosofia de Buber privilegia: a História “apenas” embasa o surgimento e as peculiaridades

²⁰ Harshav (1994), em *O significado do ídiche*, lembra, num certo momento, os programas de rádio feitos em ídiche por imigrantes europeus nos EUA, em que se analisava um fato contemporâneo histórico ou jornalístico por meio do contraponto desse fato com passagens do Talmudee ou de outros livros judaicos.

do Hassidismo, mas não se mostra determinante no estabelecimento de significados de seu principal componente, as histórias que foram produzidas em seu âmago. Assim como o estudioso da literatura deve levar em conta também sua condição de leitor inserido num determinado contexto cultural e histórico, além de seu conhecimento teórico sobre os *modi operandi* e a história dos gêneros literários. Tal postura aproxima ainda mais o receptor das histórias hassídicas da autonomia na compreensão de tais histórias (ainda que o *hassid*, enquanto ouvinte primeiro das histórias e membro da comunidade em que eram produzidas as mesmas, tenha mais elementos sincrônicos que lhe facilitem a compreensão – e, mais ainda, a explicação de determinados dados – de tais histórias).

Buber propõe a universalidade das histórias hassídicas. Isso dá a entender que o mesmo Buber estabelece – por meio de critérios pessoais, ainda que objetivamente científicos – o texto hassídico por excelência como a constante no processo de “fruição compreensiva” (Jauss. Cf. Costa Lima, 1979, *passim*) do leitor. O contexto social e cultural, enquanto variável nesse processo de fruição compreensiva (crítica, portanto), é a importante variável que Buber parece levar em conta quando afirma tal universalidade da mensagem hassídica. Há poucas menções ao contexto histórico nas *Histórias do rabi*, o que dá ainda mais liberdade à apreensão de sentidos por parte do leitor. A liberdade criativa que Buber viu no Hassidismo polonês mostra-se, portanto, contemplada nas *Histórias...* mesmo quanto à recepção a-histórica da mensagem hassídica. Assim, tem-se a produção de histórias que, sob a óptica de Buber enquanto compilador do volume aqui analisado, são fieis reprodutoras/comunicadoras do espírito hassídico. A despeito das particularidades que certamente condicionaram a produção dessas histórias em sua origem – ou seja, por parte dos *hassidim* –, temos um *corpus* definido e homogêneo (guardadas as peculiaridades de cada *tzadik* contemplado nas *Histórias...*) cujo embasamento ideológico encontra-se nas obras teóricas de Buber, principalmente aquelas que tratam da filosofia do diálogo.

Jauss propõe a tríade Poiesis, Aisthesis e Katharsis (respectivamente, as atividades produtiva, receptiva e comunicativa diante de uma obra ficcional) como as funções básicas da obra de arte, fundamentadas pelo prazer estético surgido do confronto entre sujeito e obra de arte. A Poiesis caracteriza-se pelo “prazer ante a obra de arte” em termos de apreensão da técnica que rege a produção de uma dada obra. Esse prazer de que

nos fala Jauss implica em empatia e reconhecimento da alteridade, ou seja, na experiência da obra de arte como reconhecimento do Outro e suas particularidades: “O sujeito do prazer conhece-se no outro, traz a alteridade do outro para dentro de si, ao mesmo tempo que se projeta nesta alteridade” (Costa Lima, 1979, p. 19). Conseqüentemente, pode-se dizer que a função de Poiesis implica em apropriação e co-criação da obra de arte por parte do sujeito. Jauss aponta que há um hiato quanto à experiência da Poiesis, em relação ao leitor contemporâneo, “pois o autor não pode subordinar a recepção ao propósito com que compusera a obra [...]”. No entanto, é possível que um autor conceba uma obra em que recupere esse hiato entre a “emoção e a distância própria à escrita” (Idem, ibidem, p. 81), entre a Poiesis e a Katharsis (esta, a função comunicadora, que dá margem à intersubjetividade).

A Aisthesis é a função estética do “reconhecimento perceptivo” e caracteriza-se pelo “significado básico de um conhecimento através da experiência e da percepção sensíveis” do sujeito (Jauss, idem, p. 80), mediante o prazer estético surgido do confronto da obra com a percepção de mundo desse mesmo sujeito. Buber parece refazer esta ponte entre produção e comunicação, passando pela recepção da obra ficcional, por meio de sua obra filosófica. Assim, é possível dizer que essa ponte é, na verdade, a obra filosófica de Buber, intrinsecamente ligada à sua experiência do Hassidismo. Como metalinguagem do Hassidismo buberiano, podemos recuperar a Poiesis hassídica nos termos do co-autor das *Histórias do rabi* – procedimento esse, vale lembrar, corroborado pela função da vida comunitária que essas histórias reforçavam e ilustravam.

A Katharsis implica na adesão a normas de ação que regem a vida social, por um lado, e na libertação do sujeito de interesses e implicações puramente pragmáticos que são parte da vida cotidiana. As histórias hassídicas são um bom exemplo da função da Katharsis, uma vez que são um *corpus* regido por normas culturais e sociais compartilhadas por todos os membros da comunidade hassídica, em que a subjetividade originária da experiência com o sagrado – a experiência entre duas individualidades, contemplada pela palavra-princípio Eu-Tu – toma contornos minimamente nomináveis (objetivos), por meio da linguagem, e permitem o relato de tal experiência e a conseqüente instauração da intersubjetividade. Assim, tem-se, resumidamente, que o prazer estético tem como funções:

[...] para a consciência produtora, pela criação do mundo como sua própria obra (poiesis); para a consciência receptora, pela possibilidade de renovar a sua percepção, tanto na realidade externa, quanto da interna (aisthesis); e, por fim, para que a experiência subjetiva se transforme em inter-subjetiva, pela anuência ao juízo exigido pela obra, ou pela identificação com normas de ação predeterminadas e a serem explicitadas. (Jauss, in Costa Lima, 1979, p. 81).

Desse modo, a experiência estética consiste num processo em que a consciência individual dialoga com os fatos e objetos culturais e sociais de seu próprio tempo e lugar, de acordo com sua própria idiossincrasia – ou seja, sua reação individual –, e com a obra de arte enquanto meio de se apropriar, renovar e exprimir intersubjetivamente sua percepção de mundo. Posto isso, ainda que o texto ficcional seja a constante (e os leitores, as variáveis), um mesmo texto ficcional nunca será idêntico para leitores diferentes. A única constante do texto ficcional é o jogo imaginativo que o mesmo propõe; jogo, esse, que acaba quando “as finalidades pragmaticamente postuladas foram cumpridas” (Iser, 1993, p. 260). Esse jogo do imaginário, feito com dados objetivos e subjetivos remete à relação Eu-Tu em seu momento inicial, e o objetivo pragmático do jogo entre Eu e o outro, quando alcançado, remete a Eu-Isso (ou seja, à objetivação consensual do jogo resultante da relação Eu-Tu). A função ficcional, por sua vez, trata de colocar entre parênteses a realidade empírica a que se refere esse objetivo pragmático, e toma para si os dados objetivos derivados do pragmatismo almejado, para depois – tendo-se a realidade empírica suprimida por um contrato entre autor e leitor – destacar esses dados de sua função referencial e jogar com as conseqüências desse destacamento. À narrativa hassídica, pragmática em sua origem, assim como à Lei judaica (a qual, portanto, é seu referencial), pode ser atribuída a ficcionalidade, uma vez que o “pragmatismo” hassídico assume formas que confundem sua objetividade com a subjetividade – mais especificamente, com a intersubjetividade – de cada *hassid* que ouve a história contada em grupo, e de cada leitor que a lê, em diferentes contextos e segundo diferentes idiossincrasias.

Com isso, a recepção da mensagem hassídica por parte de Buber, levando-se em conta que sua filosofia do diálogo surgiu (principalmente) como resposta pessoal ao seu

contato com o Hassidismo rememorado (pelo avô) e escrito – ou seja, como teorização, na medida em que isso é possível, do espírito hassídico –, pode-se afirmar que *Histórias...* constitui, ao lado das obras teóricas de Buber, o produto da assimilação pessoal de Buber do Hassidismo: daí – ousar afirmar – tem-se, como objeto de pesquisa contemplado por esta dissertação, não o Hassidismo por si só, mas especificamente o Hassidismo segundo Buber. Ao exprimir – e vincular explicitamente – sua compreensão/leitura do Hassidismo por meio de sua filosofia do diálogo, Buber mostrou-se um leitor que, por meio de uma interpretação própria das histórias hassídicas, mostrou ser, concomitantemente, receptor e produtor do *corpus* de *Histórias do rabi*.

A narrativa hassídica apresenta-se como o confronto construtivo entre leitor e texto, no sentido de que o leitor joga, através de seus próprios códigos de consciência, com as constantes significativas encontradas no texto. Desse confronto, são descobertas as regras aleatórias (Iser, 1993) do texto que, por sua vez, possibilitam o estabelecimento de camadas semânticas instáveis, cujo conjunto consiste na leitura do texto por aquele leitor. E quanto mais o leitor se entrega ao jogo de significantes fendidos e significados referenciais ou figurativos – e, num plano maior, pragmático e imaginativo –, maior é a riqueza de elementos que podem surgir do jogo textual. A narrativa a seguir nos ajuda a compreender melhor a lógica do jogo textual pelo prisma hassídico:

Desvenda os meus Olhos

Certa vez, à mesa, o Rabi Uri dizia com grande fervor as palavras do salmo [Salmos, 119:18]: “Desvenda meus olhos, para que eu contemple as maravilhas da Tua Lei”, explicando-as assim: Sabemos que Deus criou uma grande luz [Talmude (Haguigá 12): refere-se à luz primeva, criada antes do sol e das estrelas], para que o homem pudesse olhar de um lado ao outro do mundo e não houvesse uma cortina separando a visão do olho daquilo que é visto. Depois, Deus escondeu aquela luz. Por isso Davi suplica: “Desvenda os meus olhos”. Pois, na verdade, não é o olho com o seu branco e sua pupila que produz a visão, porém é a força de Deus que empresta visão aos olhos. Mas uma cortina impede que o olho veja à distância como vê quando perto. Davi suplica que esta cortina seja retirada, para que ele possa contemplar as maravilhas de tudo o

que é. Pois, assim diz ele, “da Tua Lei” vejo, ou seja, segundo a Tua visão não deve haver separação. (Buber, 1995, p. 462-463).

O texto hassídico pede por esse mergulho por parte do leitor, uma vez que, segundo Buber, busca “reproduzir” a relação Eu-Tu (no sentido de que busca estabelecer, no texto, os elementos que definem essa relação), e mesmo subverter as regras do próprio texto por meio de recursos como o humor, do inusitado e a surpresa. Essa ambigüidade surgida da subversão às regras textuais, entretanto, é componente funcional do texto – ou seja, faz parte do jogo de sentidos no campo intratextual, como choque de expectativas que reforçam ou deslocam os sentidos textuais apreendidos pelo leitor.

Na preleção do Rabi Uri de Strelisk (falecido em 1826), a distância visual conota falta de acuidade visual: não se vê algo de longe tão bem quanto se vê de perto, ainda mais como uma cortina encobrendo a visão, e sem iluminação. Correndo o risco (necessário) de se suspender o jogo textual, pode-se afirmar que, a cada estabelecimento de camadas semânticas, o leitor enxerga com o olho de Deus, depois de superar a contingente (porque natural) limitação humana em desvendar os desígnios divinos – ou seja, em “contemplar as maravilhas de tudo o que é”, ainda que tal limitação, perfeitamente humana, remeta à “força de Deus” para emprestar visão aos olhos humanos.

O sentido da visão é recorrente como metáfora para se vislumbrar a Divindade (ou seja, enquanto meio para uma experiência com o sagrado) e mesmo como metonímia dos sentidos humanos: o restabelecimento da unidade inicial, anterior à Criação, passa pela união dos sentidos:

A União dos sentidos

O Rabi Haim de Zans admirou-se certa vez de que o Rabi Abraão de Stretin, que era seu hóspede, não pusesse açúcar no café. Respondeu o Rabi Abraão: – Está escrito [Salmos, 38:3]: “Não há paz nos meus ossos, por causa do meu pecado”. Se são feitos dos mesmos elementos, por que reina a divisão entre as forças nos membros humanos? Por que podem os olhos apenas ver e os ouvidos apenas ouvir? Por causa do pecado dos primeiros homens não há paz entre eles. Quem todavia se endireitar até a raiz da sua

alma, até a culpa de Adão, este estabelece harmonia no seu corpo. A ele é dado saborear a doçura também com os olhos. (Idem, p. 469).

A desarmonia entre “as forças nos membros humanos” está relacionada à desarmonia entre comunidade (ou seja, as individualidades enquanto corpo único no serviço a Deus) e Deus, desarmonia essa que vem desde “os primeiros homens” e que é resultado do pecado (entendido como falha no serviço a Deus).

V. Cabala popularizada como base para o Hassidismo

O Hassidismo teve como fonte (“teórica”, pode-se dizer) a Cabala²¹ luriânica. A Cabala tradicional surgiu na Provença, no séc. XII e disseminou-se pela Diáspora. No séc. XVI foi reformulada por Isaac Lúria, (1534-1572), em Safed (situada na atual Palestina), e essa forma da Cabala chegou à Polônia do séc. XVIII, quando surgiu o Hassidismo. Teve como base os escritos de outro cabalista de Safed, Cordovero, o qual, por sua vez, foi influenciado pela Cabala extática de Abraão de Abuláfia. A Cabala luriânica, porém, é do tipo teúrgico-teosófico: lida com os “diferentes e complexos mapas do reino divino” (domínio especulativo, teosófico), e com “a maneira como os efeitos religiosos humanos exerceram impacto sobre o referido reino (teurgia). A noção essencial da Cabala em geral são as *Sefirot* (plural de *sefirá*), dez emanações divinas, provenientes do *Ein-Sof* (o Infinito), que se relacionam por emanações com a *sefirá* anterior ou posterior. Assim, por meio de atos religiosos, o cabalista poderia provocar o influxo de uma *sefirá* superior para as *sefirot* inferiores. Um outro conceito muito importante para a Cabala – especialmente para o Hassidismo polonês – é a *Schekhiná*, um atributo divino feminino que se encontra exilada no reino de *Malkhut*, que é a *sefirá* mais inferior (ou seja, mais próxima do mundo natural) e é onde se dá a criação.

Cada *sefirá* tem uma representação mimética no mundo natural: combinações de letras dos nomes divinos e amuletos com essas combinações; símbolos como o rolo da Tora (mimetizando a forma divina), a cidade de Jerusalém como símbolo literário e um espelho do “cognitivamente remoto poder divino” (idem, p. 25); até mesmo cores correspondentes a cada uma das *sefirot*.

Vem de Cordovero, também, a grande importância que se dá à figura do *tzadik*: apegado que está ao reino das *sefirot*, ele tem a capacidade de retransmitir os influxos que recebe desse reino para o mundo natural. Assim, mesmo os segredos da Tora são recebidos pelo *tzadik* e retransmitidos por seus atos e condutas. A exacerbação dessa capacidade de mimetizar o mundo superior é facilmente percebida nas anedotas de *Histórias do rabi*. A

²¹ Literalmente, “recepção”.

anedota transcrita a seguir mostra tal exacerbação, cujo impacto inicial sobre o leitor é a pura perplexidade diante do comentário do *tzadik*:

Dizer Tora e ser Tora²²

Rabi Leib, filho de Sara, o *tzadik* oculto, que vagava pela terra ao longo do curso dos rios, a fim de salvar vivos e mortos, disse: – Não fui ao Maguid [o Grande Maguid, Dov Ber de Mesritsch] para dele ouvir a Tora, mas só para ver como ele desata os chinelas de feltro e como as ata. (Buber, 1995, p. 150).

Outro elemento importante nas anedotas aqui tratadas vem da Cabala extática: trata-se da linguagem trabalhada pela imaginação, de forma que se trabalhe a autoconsciência.

Tal mímese do mundo divino, superior, encontra-se no cerne da cabala teúrgica. A linguagem, em todos os seus aspectos, é hipervalorizada nesse “contato” com o reino divino; tanto sua função referencial, quanto simbólica e performativa carregam possibilidades de sentidos que remetem ao “mapa” divino formado pelas *sefirot*. Do mesmo modo, o funcionamento do corpo humano tem relação direta com o mecanismo pelo qual se relacionam as *sefirot*. Afinal, o corpo humano, na Cabala, é a continuidade de um processo de criação que se originou com as emanções surgidas do *Ein-Sof* e materializadas no reino da *Malkhut*. Assim, cada individualidade – corpo e alma – é o local de onde se dá o conhecimento contínuo das estruturas divinas. Não se fala, aqui, de um processo com início e fim delimitados: trata-se de um início cuja noção é construída à medida que se desenrola a criação divina, por meio do corpo humano; e de um fim que simplesmente não existe, pois o que se dá, de fato, é um presente eternamente reconstruído.

Essa noção cabalística de criação humana – em todos os sentidos, ou seja, como continuidade (ou recriação, pode-se dizer) do processo que se inicia no *Ein-Sof*, e procriação de fato – reflete-se em todo o fazer humano. Assim, a linguagem enquanto meio privilegiado de se construir o conhecimento, tem, nas suas formas mais vivas e puras, o lugar especial para essa contínua gênese iniciada pelo Criador (o *Ein-Sof*).

²² Os *tzadikim* são comumente chamados de “Tora viva”.

Abaixo, tem-se a estrutura hierarquizada das *sefirot*.

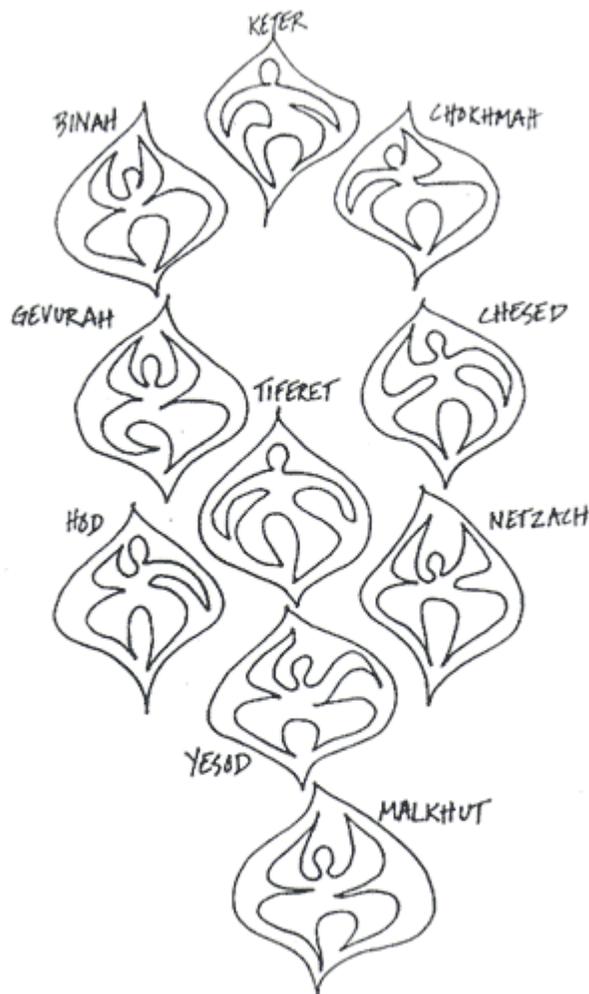


Fig. 1. The ten *sefirot* in the shape of the Tree of Life.

Ilustração 1. As dez sefirot na forma da Árvore da vida, numa forma “mimetizada” do mundo superior. A hierarquização das *sefirot*, da mais inferior (*Malkhut*) à mais superior (*Kéter*), é irrecombinável, embora estejam intrinsecamente relacionadas, sendo influenciadas umas pelas outras. Disponível em: <http://www.otivot.com/article.htm>. Acesso em: 09/10/2009.

Bloom (1991) situa, na Cabala clássica, a sefirá *Hessed* (amor) no mesmo lugar de *Gueduláh* (grandeza), e *Din* (julgamento ou rigor) no mesmo lugar de *Guevuráh* (poder). O autor situa *Tiferet* (beleza) abaixo de *Guevuráh*, como na ilustração; associa a *Tiferet* a sefirá *Rahamin* (misericórdia). Já Mopsik (*in* Idel, 2008, p. 86) nos mostra uma ilustração de cerca de 1570 (ou seja, contemporânea a Lúria) em que *Tiferet* está logo abaixo de

Guevuráh e *Gueduláh*. Mas o mais importante é perceber que *Kéter* e *Malkhut* não se fecham para cima e para baixo, respectivamente, pois o fluxo entre as *sefirot* nunca pára. Importante, também, é perceber que as dualidades ambivalentes *Bináh* (inteligência)/*Hohmáh* (sabedoria), *Guevuráh/Hessed*, Hod (majestade)/ *Netzáh* (vitória, ou permanência duradoura) estão lado a lado e são unidades por *Tiféret* e *Yessod* (fundamento), as quais, por sua vez, se alinham num eixo central que vai de *Kéter* a *Malkhut*, de forma descendente. *Kéter* é a face não-visível de Deus, e *Malkhut* é a face que mais próxima está de mundo inferior. A grandeza divina em sua forma pura não pode ser vista, mas pode-se contemplá-la indiretamente por meio das outras *sefirot* e, mais intensamente, em sua manifestação criativa (seja fisicamente, seja intelectualmente).

A Cabala luriânica tinha como conceito básico a idéia da criação do mundo como conseqüência de um processo que se iniciou com a contração de Deus, o *Ein-Sof*, Sem-fim (evento conhecido como *Tzimtzum*). Devido a este movimento de contração, a luz divina teria vazado para o vácuo resultante e se cristalizado em vasos que se estilhaçariam posteriormente. Na versão de Lúria, depois do *Tzimtzum* o *Ein-Sof* emitiu um raio de luz no vácuo resultante de sua contração, que deu origem ao Homem Primordial, o *Adam Kadmon*²³. Das orelhas, narinas e da boca dessa “figura espiritual” saíram raios de luz divina que teriam enchido os vasos acima mencionados. Revestidas pelos cacos (*kliptot*) destes vasos, estes estilhaços de luz divina teriam dado origem ao universo como o conhecemos. Assim, a Unidade inicial, anterior ao estilhaçamento, deveria ser buscada pelas ações do homem (restauração, ou *Tikun*, quando se fala em Cabala).

A figura espiritual do Homem Primordial como agente da criação divina encontra paralelo nas *kiviachol* (“como se fossem”), uma figura de linguagem que atribui caráter divino a qualidades humanas, “antropomorfizando”, por assim dizer, o Deus bíblico. Trata-se de um procedimento próprio da literatura rabínica, usado no Talmude e nos

²³ A origem divina do homem é representada, além da figura do Homem primordial, por outras similitudes entre o corpo humano e a esfera superior. Como exemplo, tem-se a seguinte história referente ao rabi Levi de Berditshev: “Porque o cérebro [*Gehirn*] do homem é o Santo dos Santos, nele se encontra a Arca da Aliança com as tábuas da lei e, quando consente em que surjam dentro de si maus pensamentos, está pondo a imagem de um ídolo no Templo” (Buber, 1995, p. 273).

Midraschim). Partindo-se do pressuposto de que não há delimitação entre sagrado e profano, pode-se entender tal recurso de linguagem como uma forma de se captar, por meio da limitada linguagem do homem diante do Absoluto, formas indiretas (porque as únicas possíveis) de se apreender a natureza divina e suas manifestações. Conforme se vê no conceito de *sefirot*, cada face de Deus precede e emana do que está abaixo e do que está acima, respectivamente. Dessa forma, cada qualidade divina está intimamente influenciada pelas outras (de forma direta pela precedente e a seguinte, e indireta, pelas que estão mais afastadas). Assim, as qualidades divinas, enquanto interdependentes, conseqüentemente incluem quaisquer ações e palavras que se fazem presentes em todos os aspectos da vida. A anedota a seguir ilustra bem a responsabilidade que se deve ter quanto a isso:

As Sefirot

Disse o Rabi Pinkhas: – Cada palavra e cada ação contém as dez sefirot, pois elas preenchem o mundo todo. E não está certo o que geralmente se pensa: que a misericórdia é um princípio em si, e o poder, outro princípio em si. Cada um deles contém os doze atributos divinos. Se alguém abaixa a mão, isto acontece no mistério da luz irradiante; se alguém ergue a mão, isto acontece no mistério da luz refletida. No movimento todo, de abaixar e de erguer, reside o mistério do poder e da misericórdia. Não há palavra e não há ação que por si seja inútil. Mas podem-se tornar inúteis palavras e ações, falando e agindo em leviandade. (Buber, 1995, p. 165).

Conforme a Razão Divina acima descrita, as ações do *hassid* em relação ao mundo à sua volta devem ser regidas segundo três conceitos fundamentais, que guiam as ações do devoto em direção à *Schekhiná*: por meio da *Avodá*, “... o serviço de Deus no tempo e no espaço” (Buber, p. 28), a partir do qual se faz tudo por amor à *Schekhiná*, e da *Kavaná*, “... o mistério de uma alma dirigida para uma finalidade” (ou seja, dirigida à redenção e à *Dveikut*), chega-se à *Hitlahavut*, o êxtase, o fervor “acima da natureza e acima do pensamento” (idem, p. 25). Diz Buber que a *Hitlahavut* consiste em “... abraçar a Deus sem tempo e sem espaço” (idem, p. 28). Cada uma dessas posturas espirituais, desses estados de espírito, deve ser individual, ainda que seus resultados reflitam no coletivo (melhor dizendo, na comunidade). Afirma-se aqui a individualidade não como mera peça

de uma grande engrenagem que seria a coletividade, mas como especificidade que não se repete, ou seja, como valorização da potencialidade e peculiaridade de cada pessoa²⁴, cujas atitudes e posturas refletiriam na grande teia que é a comunidade.

Assim, reafirma-se a crença judaica de que cada judeu é responsável por sua própria redenção, ao contrário do cristianismo, em que a figura de Jesus Cristo seria o caminho para a redenção. A figura do *tzadik*, venerado sem ser adorado, cujo valor se apoiaria no messianismo utópico, utópico por natureza, do Deus encarnado, teria a função de revelar em cada *hassid*, em cada “bom judeu”, sua natureza divina. Confirmando a imagem da fagulha proposta por Wiesel (1979), e reforçando a lenda cabalística das centelhas divinas, acima descrita, tem-se a seguinte anedota (Buber, 1995, p. 126):

A montanha de fogo

Rabi Tzvi, filho do Baal Schem, contou: – Depois da morte de meu pai eu o vi uma vez sob a forma de uma montanha de fogo que se dividia em inúmeras centelhas.

Perguntei-lhe: – Por que apareces sob tal forma?

Ele me respondeu: – Foi assim que servi a Deus.

O fervor e a intensidade no serviço a Deus em todos os aspectos da vida (*Avodá*) é representado pela tão usada imagem da chama ardente²⁵, para identificar o bom judeu, o judeu piedoso. Ainda com base nessa imagem, as ações e ensinamentos do Bescht são conectados à libertação das centelhas divinas, e sua importância, segundo a lenda hassídica transmitida por Buber, equiparada à dos profetas consagrados do judaísmo:

²⁴ Daqui em diante, usarei o termo “pessoa” em contraponto a “individualidade” como forma de marcar a valorização da personalidade enquanto peculiaridades com as quais o sujeito se apresenta e se relaciona, em contraponto ao sujeito como ser que não se relaciona: um indiviso, do latim *indivisus*: “não dividido, individido, não partilhado” (Faria, 1962, p. 490). O próprio Buber faz essa diferenciação (cf. Buber, 1987, p. 106-107). Entendo pessoa como no alemão popular *der Kerl* (“sujeito, moço, indivíduo; tipo, cara”. Cf. Kelle, 1994, p. 183).

²⁵ Devemos nos lembrar, neste ponto, da imagem da sarça ardente, forma pela qual Deus revelou-se a Moisés no monte Sinai: “*Eyeh asher eyeh*” (algo como “Eu sou aquele que é”).

Se

Rabi Leib, filho de Sara, o *tzadik* secreto, disse uma vez aos que contavam histórias do Baal Schem: – Perguntais acerca do santo Baal Schem Tov? Eu vos digo, houvesse Rabi Israel ben Eliezer vivido no tempo dos patriarcas, teria sido um homem predestinado, e assim como hoje dizemos: “Deus de Abraão, Isaac e Jacó”, diríamos também “Deus de Israel”. (Buber 1995, p. 127).

Essa é a última história sobre o Bescht, na seção destinada por Buber à sua lenda. Nota-se que, pela única vez em toda essa seção, o Bescht é nomeado “Rabi Israel ben Eliezer”. A aproximação do homem comum (neste caso, o “bom judeu”) à tradição judaica vívida, culmina na equiparação do bom judeu Israel bem Eliezer – alma elevada e exemplo de vida, segundo a tradição hassídica – aos patriarcas do judaísmo. Assim, não como heresia, mas como confirmação de um judaísmo vívido, Buber nos demonstra, por meio de sua leitura da lenda hassídica, demonstrada nas *Histórias do Rabi*, a natureza divina do homem.

Diante dessa valorização da natureza divina do homem, manifesta na vida comunitária, pode-se entender a almejada volta à Terra Santa como a recompensa, tanto literal quanto metaforicamente, da vivência plena de uma doutrina (recebida após a Revelação a Moisés) que se encontrava oculta, tendo sido apreendida e repassada pelos Patriarcas. Assim, o Exílio tem sua face tanto espiritual quanto geográfica, o que explicaria tanto o Sionismo de Buber quanto sua dedicação e valorização do Hassidismo.

Note-se que como o tema é a natureza divina – do homem – a estratégia narrativa trabalha com algo que substitui e/ou complementa a apófase, que, como Sperber (2003) assinala, sublinha o não-dito, o negado, a fim de significar o que está além ou aquém do dito. O outro recurso é fazer o testemunho pelo avesso. No Velho Testamento (cf. Erich Auerbach), as narrativas apresentam claros e escuros, que servem para apresentar o testemunho do momento narrado, e erigir-se como símbolo do que vai vir, como confirmação da palavra divina. Em Buber é como se tudo fosse claro, totalmente iluminado, para revelar o que poderia ter sido mas não foi. É tão brilhante o narrado, o acontecido, que ele seria outra coisa. Existe certa ironia neste modo de contar, paralelo a outro tipo de estratégia narrativa judaica, que é a de responder com uma pergunta. Hipóteses, suspeitas, a

construção de clímaxes sem desenlaces, isto está também em “Eu vos digo, houvesse Rabi Israel ben Eliezer vivido no tempo dos patriarcas, teria sido um homem predestinado, e assim como hoje dizemos: “Deus de Abraão, Isaac e Jacó”, diríamos também “Deus de Israel”.

VI. Caracterização das narrativas

A) Forma

Buber usa comumente a introdução “Es wird erzählt” (“Conta-se²⁶”), para começar algumas histórias referentes ao Bescht, as quais são iniciadas com aspas. Provavelmente queira indicar, com isso, uma fonte oral ou a descrição de um fato recontado, e não vivido na presença do narrador. Outras introduções recorrentes na parte de *Histórias...* dedicadas ao Bescht: “Der Baalschem sprach” (“O Baal Schem disse”), “Die Chassidim erzählen” (“Os *hassidim* contam”). Em alguns casos, é apontada a suposta fonte exata da história (“Der Maguid von Mesritsch erzählte”, “Rabbi Baruch erzählte”. O Maguid era discípulo do Bescht e Rabi Baruch era neto do Baal Shem Tov). A história do Bescht é contada por meio de narrativas que seguem, basicamente – embora não se possa afirmar que há uma ordem cronológica na disposição (e seus critérios) de que Buber se valeu, mas esse aspecto não é determinante, em termos históricos, quando se fala em lenda hassídica – a ordem cronológica de nascimento, vida e morte. Na infância fora desacreditado como futuro “homem de bem”, embora, segundo a lenda hassídica, o profeta Elias tenha dito ao pai do Bescht, Eliezer, que este teria “um filho que haveria de iluminar os olhos de Israel” (Buber, 1995, p. 84). Depois de se casar, “deu-se a conhecer”, (“revelou-se”, “offenbart sich”) como sábio e arrebanhou seguidores. Os relatos, cujas origens estão na convivência entre si desses mesmos seguidores, estão repletos de menções a feitos sobrenaturais (como ser “socorrido” por uma montanha à sua frente, quando quase despencara da montanha em que estava) e menções à natureza divina do Bescht. A relação entre o *tzadik* e seus seguidores também é privilegiada, e devem ser compreendidas (mais do que entendidas racionalmente) sob a luz do espírito hassídico, que exporei mais adiante. Os ensinamentos (preleções) do *tzadik* se dão por meio de parábolas e surgem a partir de fatos do cotidiano, com algumas interpretações dos livros sagrados. Mas a lenda criada sobre o Baal Schem deu-se com os relatos de *hassidim* ou mesmo de outros *tzadikim* sobre

²⁶“Es wird erzählt”: tem caráter de testemunho, quando é colocado um nome que conta. A forma inicial e básica tem algo de “Era uma vez”. A diferença importante é que alguém conta. E contar é ato que se apresenta como revelação e como testemunho.

os ensinamentos do Bescht e sobre acontecimentos ordinários que, iluminados pela santidade com que o revestiam seus discípulos, demonstram-se experiências únicas.

Essencialmente, não se deve pôr em primeiro plano a historicidade das narrativas hassídicas, uma vez que, nas palavras do próprio Buber (1995), se trata de uma realidade lendária. As referências a fatos históricos, quando aparecem (Guerras Napoleônicas, interferências do Império Austro-Húngaro etc.) estão subordinadas à experiência hassídica com os desígnios divinos. Afinal, durante grande parte do período hassídico a vida judaica se restringia à *shtetl*, e os judeus eram um grupo social à parte, embora houvesse judeus ricos e pobres. Assim, como afirma Dubnow (1977), as profecias hassídicas comumente surgiam depois mesmo de terem sido cumpridas, principalmente durante as Guerras Napoleônicas e outros conflitos, como a guerra entre Rússia e Polônia. Afinal, conforme será visto adiante, trata-se de uma realidade mítica, lendária, cuja origem encontra-se nos primórdios do judaísmo: nas *agadot*.

Em termos formais, tem-se a anedota, a parábola, aforismos e algumas fábulas. O termo hebraico para esses tipos de narrativas didáticas, identificadas conjuntamente como parábolas, é *mashal* (Scliar, 1993, p. 49): “a parábola é uma história breve, composta com elementos do cotidiano, com um ou dois personagens apenas. Atribui-se a Salomão a criação dessa forma narrativa [...]”. Buber refere-se às histórias hassídicas como relatos de uma “realidade lendária”: é lendária porque não se trata de textos fidedignos como crônicas, mas são o retrato sincero das experiências “de almas ferventes” (Buber, 1995, p. 1).

As narrativas de *Histórias do rabi* têm basicamente a seguinte estrutura: uma indicação de que se conta algo ouvido (ou lido) de outrem, segundo a forma dada por Buber, seguida de alguma citação de algum texto canônico e sua explanação por parte do *tzadik*. Outra possibilidade é a narrativa de uma anedota ou parábola antes da explanação. Tem-se, ainda, a simples narrativa de uma anedota, sem explanações e com, no máximo, algum comentário (vago, por vezes) de algum *hassid* ou *tzadik*. Às vezes, a narrativa

hassídica apresenta digressões e retomadas um tanto intrincadas, imbricando narrativas, uma dentro da outra²⁷.

Ainda assim, percebe-se a progressiva (mas não tão significativa a ponto de torná-las de natureza diferente das anteriores) elaboração formal das histórias em *Histórias do rabi*, principalmente nas histórias referentes ao círculo do Grande Maguid. Excluindo-se os aforismos e preleções, há, nas histórias curtas, mais detalhes, a progressão da história é mais lenta e as descrições são mais minuciosas. O costume de contar histórias entre os *hassidim* (e não apenas de *tzadik* para *hassidim* ou qualquer outro que o ouvisse) é mencionado literalmente em algumas histórias, e diz-se de um rabi (de Apt) que “gostava de contar histórias” (Buber, 1995, p. 428). A narrativa hassídica toma formas de conto, ao unir à sua concisão descritiva o maior trabalho com o espaço em que se dá a ação. A interação entre as poucas personagens, bem como os desfechos enquanto ápice da história – características comuns a muitas das narrativas hassídicas das *Histórias...* –, acentuam-se, chegando mesmo a definir um enredo – aspecto que se mostra também, muitas vezes, em diálogos mais elaborados. Soma-se a isso a ausência, no início de várias narrativas, de termos como “Es wird erzählt”, “Rabi... sprach”, elemento que ressalta o caráter de testemunho da narrativa hassídica²⁸. Com esse recurso, Buber parece ter legado à narrativa hassídica o caráter de história autônoma – ou seja, de ficção literária mesmo. Vejamos um exemplo em que anedotas são relacionadas pelo fato de serem colocadas como quatro momentos de uma mesma narrativa. Percebe-se que os elementos coesivos são mínimos, de forma que o primeiro momento pudesse constituir uma única narrativa, e os momentos posteriores, uma segunda narrativa:

De Lublin a Pjischa

²⁷ O ápice desse intrincamento narrativo pode ser encontrado em *As histórias do rabi Nakhman* (cf. Bibliografia).

²⁸ A anedota enquanto relato de um fato que aclara todo um destino, conforme descrição de Buber, preserva o caráter de testemunho da narrativa hassídica mesmo quando não se usam os termos acima mencionados, uma vez que faz parte da natureza da anedota o caráter testemunhal. Além disso, ainda que certas narrativas pareçam mais elaboradas e independentes, enquanto ficção, do que as narrativas do início do Hassidismo, essas narrativas mais elaboradas ainda se valem de anedotas, parábolas e preleções – formas tão caras à narrativa hassídica.

Quando Mendel [Rabi Menahem Mendel de Vorki], desapontado, juntamente com um companheiro, abandonou o Vidente [de Lublin], e foi a Pjischá, a fim de ligar-se ao Iehudi [o rabi conhecido como “O Judeu”], um dos discípulos do Vidente adoeceu no caminho. Seu companheiro procurou o Iehudi e pediu-lhe que se lembrasse de Mendel, em sua oração. – Partiste de Lublin sem pedir licença ao Rabi? – perguntou o Iehudi. À resposta afirmativa, o Iehudi foi com ele à hospedaria. – Assume o compromisso de voltar a Lublin assim que sares e pedir licença – disse a Mendel. Este meneou a cabeça. – Nunca me arrependi da verdade – replicou. O Iehudi observou-o demoradamente. – Se insistes tanto no teu juízo, então há de ficar bom mesmo sem isso. – E assim aconteceu.

Esta é a primeira parte da historieta: a história é simples, há poucos elementos e, conforme se viu em outras narrativas hassídicas, poderia terminar aqui. As entrelinhas é que dariam os sentidos da história ao leitor, mais do que os dados referenciais. Mas esta narrativa se estende no tempo e nos dá mais elementos, que fazem com que esta narrativa difira das narrativas iniciais do Hassidismo:

Quando Mendel, porém, se restabeleceu e procurou o Iehudi, este lhe declarou: - Está escrito [Lamentações, 3: 27]: “Bom é para o homem suportar o jugo na sua mocidade”. – Só então a verdadeira disposição para o serviço penetrou em cada membro do rapaz.

Fim da segunda parte: há mais elementos para a interpretação da historieta. A coesão é estabelecida pelo “porém”, unicamente. Mas há uma terceira parte:

Mais tarde, o Vidente perguntou ao Iehudi se contava com bons moços à sua volta. O Iehudi respondeu: – Mendel quer ser bom. –

Neste momento, a narrativa pede um desfecho, pois o leitor deve se perguntar: Como Mendel conseguiu ser bom, se o foi realmente (afinal, tornar-se-ia um rabi)? Afinal,

o que aconteceu com o futuro rabi Mendel de Kotzk? A quarta parte, vinculada à terceira, responde a ambas as perguntas:

Muitos anos depois, na velhice, o Rabi Mendel de Kotzk mencionou esta pergunta e esta resposta. – Naquela época – acrescentou – eu ainda não queria ser bom. Mas a partir do instante em que o santo Judeu [o Iehudi] o disse, passei a querê-lo e ainda o quero. (Buber, 1995, p. 596).

O Rabi Menahem Mendel de Kotzk, a quem se refere a narrativa acima, descende de uma linhagem originária do Vidente de Lublin, falecido em 1815. O Rabi Mendel viveu até 1859. Temos, aqui, pouco mais de cento e cinquenta anos desde o marco inicial do Hassidismo, mas a autoridade do *tzadik* como guia espiritual continua intacta. Conseqüentemente, as bases do Hassidismo mantêm-se firmes: Buber, por meio do estabelecimento das narrativas verdadeiramente hassídicas, parece ter aceitado o Tzadikismo como um dos fundamentos do Hassidismo. A isso soma-se o fato de que as narrativas se refiram, direta ou indiretamente, aos *tzadikim*, aos seus ensinamentos e suas vidas.

Mas se há maior elaboração formal da narrativa hassídica, por um lado, pode haver também a tendência à descrição do que antes expresso em poucas e densas palavras.

Há uma história sobre uma contenda entre os Rabis Itzhak de Vorki e Menachen Mendel de Kotzk sobre o trecho da Tora em que se diz: “E que me tragam uma oferta alçada” (*Êxodo*, 25:2). O Rabi de Kotzk usou-a para justificar sua reclusão ao Rabi de Vorki, que contrapôs a seguinte resposta à explanação do Rabi de Kotzk:

A oferta alçada

Quando um judeu quiser seguir o caminho reto, o caminho de Deus, então deve aproveitar algo de todos os seus semelhantes, manter relações com cada um e acolher destas amizades o que for possível para o caminho divino. Existe, porém uma restrição. Nada aproveitará dos homens que têm um coração fechado, somente

daquele “cujo coração se mover voluntariamente” [continuação da citação bíblica acima referida]. (Idem, p. 619).

Esse trecho expõe os motivos pelos quais não se deve viver recluso: as relações humanas são um “caminho divino”, desde que o Outro seja receptivo ao chamado para a relação, de forma a se estabelecer de fato esse “caminho divino”. O aforismo a seguir, dito pelo Bescht quase cem anos antes dos rabis de Kotzk e de Vorki, em poucas palavras resume toda a explanação do Rabi de Vorki: “Disse o Baal Schem a um de seus discípulos: – O mais ínfimo dos ínfimos que te possa ocorrer me é mais caro do que a ti o teu único filho”. Buber, 1995, p. 115). Trata-se de uma declaração incondicional e extremamente assertiva de lealdade da amizade do Bescht ao discípulo. As entrelinhas, nesse aforismo, estão repletas de sentidos (os quais são descritos na explanação do Rabi de Vorki): o profundo conhecimento, por parte do Bescht, de seu discípulo (o que garante haver, aqui, o diálogo surgido da relação Eu-Tu); o reconhecimento dessa amizade como um caminho para a Divindade; a relação de afeto entre duas individualidades, a qual é plena e verdadeira porque não se baseia nem em uma individualidade nem em outra, mas *entre* ambas: na própria relação estabelecida pelo diálogo entre ambas. E, conforme visto anteriormente neste texto, a relação verdadeira não pode ser parcial ou feita com reservas, mas deve ser plena como a Divindade cujo resgate se dá com essa relação verdadeira.

Assim, percebe-se que, aos poucos, o ato de contar histórias parece tomar formas mais elaboradas e descritivas. Porém, a mensagem hassídica continua intacta, bem como o papel e a importância do *tzadik*. As histórias continuam sendo meios eficazes de se transmitir a mensagem hassídica e os caminhos divinos.

B) Natureza da mensagem hassídica

Gerschom Scholem (1994, p. 17) divide a literatura hassídica, especificamente, em dois grandes grupos: a) De 1770-1815, os escritos teóricos (preleções, comentários etc.); e b) Antes de 1770, lendas, biografias e contos. Assim, o comentário teórico precede o surgimento histórico da lenda hassídica. Nesse sentido, Scholem afirma que Buber

privilegia o elemento criativo do Hassidismo, manifesto em *Histórias do Rabi*. Fundamentalmente, Buber, no prefácio às *Histórias...*, diz que a própria narrativa hassídica “passa a ser acontecimento, recebendo a consagração de um ato sagrado” (Buber, 1995, p. 11). Essas narrativas tendem, segundo o próprio autor, para a forma da anedota lendária, entendendo-se por anedota o “relato de um único incidente que aclara todo um destino”. Partindo dessa concepção, a anedota lendária pode ser vista como uma forma narrativa que condensa ainda mais sentidos, de uma forma ainda mais ampla e poética: “no incidente único se exprime o significado da vida”. Tal forma narrativa, diz Buber, evita psicologismos e “tudo o que é adorno” (idem, p. 14-15).

Assim, a leitura das *Histórias...* deve levar em conta dois núcleos, segundo a visão de Buber: a) Um incidente e b) Seu(s) sentido(s) – estes últimos, conforme será visto, dado o fato de remeterem a experiências com o sagrado, na maioria das vezes não são tão claros, e quase nunca objetivos – e muitas vezes intuídos, dada sua natureza não-objetiva, como será visto adiante. Pode-se dizer que a intuição dos sentidos compara-se, em sua natureza, ao sentimento dos instantes poéticos, cujas sucessões seriam impulsionadas pela eterna renovação dos sentidos possíveis (e impossíveis, enquanto contrapesos virtuais sem os quais possibilidade nenhuma poderia se fazer existir).

Pois o “devaneio poético [...] não adormece nunca” (Bachelard, p. 220, 1979); assim como as imagens criadas por um devaneio poético são variações sobre determinados temas suscitados pela imaginação em determinados momentos e devido a determinados estímulos psíquicos, os sentidos aflorados nas imagens criadas por esse devaneio variam conforme essas imagens. Melhor dizendo, fazem sentido – dizem respeito – ao leitor daquelas imagens por meio da representação final feita por aquele que transforma seu devaneio em linguagem (poética). Representação essa que é confrontada com a imaginação daquele que se apropria do “texto poético”.

Na produção de sentidos do texto ficcional, estão em jogo as relações entre real, fictício e imaginário. Por real entendemos o meio em que é possível a seleção de dados (sociais, culturais ou mesmo de fontes literárias, o que nos leva à intertextualidade), seleção essa em que o autor, numa das pontas da produção literária, e o leitor, na outra ponta,

suprimem, complementam e valorizam elementos do meio em que se inserem, quando produzem e interpretam, respectivamente, a obra ficcional.

No processo de configuração da obra ficcional, real, fictício e imaginário articulam-se pelo “ato de fingir”, o qual consiste na “irrealização do real e realização do imaginário” (Iser, p. 17). Esse “ato de fingir” traz ao leitor a responsabilidade pela articulação entre os três planos que compõem a obra ficcional, uma vez que o imaginário tem caráter difuso – irreal – por natureza, mas que se determina e se delimita pela repetição do real no texto literário. Esse caráter difuso do imaginário explica-se pela diversidade de leitores que um texto pode ter em termos históricos e regionais. Assim, o imaginário é o “produto de uma transgressão de limites” (idem, p. 15) dados pelas constantes de um texto ficcional: os dados do real e a configuração desses dados no texto.

À seleção idiossincrática de dados da realidade por parte do autor, numa ponta do texto literário, corresponde à seleção de mesmo tipo, por parte do leitor, mas condicionada pelas constantes ficcionais acima mencionadas. A combinação de elementos intratextuais por parte do leitor, é que caracteriza a transgressão, pelo imaginário, da obra ficcional, uma vez que há três planos de transgressão (ou seja, de rompimento das fronteiras semânticas delimitadas no texto) em que age o imaginário do leitor: a articulação entre dados contextuais desenraizados, processo que traz novos paradigmas interpretativos ao leitor; campos de referências intratextuais surgidos “dos elementos apropriados pelo texto” (idem, p. 21); e o plano dos significados que “desaparecem em favor de certos relacionamentos” entre dados intratextuais. Neste último plano, a linguagem figurativa “funciona, ao mesmo tempo como análogo da representabilidade e como signo da intraduzibilidade verbal daquilo para o qual aponta” (idem, p. 32). Assim, há uma dinâmica textual surgida pela seleção de dados pelo autor, seguida pelos campos de referências e de sentidos possíveis criados pela obra ficcional enquanto *corpus* delimitado, e a atualização semântica desse texto por parte de leitores potenciais, ao longo do tempo.

A tríade real-fictício-imaginário tem no fictício o elemento que se move entre o real e o imaginário como constantes delineadas e difusas, respectivamente – cabendo ao leitor apreender e se apropriar dos sentidos propiciados por esse movimento. Pois “o relacionamento [entre os elementos intratextuais] é a configuração concreta de um

imaginário” (idem, p. 28); durante o confronto entre texto e leitor, as expectativas do primeiro vão se reformulando à medida que se estabelecem sentidos denomináveis (semantizações) do texto.

Essa multiplicidade de sentidos é própria do tempo poético, segundo Bachelard (2000), em que as contradições são simultâneas e se rompe com o tempo marcado por forças externas à percepção do instante presente: o tempo das coisas, dos outros e da própria vida biológica. O instante em que a poesia se revela seria, então, aquele em que as potencialidades criadas por hábitos (ou seja, ações reiteradas que se guiam por um propósito) se põem à disposição do sujeito que as percebe e as criou. Pois a “prática poética se situa no prolongamento de um esforço primordial para emancipar a linguagem (então, virtualmente, o sujeito e suas emoções, sua imaginação, comportamentos) desse tempo biológico” (Zumthor, 2000, p. 57). Dessa forma, a eterna renovação de sentidos propiciada pela multiplicidade dos mesmos, no tempo poético criaria um presente eterno, como diria Bachelard (idem). A multiplicidade de sentidos potenciais encontrados nas anedotas hassídicas nos remete, pelo fato de que o encontro é descrito – ou ao menos apontado – por meio da linguagem, a fatos poéticos. O discurso presente nas anedotas hassídicas constrói-se sobre a potencialidade de sentidos que cada imagem, cada gesto descrito, traz à tona, sem limitarem-se à objetividade. Pois o sentido é estabelecido pela intersubjetividade, primordialmente.

No caso das histórias hassídicas, a expectativa de autor e receptor dessas histórias é essencialmente a mesma: a experiência com o sagrado, o resgate da Divindade exilada no mundo. Trata-se, portanto, da apreensão de uma realidade absoluta – e, por isso, muitas vezes não tão lógica num primeiro momento – com uma grande carga afetiva. Daí o emprego de termos aparentemente tão vagos como fé e intuição, que são mais bem compreendidos quando ilustrados, quando se fala em histórias hassídicas. Conseqüentemente, uma abordagem literária dessas histórias deve levar em conta esses conceitos e verificar como são trabalhados nas mesmas.

A princípio, levando-se em conta o que foi percorrido até agora, tem-se que a seleção de dados intratextuais deve atentar para os elementos mínimos de significação presentes nos atos e descrições cotidianas (incluindo, aqui, os hábitos religiosos, já que esse

é um aspecto essencial da vida hassídica): A *Schekhiná* é desvelada de modo extremamente sutil, muitas vezes subrepticamente, em meio ao pragmatismo explícito presente em grande parte das histórias aqui tratadas. A seguinte anedota nos ajuda a entender como o aparente pragmatismo dos sentidos presentes nas *Histórias do rabi* é facilmente descartado segundo o critério do espírito hassídico:

A História do Manto

Uma mulher procurou o Rabi Israel, Maguid de Kosnitz, e chorou diante dele: já estava casada há uma dúzia de anos e ainda não tinha filhos. – O que pretendes fazer? – indagou o Rabi. Ela não soube responder. Então, ele contou: – Minha mãe ficou velha, sem ter tido filhos. Então ouviu dizer que o santo Baal Schem estava de passagem pela cidade de Apt. Correu à sua procura na hospedaria e implorou-lhe que lhe rogasse um filho. “O que pretendes fazer?”, perguntou o Baal Schem. Respondeu ela: “Meu marido é um pobre encadernador, mas uma coisa boa eu tenho e essa darei ao Rabi”. Correu diretamente para casa e pegou seu bom manto, a katinka, guardada cuidadosamente em um baú. Mas, quando voltou à hospedaria, o Baal Schem havia retornado a Mesbitsch. Sem hesitar, ela se pôs a caminho dessa cidade e, como não dispunha de dinheiro para alugar um carro, andou com sua katinka de cidade em cidade, até chegar a Mesbitsch. O Baal Schem tomou o manto e pendurou-o a um prego, na parede. “Está bem”, disse. Minha mãe viajou de novo de cidade em cidade, até voltar a Apt. No ano seguinte, eu nasci.

A mulher exclamou: – Eu também vos trarei um belo manto, para obter um filho. – Isto não vale – replicou o Maguid. Tu ouviste a história. Minha mãe não ouvira história alguma. (Buber, 1995, 329-330).

Uma história, no universo hassídico, nunca tem seus sentidos limitados à objetividade, mas às nuances e sentidos figurativos que os elementos objetivos trazem consigo em seus sentidos referenciais e nas entrelinhas da história, ou seja, no modo como esses elementos se relacionam entre si e no confronto com as expectativas do leitor (ou ouvinte, no caso da personagem a quem a anedota sobre a mãe do Rabi é contada). Pelo

artifício do humor, ri-se com condescendência da personagem que lê o relato de um acaso como uma receita mágica do Rabi de Kosnitz para se obter um filho. O humor surtido pelo comentário final do rabi nos faz pensar sobre o que *não* deve ser uma interpretação hassídica – e, conseqüentemente, o que deve estar presente numa história hassídica: o acaso cujo sentido não se dá de imediato, a contemplação da incerteza, o caráter irrepitível de cada história hassídica, a singularidade de cada ser humano e cada história humana, dentre outras características.

A multiplicidade de sentidos (bem como as formas com que se apresenta), que muitas vezes parece ausência dos mesmos, encontra-se condensada no salto lógico que o leitor é obrigado a fazer entre a constatação do incidente relatado e o destino a que se refere; percurso, esse, feito à medida que relaciona os elementos do texto. Dessa forma, o que está no centro das narrativas hassídicas é principalmente o caminho que se faz na construção de sentidos para se transmitir a experiência com o sagrado, de forma que essas narrativas continuem alimentando a cadeia interminável que compõe a força motriz da tradição hassídica. Para tanto, deve-se buscar os elementos que agiriam na conformação dessas narrativas, segundo Buber as entendeu, ou seja, num sentido universal, e não unicamente judaico – conforme o próprio expõe em suas obras filosóficas, principalmente em *Eu e Tu*, sua obra central, em que trata da filosofia do diálogo.

A experiência com o sagrado, segundo a peculiar visão hassídica, mostra-se intimamente imiscuída na vida profana, e relaciona-se ao princípio hassídico de resgate da *Schekhiná* e a conseqüente libertação das centelhas divinas: para tanto, todo o corpo e a mente do *hassid* devem, em todos os momentos, estar a serviço de Deus (*Avodá*) – e todo serviço a Deus, quando bem feito, tem contornos extáticos. Daí afirmar que toda narrativa hassídica é, em maior ou menor grau, o relato de uma experiência com o sagrado. Pois o entendimento entre duas individualidades é o encontro de que nos fala Buber, e a superação dos limites da materialidade e do ego – ainda que, paradoxalmente, por meio da própria materialidade e do próprio ego – é uma forma de se remeter à unidade anterior ao exílio da

Schekhiná. A preleção a seguir, do Rabi Mosché de Kobrin, trata do tema da experiência com o sagrado, algo extremamente recorrente nas *Histórias do rabi*²⁹:

Tudo é serviço

O Rabi de Kotrin falou: – Reza o Talmude: “Enquanto o Santuário existia, o altar expiava. Agora expia a mesa do homem e ela está no lugar do altar”. Existem duas espécies de sacrifício: o voto que diz: “Isto me é imposto” e a dádiva que diz: “Isto é oferecido”. O voto arroga-se ultrapassar o dever, a dádiva não. Assim existem dois tipos de *tzadik*, no que tange à alimentação. Um come a fim de manter-se forte e sadio para o serviço divino; não perde tempo após a refeição, pois logo em seguida deve estudar e rezar, porque para tal fim ele comeu. Assim é como a promessa que diz: “Isto me é imposto”. O outro *tzadik* alimenta-se de conformidade com a dádiva que diz: “Isto é oferecido”, pois a sua própria refeição é serviço que busca a centelha sagrada no próprio alimento, elevando-a e unindo-a à mais alta unidade. Ele não é levado pelo dever, pois para ele tudo é serviço. (Buber, 1995, p. 481).

C) Importância da vida em comunidade

Antes de ser minimamente unificado como movimento, o Hassidismo teve início com os vários grupos de oração (*Miniamim*) que se formavam espontaneamente em diversas localidades. Dali surgiram os *tzadikim* e os grandes centros hassídicos. Assim, é natural que várias das anedotas relatadas em *Histórias...* sobre o Bescht enfoquem a vida em comunidade. Para o bom exercício dos preceitos religiosos, ou mesmo para a vida comum, é necessário o apoio e a companhia do Outro:

A força da comunidade

Contam: “À noite de certo Jom Kipur [Versöhnungstag, “Dia do perdão”], a lua estava oculta por trás das nuvens, e o Baal Schem não pôde sair e dizer a Bênção da Lua Nova. Isso o afligia muito: pois agora, como de outras vezes, sentia que um destino imponderável dependia da obra de seus lábios. Debalde concentrava

²⁹ Talvez esta narrativa nos ajude a compreender a afirmação de Buber de que o sagrado pode ser experimentado até mesmo em relações comerciais...

sua força profunda na luz do astro errante, para ajudá-lo a despir-se das pesadas capas; tantas vezes a enviou, quantas lhe disseram que as nuvens se tinham adensado mais. Até que perdeu a esperança.

Enquanto isso, os *hassidim*, que nada sabiam da tristeza do Baal Schem, se tinham reunido fora da casa e começado a dançar: assim costumavam passar, em alegria festiva, a noite do dia em que, pelos altos préstimos sacerdotais do *tzadik*, se dera a conciliação [Sühnung] para o ano todo. Quando sua sagrada alegria subiu bem alto, penetraram no quarto do Baal Schem, ainda dançando. Logo os empolgou o entusiasmo e tomaram-no pelas mãos, e ele que, sombrio, lá estava sentado, e o arrastaram para a roda. Nesse momento ecoou um grito, vindo de fora. Repentinamente clareara a noite; com um fulgor nunca dantes visto, pendia a lua no céu sem mácula.

O termo usado por Buber para designar o *Yom Kipur*, *Versöhnungstag*, traz consigo o sentido de *Sühnung*, traduzido, aqui, como “conciliação”. Percebe-se que Buber reconta a lenda criando um cenário em que as “pesadas capas” que recobrem a lua são retiradas à medida que a alegria dos *hassidim*, que não sabiam da tristeza do Baal Schem, “[subia] bem alto”. Buber usa de imagens e expressões que demonstram emoções (alegria, tristeza, esperança), e não conceitos, para ilustrar uma realidade cuja riqueza está justamente nas entrelinhas, na intersubjetividade que é retratada nas anedotas hassídicas, e que pode ser experimentada (*Erfahrung*) pelo leitor. Como as fontes de Buber eram, em sua maioria, em ídiche, a escolha dos termos em alemão também expressam a visão particular de Buber sobre o “espírito hassídico”. Em *As Histórias do Rabi Nakhman* (2000), a seguinte citação de um dito do Bescht feito pelo rabi Nachman de Bratslav foi, em *Histórias do Rabi*, traduzida literalmente. Mas em *As Histórias do Rabi Nakhman*, a mesma passagem, segundo Mendes-Flhor e Gries (*in* Buber, 2000, p. 24-25), a mesma passagem foi mesclada, por Buber, com frases do Bescht (a que consta em *Histórias do Rabi*) e do próprio Rabi Nachman, que atribui ao Bescht a seguinte afirmação:

A mãozinha

Pelo Rabi Nachman de Bratslav chegou até nós esse dito de seu bisavô, o Baal Schem: – Ai de nós, o mundo está cheio de

tremendas luzes e segredos e o homem os encobre a si mesmo com sua mãozinha.

Assim consta em *As Histórias do Rabi Nakhman*:

Com a mão mantida ante os olhos encobre a maior montanha, assim a pequena vida terrena se oculta da visão das enormes luzes e mistérios dos quais o mundo está cheio, e aquele que pode afastá-la da frente de seus olhos, como alguém que retira sua mão, contempla o grande brilho do mundo interior. (Buber, 2000, p. 24).

Segundo Mendes-Flohr e Gries (idem, ibidem), fora essa a versão que Buber traduzira (ou melhor, transcrevera) do hebraico para o alemão, e que consta em *As Histórias do Rabi Nakhman*. Essa constatação nos faz crer que Buber tenha se valido do mesmo procedimento para estabelecer, entre diversas versões de uma mesma história, aquela que considerava proveniente do verdadeiro espírito hassídico. Tratemos, então, da literariedade com que Buber “adornou” as anedotas contidas em seu *Histórias do Rabi*.

A obra de Buber contempla vários aspectos da vida humana: religião, filosofia, literatura. Sua visão multidisciplinar o trouxe ao Hassidismo enquanto meio de vida que contempla o ser humano não apenas em sua dimensão espiritual, mas também mundana, cotidiana. O foco da obra de Buber não é o ser humano ideal, mas real – com todas as consequências que essa distinção tem. Dessa forma, as *Histórias do rabi*, aqui tratadas, são a face literária desse movimento que tinha no diálogo (mormente verbal, na origem) sua principal fonte de revitalização. As histórias trabalhadas e compiladas por Buber são a consequência ficcional³⁰ do meio hassídico, na qual ainda pode-se encontrar o espírito

³⁰ Proponho, aqui, a oposição feita por Stierle (in Costa Lima, 1979), entre obra ficcional e obra pragmática, ao invés da oposição literário/não-literário: essa última oposição é variável conforme diferentes épocas e grupos sociais. “[...] o predicado ‘literário’ [...] é atribuído a situações comunicacionais totalmente distintas” (Gumbrecht in idem, p. 196). Lembremo-nos de que, na origem, o Hassidismo e suas histórias eram orais e informais, e provavelmente não seriam classificadas como literárias quando começaram a surgir. A primeira seria um desdobramento da segunda, cuja função é remeter o leitor a uma realidade que se pretende objetiva: ou seja, uma realidade formada por consensos baseados em pressupostos

hassídico original, ainda que o diálogo agora seja entre leitor e autor. E, no caso aqui tratado, o autor nos deixou uma série de obras teóricas – surgidas, em grande parte, do Hassidismo – que pode guiar-nos pelos caminhos muitas vezes tortuosos (ainda que sinceros) das histórias hassídicas. Pois, se *Histórias do rabi* podem ser tratadas como literatura nos tempos atuais, é porque Buber dedicou-se a estabelecer essa compilação segundo critérios delineados ao longo de sua obra.

A fraternidade atua de forma decisiva na construção de sentidos, propiciada pela vivência cotidiana dos *hassidim*. Longe de procurar certezas definitivas como respostas a questões espirituais, o *hassid* deve tomar para si a dúvida, a incerteza como um longo e interminável caminho na construção dos sentidos do mundo, à luz das leis divinas. Isso é claramente demonstrado na anedota a seguir.

Na hora da dúvida

Contam: “Havia na cidade de Satanov um homem erudito, cujas meditações e elucubrações o levavam cada vez mais ao fundo da pergunta por que é aquilo que é e por que algo é, em geral. Certa sexta-feira, depois das orações, ele remanesceu na casa de estudos, para continuar meditando, tão enredado estava em suas reflexões. Procurou desembaralhá-las, mas não o conseguiu. Percebeu-o o santo Baal Schem à distância, sentou-se em seu carro e, com seus poderes maravilhosos, que faziam vir-lhe a estrada ao seu encontro, num piscar de olhos chegou a Satanov e à casa de estudos. Lá estava o erudito com seu tormento. O Baal Schem lhe disse: – Cismais se Deus existe. Eu sou tolo e acredito [tenho fé: Ich glaube]. – O fato de haver um homem inteirado de seu segredo agitou o coração do duvidador e aquele se abriu ao mistério”. (Buber, 1995, p. 114).

O Bescht contrapôs sua “tolice” à erudição do estudioso. E mais: contrapôs sua fé (*Glaube*) à cisma daquele homem, cuja razão o havia desviado da fé, a qual, por sua vez, pressupõe o mistério – e a dúvida, o caminho pela estreita aresta, como diz Buber. Daí a eterna reconstrução dos sentidos do mundo e a eterna provação das certezas não-

cultural e historicamente determinados. A obra ficcional seria um desdobramento, dessa realidade partilhada, em imagens e conceitos únicos; o leitor teria, na obra ficcional, um papel imprescindível na formação de sentidos a que se propõe o desdobramento acima mencionado.

cristalizadas durante a vida cotidiana (o que inclui, para o “bom judeu”, os atos religiosos) do homem comum. Mesmo a história da humanidade pode ser demonstrada segundo uma lógica que, de tão simples e direta, mostra-se, por vezes, hermética (como na anedota acima). Confrontado com uma lógica científica que comprovaria um milagre, a fé do Baal Schem não se abala, mas se reforça ainda mais:

O famoso milagre

Um estudioso da natureza veio de longe ter com o Baal Schem e disse: – Meus estudos mostram que no curso da natureza o mar deveria abrir-se naquela hora mesma em que os filhos de Israel o atravessaram. O que resta do tal famoso milagre?

Respondeu-lhe o Baal Schem: – E não sabes que Deus criou a natureza? Criou-a tal que, naquela hora mesma em que os filhos de Israel atravessavam o mar, ele precisou abrir-se. É este o grande e famoso milagre.

Numa perspectiva teleológica, aqui levada ao extremo, tudo se justifica segundo uma lógica divina, que nos é dada a conhecer por meio da relação com o outro. E é esse o “gancho” de que Buber parece valer-se para fundamentar sua visão “intimista”, por assim dizer, do Hassidismo. Partindo do princípio de que toda a criação vem de Deus, cuja Divindade está imiscuída no mundo, o mal, o pecado também deve ser visto como provação às certezas e como meio de se religar a Deus³¹. Numa demonstração do que seria o acirrado conflito entre Rabinismo e Hassidismo, décadas depois, o Baal Schem continuamente reafirma a importância da vida em comunidade em toda sua dimensão – um dos pilares do Hassidismo, que Buber levou adiante com sua visão do Sionismo. A seguinte anedota ilustra isso:

Entre os pecadores

³¹ Essa “reversão” do mal é chamada *Teshuvá*, comumente traduzida por “redenção”. Segundo Rehfeld (2003), essa é uma tradução incorreta num contexto judaico, e seria mais bem traduzida por algo como “turnning over”, em inglês. Algo como uma reviravolta, uma reversão do mal, e não a idéia de salvação que a palavra “redenção” conota, num contexto cristão.

Disse o Baal Schem: – Deixo os pecadores se aproximarem de mim, quando não têm soberba; mantenho afastados os eruditos e os sem-pecados, quando têm soberba. Isto porque o pecador que sabe que o é e, por isso, se tem em baixo conceito, Deus está com ele, pois “vive com ele em meio às suas impurezas”. Mas daquele que se orgulha por não ter de carregar um fardo de pecados, diz Deus, conforme está escrito na Guemará: “No mundo não há lugar para nós dois”.

Se antes o Baal Schem afirmara ser um tolo, aqui demonstra conhecimento de um dos textos exegéticos do judaísmo, a Guemará. Reza a lenda judaica que o Bescht teria tido como mestre o profeta Ahia de Siló. O profeta Elias também teria aparecido para o Baal Schem algumas vezes. Conta-se, ainda, que o Bescht teria travado uma discussão sobre passagens do Zohar com Luria, a maior autoridade da Cabala – saindo vencedor. E fizera, ainda, com que Samael, o senhor dos demônios, se curvasse ante o sinal da Divindade inscrito na frente dos *hassidim*:

A imagem

Certa vez o Baal Schem convocou Samael, senhor dos demônios, para tratar de um assunto importante. Ele o intimou: – Como ousas convocar a mim? Até agora isto só me acontecera três vezes: na hora junto à Árvore, na hora do bezerro e na hora da destruição do Templo. – O Baal Schem mandou os discípulos descobrir a testa. E Samael viu, em cada frente, o sinal da imagem pela qual Deus cria o homem. Fez o que lhe exigiam. E antes de se ir, disse: – Filhos do Deus vivo, permitam-me ficar mais um pouco ainda e contemplar vossas frentes (Buber, 1995, 114-120).

Aqui, fatos importantes como a destruição do Templo, que são reverses significativos para a história judaica, são superados pela simples demonstração da força demonstrada pelo sinal inscrito nos “filhos do Deus vivo”.

A obra de Buber se fundamenta na filosofia do diálogo, segundo a qual a relação entre duas individualidades bem definidas e conscientes de si e do outro, ao mesmo tempo, é a base para a convivência numa sociedade harmônica – e laica, apesar de o elemento religioso manifestar-se de forma não-sectária, ou seja, sem vincular-se a uma

forma ou outra de religião definida em dogmas, hierarquias e rituais. Antes, Buber propunha o encontro entre duas individualidades (dois “Eu”) como uma sucessão de hierofanias, que se renovam a cada momento: é no sentido mais primordial de todas as religiões, a saber, a relação com o divino, que se deve entender como elemento religioso na obra de Buber. Assim, a constante renovação do encontro entre dois “Eu” – num sentido amplo, a vida em comunidade – excluiria formas padronizadas de relação social: portanto, não haveria lugar, numa sociedade ideal proposta por Buber, de mecanismos controladores do Estado, ainda que as instituições sejam necessárias na medida em que auxiliem (não simplesmente controlar) a vida em comunidade. Dessa forma, era indispensável a participação ativa nessas instituições, de uma forma ou de outra, dos membros da comunidade de forma a legitimá-las como comunidade de fato, e não como uma mera coletividade cujos membros seriam vistos como peças de uma engrenagem. Enquanto numa comunidade seus membros encontram ambiente propício para estabelecerem relações humanas que fossem além da mera relação de interesses, ou seja, de uma relação utilitária em que o outro servisse apenas para se atingir objetivos de uma individualidade fechada sobre si, ainda que mantendo relações funcionais com a sociedade em que vive.

A tradição hassídica de se contar histórias para se transmitir ensinamentos contidos nas leis judaicas encontra paralelo na literatura rabínica, e inserem as narrativas hassídicas na tradição das narrativas judaicas (*Agadot*³²) presentes no Talmude e nos *Midraschim*³³. Assim, e conforme foi visto até agora, Buber estabeleceu o *corpus* do volume *Histórias do Rabi* tendo por base a importância que tal tradição narrativa tem na história judaica – ainda que se trate de uma realidade lendária, no caso das *Histórias...* A realidade que nos é apresentada por essa obra é chamada lendária por Buber porque não são relatos fidedignos cuja preocupação fosse relatar, com o máximo de verossimilhança e fidelidade fatos e acontecimentos. Não se trata de escritos teóricos, mas de narrativas

³²*Agadot*, plural de *Agadá* vem de um verbo que significa “narrar”. Segundo Seltzer, 1989, vol. I, p. 240, trata-se de “especulação teológica, ensinamentos éticos gerais não suscetíveis, contudo, de concreção haláchica, parábolas e máximas, lendas e folclore”. Sempre foi um modo didático de se ensinar a Lei judaica, e o Hassidismo não fez mais do que resgatar essa tradição, adaptando-a ao universo hassídico de referências.

³³*Midraschim* (plural de *Midrasch*, que significa “pesquisa”, “busca”, cf. Seltzer, idem, p. 246) são textos-comentários que buscam no Talmude e outros sentidos além dos literais.

originariamente orais – algumas com várias versões escritas – que funcionavam como meios de se compartilhar uma experiência única com o sagrado, isto é, de se dividir com os outros membros do grupo uma experiência que resultou da vivência da fé judaica e dos ensinamentos de algum *tzadik*.

O *tzadik* é o iluminado que tem por tarefa promover e manter a coesão da comunidade hassídica a que está ligado, reforçando aquilo que manteve viva a tradição e a identidade judaicas através dos tempos: a fé. Para isso, deve compreender as necessidades pessoais de cada um dos membros dessa comunidade. Tomemos a seguinte anedota:

O Grosso livro de Orações

Certa vez, numa véspera de Yom Kippur [Versöhnungstag], o rabi de Berditschev aguardou um momento antes de dirigir-se ao púlpito para proceder aos ofícios e ficou andando de um lado para o outro pela sinagoga. Num canto, viu um homem acorado, em lágrimas. Interrogado, o outro explicou-lhe: – Como não havia de chorar! Até há pouco tempo eu tinha tudo o que era bom, e agora estou na miséria. Rabi, eu morava numa aldeia e ninguém jamais saiu faminto da minha casa: minha mulher costumava recolher os pobres viandantes na rua e dar-lhes o que comer. E então vem Ele – e mostrou o céu com o dedo – e me leva a mulher, de um dia para o outro. E como se ainda não bastasse, agora Ele me queimou a casa, com nossos seis filhinhos, e eu fiquei sem mulher e sem casa. E eu possuía também um volumoso livro de preces, e ele continha todos os cânticos e tão bem ordenados nem era preciso procurar, e também se queimou. Agora, Rabi, posso perdoá-Lo? – O *tzadik* mandou procurar um livro de orações igual ao que o homem descrevera. Quando o trouxeram, o homem começou a virar folha por folha, para ver se tudo estava na ordem certa, e o rabi o esperou terminar. Depois perguntou-lhe: – Agora tu O perdoas? – Sim – disse o homem. Com isso o Rabi dirigiu-se ao púlpito e entoou a oração: “Todos os votos”. (Buber, 1995, p. 268).

Aqui, um aparente pragmatismo sugerido pela simplicidade da solução encontrada para um problema tão preocupante que foi capaz de abalar a fé do homem a quem o rabi Levi procurou ajudar. O homem queixa-se da aparente incoerência de Deus: a boa vida antes levada, cujo valor se faz mais sentido pela perda da mulher, dos filhos, da casa e do livro de orações, é sentida como injustiça divina. Mas parecem estar no mesmo

patamar de valores, embora apenas o livro possa ser repostos. O rabi percebe isso, e repõe o livro ao homem. Com a certeza de que a fé do homem estava restabelecida pelo perdão a Deus, o rabi prossegue com suas ocupações. O equilíbrio entre mundo superior e inferior é refeito pela consciência de que não há relação de causa e efeito – ou melhor, de culpa e punição – nos infortúnios do homem, mas a simples (porém difícil) compreensão de que há fatos na vida que escapam ao entendimento e ao controle humano: daí a importância da fé como principal fator de coesão social no meio hassídico³⁴. Nota-se que o instante em que o rabi chega à sinagoga e o instante em que se dirige ao púlpito é permeado por pouquíssimos fatos, objetivamente relatados. A progressão concisa da anedota faz saltar à percepção do leitor a relevância da eficiência com que o desequilíbrio da fé é corrigido: há uma parcagem referencial ao tempo e a alguma personagem secundária. Essa concisão é típica da lenda hassídica encontrada em *Histórias do rabi*, e reforça a importância da intervenção do *tzadik* na vida de sua comunidade enquanto grupo de individualidades únicas, unidas pela fé nos princípios hassídicos.

Além da economia de significantes encontradas na lenda hassídica, tem-se também, comumente, a concisão nas descrições de estados de espírito: assim, quando o *tzadik* está em êxtase, ele pode emanar luz, fazer vibrar as franjas do xale de orações (o *talit*), pode simplesmente ficar mudo ou mesmo bater com a cabeça na parede, como fizera o Rabi Zússia de Hanipol; quando está angustiado, o *hassid* está “torturado por maus apetites” ou por maus pensamentos, tomado de desespero, em lágrimas, ou apenas melancólico. Há poucos adjetivos, os quais, entretanto, escondem realidades objetivamente indizíveis, que são as experiências com o sagrado. Outra anedota, parecida em simplicidade com a anterior, também destaca o papel do *tzadik* quanto aos seus *hassidim*. Aqui, a atitude auto-afirmativa por parte do homem em apuros, ao resgatar sua fé na capacidade divina de desvencilhar o crente de seus embaraços simplesmente afirmando acreditar nessa possibilidade, é suficiente – desde que seja sincera:

³⁴ Aqui, deve-se lembrar do caráter renovador do Hassidismo polonês, surgido como revitalizador da fé judaica oprimida pelas ameaças físicas às comunidades judaicas do leste europeu e ao distanciamento crescente do rabinismo em relação à massa, muitas vezes pobre e abandonada pelas autoridades civis e religiosas.

Contava um neto de Rabi Schlomo: “Um *tzadik* foi visitado por um homem, cuja alma se enredara num tal emaranhado de impulsos sinistros, que se nem pode descrevê-los. – Não posso ajudar-te – declarou o *tzadik*. – Deves procurar o Rabi Schlomo de Karlin. – Assim ele veio ao meu avô e chegou justamente na hora em que este acendia as velas de Hanucá³⁵, recitando salmos, como era seu costume. O homem ficou parado, ouvindo. Meu avô continuou falando, sem se voltar. Mas, ao chegar à palavras: “ E ele nos arrancou a nossos opressores”, virou-se para o hóspede, bateu-lhe no ombro e perguntou: - Acreditas que Deus possa desvencilharnos de todos os nossos embaraços? – Acredito – disse o outro. Desde aquela hora, desertaram-no todos os impulsos perturbadores. (Buber, 1995, p. 321-325).

A coincidência entre o fato de ser Hanucá é significativa para a atitude do homem e a simplicidade com que o *tzadik*, ao compartilhar do imaginário referente a essa data judaica, estimula, colocando-se ao lado do sujeito, a mudança no homem que lhe pediu ajuda. Os valores comuns e a perspicácia do *tzadik* mostram-se, mais uma vez, de suma importância no meio hassídico.

Buber, ao focar o diálogo entre homem e Deus, segue a tradição judaica de compreensão dos fatos da História como um longo e continuamente reformulado diálogo entre criador e criatura, para a qual o mundo foi criado (a criatura). Assim, as revelações que se pode apreender desse diálogo com Deus, por parte do homem, seguem a lógica do dar e receber que também se manifesta, segundo palavras de Buber, na “relação entre desejar dar e falhar em receber” (Buber, 1958, p. 264. Trad. minha).

³⁵“HANUCÁ: lit. dedicação, renovação. Solenidade que comemora a reconsagração do Templo pelos Macabeus e a sua vitória sobre os gco-sírios que o profanaram. Festa das Luminárias, celebrada durante oito dias, sendo o primeiro a 25 de Kislev (dezembro)”. (Glossário da edição brasileira de *Histórias do rabi*. Cf. bibliopgrafia).

VII. Eu-Tu; Eu-Isso

Na relação *tzadik-hassidim*, o *tzadik* depende do *hassid* para servir a Deus e vice-versa. Esta lógica é expressa pelas palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso, formuladas por Martin Buber, que ilustram o mecanismo das relações sociais dentro do grupo hassídico, além da construção do conhecimento de mundo resultante destas relações. Na primeira, “o homem se torna Eu na relação com o Tu”, com o outro³⁶. A relação expressa na palavra-princípio Eu-Tu (atemporal por natureza) se cristaliza nas experiências concretas frente às quais outro Eu se relacionará — reiniciando, assim, um ciclo de ações de causa e efeito tanto maior quanto for o número de ouvintes das anedotas. Entretanto, as coisas só são classificáveis “na medida em que, deixando de ser nosso Tu, se transformam em nosso Isso”³⁷, ou seja, em experiência assimilada, que pode ser retransmitida. Assim, a partir daí viriam os sentidos das anedotas contadas entre o *hassidim* (sentidos, estes, que seriam as várias facetas do sagrado contidas nas anedotas): compartilhando de um universo de referências comuns (os preceitos religiosos hassídicos), os *hassidim* apreendem, na relação de seu Eu individual com o Isso (que corresponde ao fato narrado, resultante da experiência com a Divindade) seu significado transcendente — o que significa transformar aquele momento atemporal, em que a verdade foi revelada ao Eu, em Tu (e não mais Isso), estabelecendo uma relação espiritual única e essencialmente irrepetível, para a subjetividade do sujeito, em que ocorre a manifestação do sagrado (no sentido de hierofania descrito por Mircea Eliade)³⁸ e reiniciando o ciclo acima. No entanto, deve-se ressaltar que

³⁶ A relação Eu-Tu tem no conceito de ipseidade (Ricoeur) um semelhante, embora a relação buberiana pareça um tanto inocente para Ricoeur (cf. Ricoeur, 1999, p. 52). O mesmo afirmo em relação ao conceito de “metáfora viva”, de Ricoeur, que, em *Teoria da interpretação* (cf. Bibliografia), parece-me próximo do conceito hassídico de “Tora viva”, tão presente nos textos por mim analisados. Dadas as limitações propostas por esta dissertação, não pretendo ir a fundo nessa semelhança, mas deixo apontado o fato de que a relação entre subjetividade e hermenêutica não foi feita apenas por Buber, que parte da tradição exegética judaico-cristã, mormente judaica em Buber e cristã em Ricoeur.

³⁷ Buber, 1977, p. 34. Buber.

³⁸ Eliade, 1992. Eliade propõe que a experiência do sagrado encontra-se nas sociedades arcaicas, de um modo geral, associado ao mundo circundante (hierofania). Tal conceito pode ser aplicado ao universo hassídico como confirmação de um componente mítico da hierofania (e que dá margem ao componente místico, ao ser trabalhado pela religião) nas narrativas contadas pelos *hassidim*, que

o elemento religioso, para Buber, não é aquele dos místicos, em que se sai do cotidiano por uma brecha encontrada na casca que envolve o mundo das coisas prosaicas, suspendendo-se temporariamente a temporalidade e a espacialidade desse mundo e anulando-se a individualidade do místico frente à face de Deus. Na verdade, “o mistério não se abre mais, ele se subtraiu ou fixou domicílio aqui, onde tudo acontece como aconteceu” (Buber, 199, p. 43). A plenitude religiosa não pressupõe a dedicação ascética e isolada do mundo cotidiano, voltando-se as costas para tudo o que seja eminentemente mundano, e não sagrado, mas exige responsabilidade por parte daquele que quer corresponder plenamente ao que o mundo parece pedir àquele sujeito específico, à sua totalidade enquanto pessoa única. A diferença entre o sagrado e o profano, para o *hassid*, é estabelecida segundo a forma com que se lida com o Eu egótico, ou seja, o Eu individualizado, conforme nos aponta Cromberg. A autora cita, para exemplificar essa afirmação, uma das histórias hassídicas, referente ao Rabi Israel de Rijn (fal. 1850), um dos sucessores do Grande Maguid. Nela, a complexidade da noção de Eu egótico e Eu em relação com o Tu nos é apontada com a simplicidade aparente com que a história hassídica traz à tona ensinamentos complexos:

Certa vez, os *hassidim* estavam sentados e bebiam juntos, quando o Rabi entrou. O seu olhar não lhes pareceu amistoso. – Desagrada-vos, Rabi, que bebamos? – perguntaram. – Dizem, porém, que, quando os *hassidim* se encontram juntos bebendo, é como se estivessem estudando a Tora! – Há muitas palavras na Tora, algumas das quais sagradas e outras profanas – replicou o Rabi Israel. – Assim, por exemplo, está escrito: “Então, disse o Senhor a Moisés: Lavra-te duas tábuas de pedra”, mas em outro lugar também consta: “Não te lavrarás imagem esculpida!” Por que a mesma palavra é santa numa passagem e profana na outra? Vede, isto ocorre porque a palavra “te” em um lugar vem antes e noutra vem depois. Assim é com todas as ações. Onde o “te” sucede, tudo

relatam o sagrado imiscuído no mundo. Martin Buber diz que a história da religião é a história de sua luta contra o mito, com vitória apenas aparente da religião – e talvez a tradição das anedotas hassídicas confirme isso. Afinal, conto e mito têm origem comum, que é a necessidade humana de se tentar compreender o misterioso em todas as suas dimensões, seja religiosa ou não: “[...] living monotheism needs myth, as all religious life needs it, as the specific form in which its central events can be kept safe and lastingly remembered and incorporated” (Buber, 1958, p. 260).

é sagrado e onde precede, é profano (Buber apud Cromberg, 2002, p. 42)³⁹.

A diferença entre algo profano e sagrado é o modo como o Eu é posto em relação a algo: se está encerrado em si mesmo, não pode haver diálogo e muito menos presença. Portanto, não pode haver experiência com o sagrado. Mas se considera a relação que pode estabelecer com algo como premissa para sua própria existência no mundo, então pode haver diálogo – pode haver experiência com o sagrado.

Assim, a relação com o Tu (o *tzadik* ou a anedota sobre ele) fundamenta a percepção de mundo do Eu (do *hassid*) com que este Tu se relaciona, uma vez que resulta deste encontro, em experiências e lembranças que fazem o Eu ordenar o mundo a sua volta. Esta assimilação, tanto da experiência com a Divindade como do sentido da anedota, ocorre, portanto, como uma resposta à percepção da Divindade, estimulada pela ação do *tzadik*. Como exemplo desta cristalização da relação Eu-Tu por parte do Eu como condição para a retransmissão de uma experiência particular — talvez até de autoconhecimento — com a Divindade, tem-se a anedota sobre um dos últimos *tzadikim*, o Rabi Mendel de Vorki (fal. 1868):

Certa vez os *hassidim* estavam sentados e calados em volta da mesa do Rabi Mendel. O silêncio era tão grande que se podia ouvir as moscas na parede. Concluída a benção sobre a refeição, o Rabi de Biala disse a seu vizinho: – Mas que reunião a de hoje! Ele me submeteu a tal exame que minhas veias ameaçavam estourar, mas fiquei firme e respondi a todas as perguntas (Buber, 1995, p. 628).

Esta anedota menciona o momento em que se deu a relação Eu-Tu (no caso, o encontro entre as individualidades do Rabi Mendel e do Rabi de Biala), momento esse que, ao ser transformado em experiência passada e finalmente assimilado – assimilação essa cuja imagem corresponde às “perguntas” mencionadas pelo Rabi de Biala –, transforma-se em experiência transmissível porque já assimilada. No mesmo instante em que “se extrai a

³⁹ Esta história está em Buber, 1995, p. 371, e refere-se ao Rabi Israel de Rijn.

força vital das coisas” (no caso, do encontro silencioso entre as necessidades espirituais do Rabi de Biala com a intenção do Rabi Mendel ao proceder do modo como o fez), deve-se “imediatamente reintegrá-la” à sua concretude, segundo G. Scholem (1994, p.27.): após encontrar o oculto presente no “Aqui e Agora”, voltou-se ao mundo temporal, porque profano. O sagrado encontra-se, agora, transmissível pela anedota. Nota-se, assim, uma profunda inserção do sagrado como prática mística cotidiana, em que o fato que originou a anedota, inserido num tempo concreto, tornou-se atemporal quando transformado em anedota e recontado inúmeras vezes entre os *hassidim* com a função de instruir, mais do que simplesmente relatar fatos.

Bachelard (1979, p. 270) lança mão da imagem inseparável da concha em espiral e do molusco que a constrói que é construída de dentro para fora. Agregando valores ambivalentes como grande/pequeno, escondido/manifesto, plácido/ofensivo, fraco/vigoroso. São dialéticas que se fazem necessárias para a constituição de um Eu que, a partir dessas ambivalências, existirá no mundo. O processo, e não a finalidade, é que proporciona o exercício das metáforas vivas que serão conseqüências naturais do exercício das ambivalências mencionadas e da atuação – modificadora e significativa – do Eu no mundo. Primordialmente, a imaginação poética dá-se segundo essa lógica do Eu que constantemente se afirma e se renova, dialogando com o mundo, com o Tu. E a relação íntima entre o Eu e o mundo (o Outro, o Tu), proposta pela palavra-princípio Eu-Tu, como já mencionado, não é objetivável.

Desse modo, a relação Eu-Tu consiste numa experiência pré-cognitiva, não-verbalizável (e, sobretudo atemporal e irrepitível) que se constitui no diálogo primordial, sendo ainda a base de qualquer relação. Quando se torna experiência consciente (objetiva), temporal, verbalizável e *transmissível* – acima de tudo, pois assim a experiência pode ser reinventada e revivida por outrem – torna-se um Isso diante de um Eu: tem-se, daí, uma relação Eu-Isso. A princípio, deve-se perceber que nada ocorre em um dos pares de cada uma das palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso: tudo ocorre *entre (zwischen)* cada termo de uma relação. O *zwischen*⁴⁰ é o espaço do Tu eterno, em que não há passado nem futuro, apenas um eterno presente prenhe de sentidos e significados, como um *continuum* que

⁴⁰ Von Zuben situa o *zwischen* “além do subjetivo e aquém do objetivo” (Von Zuben, p, 220).

compreende todas as possibilidades de experiência humana. Como não é verbalizável, pode-se dizer é apreensível minimamente por meio de metáforas, e não denotativamente. Dirigindo-se ao outro por meio do Tu eterno, tanto o *hassid* que as ouvia como leitor das histórias em questão buscam sentidos onde há uma infinidade deles – apesar de que, no entanto, em algumas histórias o sentido se mostre como ausência de sentido e esteja apenas esperando por uma “doação de sentido” (Deleuze, p. 74). Tudo isso é bem condizente com uma visão de mundo segundo a qual sem Deus nada faria sentido⁴¹... Bachelard (p. 342-343, 1979), ao discorrer sobre a dialética entre o exterior e o interior, diz-nos o seguinte sobre a relação de um ser com outro (nos termos dessa dialética):

Precisamente, a fenomenologia da imaginação poética nos permite explorar o ser do homem como o ser de uma superfície, da superfície que separa a região do próprio ser da região do outro. Não esqueçamos que nessa zona de superfície sensibilizada, antes de ser é preciso dizer [grifo meu]. Dizer, senão aos outros ao menos a si mesmo. E avançar sempre. Com esta orientação o universo da palavra comanda todos os fenômenos do ser, os fenômenos novos, compreenda-se. Pela linguagem poética, ondas de novidade [grifo meu] correm na superfície do ser. E a linguagem traz em si a dialética do aberto e do fechado. Pelo sentido, ela se fecha, pela expressão ela se abre.

A superfície que separa as regiões individuais é o *zwischen* de que nos fala Buber. A zona de superfície sensibilizada é a consciência, que filtra os estímulos externos e as reações suscitadas externamente. Do embate entre uma e outra, surgem “ondas de novidade” que darão origem aos sentidos. Os termos usados por Bachelard, quando se refere à imaginação poética, são bem parecidos com os que Buber se vale quando descreve a relação com o sagrado, que nasce (e se confunde) com a relação primordial expressa pela dualidade Eu-Tu. O caminho percorrido por uma alma, neste mundo chamado inferior, em rumo ao retorno ao mundo superior, pode ser visto alegoricamente como uma navalha e o movimento que se faz ao usá-la:

⁴¹ Diz Buber que “através de cada tu individualizado a palavra-princípio invoca o Tu eterno” (Buber, 2004, p. 101). O conceito de Tu eterno, que se refere a Deus, será visto adiante.

O Caminho da Vida

O Rabi Mosché Leib: – O caminho neste mundo é como o fio de uma navalha. De um lado está o mundo inferior, do outro, o mundo superior e, no meio, o caminho da vida. (Buber, 1995, 405).

Esse entremeio entre o fio da navalha e a sua parte superior – ou seja, o corpo da navalha – remete ao *zwischen* enquanto elo entre mundo superior e inferior. Mais uma vez, as dualidades mostram-se como oposições que se completam e cujos sentidos estão no entremeio: ou seja, justamente na dinâmica que essa oposição gera, em termos de significado.

Toda relação consiste em auto-abandono, isto é, no desejo de fusão com o outro que Lindholm (1993) aponta como a nostalgia da indissociação com o mundo externo presente na fase inicial da infância, segundo Freud. Buber invoca tal nostalgia da unidade valendo-se de um termo mítico, a Grande Mãe. As relações humanas seriam uma eterna busca pelo restabelecimento da unidade perdida durante a existência humana no mundo. O prolongamento dessas relações, irrepetíveis, singulares e atemporais, dar-se-ia no Tu eterno, como uma infinidade de retas paralelas que se encontram no infinito.

O *zwischen*, por sua vez, exige o uso da linguagem (a palavra) para se fazer existir. Ao se falar em Hassidismo, tem-se em mente o importante papel do ato de contar histórias entre os *hassidim*. A análise de *Histórias do rabi* deve, portanto, levar em conta esse resquício de oralidade na produção de sentidos que Buber procura propiciar com essa sua compilação de histórias que, na visão do próprio Buber, conteriam o verdadeiro espírito hassídico. Essa “triagem” cujo critério é a ideologia de Buber, expressa em sua filosofia do diálogo, por si só basta para firmar que o corpus que constitui as *Histórias...* são resultado da percepção peculiar de Buber sobre o Hassidismo, percepção essa surgida de experiências diretas (*Erlebnis*) e indiretas (*Erfahrung*)⁴² com o universo hassídico, por meio de seu avô e

⁴² Gumbrecht (in Costa Lima, 1979, p. 192-193), define *Erlebnis* (vivência) como o primeiro passo para a constituição de sentido: trata-se, segundo a sociologia compreensiva, das “atenções com as quais o eu se volta para um determinado objeto (Ich-Zuwendung) das percepções propriamente

de escritos surgidos do Hassidismo. Houve, portanto, uma recepção cuja assimilação foi a produção de sentidos e impressões que compõem a idéia de Buber do Hassidismo. O resultado desse contato com o Hassidismo é o conjunto de histórias presentes em *Histórias do rabi*. No entanto, o resgate do universo hassídico dá-se por meio da palavra escrita – que, no entanto, guarda resquícios da oralidade que conferia tanta importância ao ato de narrar, entre os *hassidim*. Assim como, num diálogo, tem-se expectativas quanto às imagens que se projeta sobre o outro, e as expectativas que essas imagens dão margem, no diálogo entre autor e leitor também há essa dinâmica de expectativas. Pois, em ambas as situações (leitura e fala) a constituição dos sentidos tem como estopim as interações – ou seja, ações subordinadas a metas e que se constituem em experiências (*Erfahrung*) subordinadas a um determinado fim: o conhecimento do outro e de si (no diálogo falado) e na alteração do conhecimento do outro e de si (o que se dá principalmente na leitura de textos).

A palavra, quando proferida, imediatamente dá existência àquilo que se pretende designar. A resposta a quaisquer sentidos que uma palavra abarca, num dado contexto compartilhado por aquele que profere e aquele que recebe a palavra, atesta a presença de duas individualidades que se confrontam. Cabe àquele que recebe a palavra estabelecer para si sentidos cognoscíveis, por meio da linguagem, que atualizem a relação entre as individualidades participantes do processo de produção e recepção de sentidos. Durante esse processo de produção e recepção, há o incognoscível, o indeterminado, o intuitivo que se dá na relação primordial entre duas individualidades: a relação Eu-Tu.

Desse modo, a atualização de sentidos consiste no confronto entre experiências de vida únicas e o conseqüente “rearranjo”, por assim dizer, da percepção de mundo dessas individualidades. Tal atualização pressupõe o conjunto de uma série de eventos em que houve produção de sentidos resultante do confronto acima mencionado: pode-se dizer, a

ditas”. O objeto selecionado pela percepção do Eu converte-se em tema em torno do qual os outros objetos gravitam como possíveis futuros objetos vivenciados. À vivência de um objeto segue-se sua interpretação com base “nos repertórios de conhecimento prévio a ele disponível”: tem-se daí a *Erfahrung* (experiência), com base na qual são traçadas metas. A partir daí, essas metas estabelecerão ações (*Handlungen*), e todas as experiências seguintes se subordinarão a essas metas, por meio dessas ações.

rigor, que não há passado durante o exercício de uma individualidade, mas uma sucessão de presentes renovados; não há futuro, mas uma série de possibilidades que se abrem em cada um dos eventos que suscitam a produção de sentidos. E um mesmo evento é, inevitavelmente, percebido de modo diferente por cada individualidade: daí o encontro que se origina no *zwischen*, por meio do confronto entre individualidades – o diálogo, nos termos de Buber –, ser atemporal e irrepitível. Nesse sentido, a lenda hassídica resgata o aspecto mítico presente na *Agadá* em geral.

A princípio, a imaginação se vale de um jogo entre mente e natureza em que a mente se revela “como o interior da natureza” e a natureza, como “mente inconsciente”. Esse jogo entre mente e natureza só pára na imagem, que surge da dialética entre destruição e construção de “juízos” referentes a dado objeto que marca a dinâmica desse jogo. E do acordo entre mente e natureza surge a imagem.

Percebe-se, nessas palavras de Coleridge (*apud* Iser, 1996, p. 228), uma semelhança com a palavra-princípio Eu-Tu de Buber. A narrativa hassídica tem em comum com a narrativa mítica a atemporalidade, a necessidade de se repetir para se fazer existir e a evocação (e conseqüente resgate) de um tempo em que as forças cósmicas não eram limitadas nem controladas, mas sim compreendidas e veneradas, pela mente humana. É essa ilimitação da capacidade imaginativa que, a nosso ver, Buber procurou resgatar e deixou claro nas *Histórias do rabi*. Percebe-se, nessas histórias (e com base no pensamento de Buber), uma ênfase na capacidade imaginativa (do leitor, no caso, e do ouvinte, na origem); ênfase essa que, quanto ao Hassidismo, busca o resgate da união entre o ser humano e sua natureza divina – algo que se dá não num futuro esperado, e não se guarda como um passado superável, mas como eterno presente. A anedota a seguir ilustra a concepção hassídica do tempo, da vida em comunidade e do resgate da *Schekhiná* (conceitos extremamente importantes para o Hassidismo):

Para Ti

Certa vez, no meio da oração, pronunciou o Baal Schem as palavras do Cântico dos Cânticos: “O novo e o velho, amigo para ti [für dich] guardei” e acrescentou: – Tudo o que está em mim, o novo e o velho, só para ti.

Alguém disse: – Mas também para nós dá o rabi seus ensinamentos. – E ele respondeu: – Como o vaso que transborda. (Buber, 1995, p. 97).

“O velho e o novo, *só para ti*”, diz o Baal Schem, a quem se refere essa anedota: tanto os antigos ensinamentos quanto os que surgiram desses mesmos ensinamentos, bem como os que já surgiram como atualização dos preceitos divinos (especificamente, os preceitos hassídicos). Nessa anedota – praticamente uma síntese extremamente concisa do Hassidismo – tem-se temas recorrentes nas histórias hassídicas como o “Cântico dos Cânticos” e o mito das centelhas divinas, a que “o vaso que transborda” nos remete. Em função disso, pode-se perceber também a valorização da vida em comunidade como forma de se resgatar a *Schekhiná* e reafirmar valores cujo exercício possibilita tal resgate.

A anedota acima lembra a parábola das migalhas (São Mateus 15, 27; São Marcos 7, 28; São Lucas 16, 21), em que uma mulher pede um milagre a Jesus. À negativa de Jesus (Mateus 15, 26. Jesus respondeu-lhe: “Não convém jogar aos cachorrinhos o pão dos filhos.”), a mulher responde: “Certamente, Senhor, replicou-lhe ela; mas os cachorrinhos ao menos comem as migalhas que caem da mesa de seus donos”.

Jesus precisa reconhecer a fé da mulher para então agir. O tema é a exigência, necessidade da fé. A anedota revela a graça – generosidade – do rabi, que independente da fé, faz transbordar os ensinamentos para todos. O que está no mundo existe para todos.

A atemporalidade das histórias hassídicas, conforme mencionado acima, remete-nos ao tempo da narrativa mítica, em que passado e futuro se confundem “num presente anti-histórico ou trans-histórico, num ‘hoje’ perene” (Rodrigues, A. D., *apud* Propp, 2000, p. 23). Daí, não seria adequado interpretar, de início, esse tipo de narrativa segundo códigos puramente racionalistas (éticos, estéticos, metafísicos) e tradicionais que, apesar de compreensíveis ao homem ocidental, não se referem ao universo mítico. Assim como as narrativas míticas, as histórias hassídicas seguem uma lógica interna que Buber tomou como base para seu pensamento. Essa lógica interna, por sua vez, gera sentidos vários que são continuamente atualizados, renovados, presentificados – como na relação Eu-Tu entre *tzadik* e *hassid*, que as histórias procuram ilustrar. Segundo Ricoeur (1988), o

pensamento mítico precede as teodicéias racionalistas, de natureza unificadora e totalizante. Deve-se ter em mente essa lógica interna peculiar da lenda hassídica – aspecto esse resgatado por Buber em sua filosofia do diálogo – mesmo quando se fala em palavra escrita, como é o caso das *Histórias...*

Assim, a natureza atemporal e pré-conceitual própria do mito é substrato da lenda hassídica. Os ensinamentos contidos na Lei contemplam a atividade divina antes da Criação – isto é, do Verbo, do Logos. A história a seguir relata uma preleção do Rabi Israel de Rijn; as histórias relativas a esse rabi revelam um didatismo espirituoso, mas não simplista:

O Ensino Oculato

O Rabi de Rijn assim comentou o versículo [Isaías, 51:4]: “Porque de mim sairá a lei”: – Jamais pode acontecer que o ensinamento venha a ser alterado. O primeiro livro de Moisés será sempre o Livro do Princípio, narrando o sucedido a nossos pais desde o dia em que Deus criou o mundo. Mas há algo que nos foi ocultado: o que Deus operava antes da Criação. E tal é o sentido das palavras [Números, 23:23]: “Nesse tempo se dirá de Jacó e de Israel: Que coisas tem obrado Deus!” E é este também o sentido das palavras: “Porque de mim sairá a lei”, para tornar manifesto o que Eu [Deus] obrava antes de criar o mundo. (Buber, 1995, p. 372).

O Rabi Israel põe-se ao lado do patriarca Jacó quanto à importância em revelar as leis divinas aos homens. No Hassidismo isso não é nenhuma blasfêmia, mas uma forma de se manterem vivos os espíritos dos patriarcas e de se afirmar, por equiparação a um patriarca, a importância do papel do *tzadik*. Além disto, a narrativa revela que não é a palavra de quem aprende que está oculta, mas o ensinamento de Deus e dos patriarcas.

Ainda em relação ao tempo mítico, a lenda cabalística das centelhas divinas, que relata uma fase anterior à Criação (O *Tzimtzum*: quando Deus se contrai para dar lugar à criação) parece-nos ser um recurso de natureza mítica associada ao monoteísmo (judaico). Esse sistema totalizante poroso, continuamente renovado, é movido por uma ética peculiar e uma dinâmica que Ricoeur situa entre o início do pensamento gnóstico, argumentativo (o qual “superou” a estrutura mítica) originando a sabedoria, e as teodicéias, que tentam

englobar num sistema coerente o bem e o mal: essa ética e essa dinâmica especulativa se dão no nível de uma “gigantomaquia, onde as forças do bem são engajadas num combate sem tréguas com os exércitos do mal, tendo em vista a libertação de todas as parcelas de luz rendidas cativas nas trevas da matéria”. Tal “gigantomaquia” assemelha-se à lenda hassídica da libertação das centelhas divinas, se não considerarmos que todas as figuras do mal sejam envolvidas por um “princípio do mal” (Ricoeur, 1988, p. 31), conforme Ricoeur afirma a seguir. No entanto, o autor afirma também que nenhuma teodicéia deixa de ter suas aporias. A solução seria incorporar essas aporias por meio de uma ética que evita o mal, uma vez que o mal é uma tendência humana que encobre a origem divina do ser humano.

Houve um *tzadik*, Iaakov Itzhak de Lublin, que era conhecido como o Vidente de Lublin, discípulo do Maguid de Kosnitz, e falecido em 1815. Era conhecido como o Vidente porque, conta a lenda hassídica, “quando foi criada a alma do Vidente de Lublin, foi-lhe dado ver o mundo inteiro, de uma ponta à outra [von einem Ende der Welt zum andern zu schauen]. Mas, ao divisar a totalidade do mal, compreendeu que não suportaria o encargo e pediu que lhe retirassem o dom”⁴³. Dizia-se que quando

“mirava a fonte de alguém, ou lia um bilhete de pedido enviado por alguém, enxergava a alma dessa pessoa até suas raízes dentro do primeiro homem [Adam Kadmon], via se provinha de Abel ou de Caim, via quantas vezes, em sua peregrinação⁴⁴, vestira forma humana, o que, em cada uma das suas vidas, estragara, o que corrigira, em que pecado se emaranhara, com que virtude se elevava”. (Buber, 1995, p. 346).

Tamanha precisão em relação às capacidades divinatórias do Vidente de Lublin serve para embasar seus feitos e corroborar a precisão de seus julgamentos e conselhos. Assim, o *hassid* que procura o Vidente sabe de suas capacidades peculiares, que poderiam ser resumidas na sua empatia e profundo conhecimento da alma de seus *hassidim*, o

⁴³ O Vidente conseguira, no máximo, que sua visão fosse reduzida a um raio de quatro milhas, pois, diz a mesma lenda (de a cordo com a *Guemará*), “Nosso Deus dá, mas não retoma”...

⁴⁴ Por “peregrinação” entendam-se as vidas que teve desde que sua alma fora criada, de acordo com a crença da transmigração das almas.

conhecimento das ações praticadas. Dessa forma, a vidência desse rabi qualificava-o ainda mais para ser o guia de uma comunidade hassídica, pois veria o que nenhum outro via: a vida humana como uma história com início e fim. A vidência sublinha o valor do olhar e apresenta o vidente, o rabi, como aquele que vê, que sabe olhar. O conhecimento se dá por deixar-se penetrar por aquilo que é percebido. Deixar-se penetrar pelo mundo e pelo outro faz parte integrante das narrativas e da concepção da relação entre o eu e o tu de Buber. Com base nesse conhecimento, pode dizer o que de pior pode ocorrer a alguém: a melancolia.

Pecado e Melancolia

Um *hassid* queixava-se ao Rabi de Lublin de que era torturado por maus apetites e que por isso caíra em melancolia. O Rabi lhe disse: – Acima de tudo, guarda-te da melancolia, porque ela é pior e mais funesta que o pecado. O que o Espírito do Mal tem em mente, quando desperta os apetites no homem, não é mergulhá-lo no pecado, porém mergulhá-lo, através do pecado, na melancolia. (Idem, p. 356).

Não o mal em si (leia-se “pecado”, neste caso), mas sim a disposição para o mal que afasta o homem dos preceitos divinos e, numa perspectiva hassídica, da convivência com o próximo. Considerando-se o mal como afastamento – e não negação – de Deus, a melancolia, segundo a anedota acima, é pior do que o pecado porque predispõe para o afastamento de seu Eu e do Outro (tanto o Tu como o Tu eterno).

Para que a relação Eu-Tu se dê efetivamente, deve haver, antes disso, o encontro consigo mesmo, o qual, segundo Buber, é primordial para o encontro com o Outro⁴⁵. Antes de se dirigir ao Outro, deve-se, antes, dirigir-se a si mesmo, pois onde houver uma individualidade que não se conheça minimamente, não poderá haver encontro – nem, conseqüentemente, possibilidades de vida comunitária (e muito menos da relação com o sagrado, como será visto adiante)⁴⁶. São vários os sentidos com os quais a pessoa

⁴⁵ Refiro-me ao Eu da palavra-princípio Eu-Tu, pressuposto de um Eu voltado para o mundo (que é, basicament, a relação Eu-Tu). Opõe-se à noção de Eu egótico, proposta por Buber.

⁴⁶ “No princípio era a relação”, diz Buber (apud von Zuben).

lida para compor sua visão de mundo. No entanto, a escolha entre eles é necessária para a formação de posturas que originarão reações frente aos constantes estímulos dos sentidos que perpassam a realidade em que vive. Talvez a comunidade possa ser vista, aqui, como uma teia de cruzamentos de microcosmos pessoais, todos compartilhando de um mesmo universo de sentidos. E, se não houver censuras⁴⁷ entre as pessoas que compartilham esses sentidos e o universo de referências de onde os sentidos foram criados censura, ter-se-á um espaço propício para uma relação interpessoal. Como em Schleiermacher (2000, p. 75), a liberdade só tem sentido se tomada individualmente e em função dos indivíduos: para este autor, a essência da religião estaria não em questões metafísicas e morais que comumente aparecem tão imiscuídas no cristianismo que parecem fazer parte da essência da religião. A religião, diz-nos, não pretende explicar o universo (e o infinito, acima dele), mas intuí-lo; a intuição do infinito, (do universo e suas leis, num nível mais próximo da humanidade), originariamente confunde-se com o sentimento que causa a revelação. Pois toda revelação do infinito é, na verdade, intuição nova e originária do universo, e se dá em meio à humanidade – e em cada pessoa, particularmente. Mas o homem não é o centro de todas as relações, mas apenas uma parte finita do Uno a que se relaciona o infinito. Cada pessoa é parte da multiplicidade que forma a unidade (uma vez que tudo está relacionado) do Universo. Relacionar acontecimentos com um todo infinito (na figura de um deus) é religião,

porém meditar acerca do ser deste deus antes do mundo e fora do mundo, pode ser bom e necessário na metafísica, mas na religião vem a constituir também mera mitologia vazia, uma ulterior elaboração daquilo que só é meio auxiliar da exposição, como se fora ele mesmo o essencial, um completo desvio da base autêntica. (Idem, p. 37).

A religião permitiria relações infinitas segundo todas as perspectivas, “uma infinitude da matéria e da forma, do ser, de ver e de saber acerca disso” (idem, p. 39). Essa intuição do universo, a que se propõe a religião, passa inicialmente pelo encontro com a humanidade, onde tudo é sagrado e valioso para o espírito piedoso de um *hassid*.

⁴⁷ Com “censura” quero dizer “silenciamento” de um ou mais sentidos que algo possa ter.

VIII. Diálogo

As relações iniciadas pelas palavras princípio fundamentam-se, como se viu, no *zwischen*, “entre” Eu e Tu, e não “em” um ou outro. A experiência objetiva, nominável (relação Eu-Isso) provém de uma relação Eu-Tu que não é delimitável nem exprimível; a relação Eu-Isso que se segue, porém, é objetivável e exprimível e acaba por instaurar algo no mundo. Isso se dá por meio da linguagem em todas as suas formas e funções. E a linguagem é um dos mais importantes elementos do Hassidismo, e mesmo do judaísmo em geral, pois o Hassidismo fundamenta-se essencialmente em suas histórias. Como um exemplo extremo em que não há diálogo, tem-se a anedota a seguir:

Com a espada no Pescoço

De certa feita, o Rabi Schlomo [de Karlin] empreendeu uma viagem em companhia de um discípulo. No caminho, detiveram-se numa hospedaria, sentaram-se a uma mesa e o Rabi ordenou que se esquentasse hidromel, porque gostava de hidromel quente. Entrementes, entraram alguns soldados e, ao ver os judeus sentados à mesa, gritaram-lhe que se levantassem imediatamente. – O hidromel já está quente? – perguntou o Rabi na direção do balcão. Furiosos, os soldados bateram na mesa e berraram: – Fora daqui, senão... – Ainda não está quente? – indagou o Rabi. O comandante dos soldados tirou a espada da bainha, encostando-a ao pescoço do Rabi. – Pois muito quente não pode ser – disse o Rabi Schlomo. Então os soldados saíram. (Buber, 1995, p. 320).

Para que o uso de qualquer linguagem seja eficiente e compreensível dentro de um grupo, é necessário que os membros desse grupo compartilhem de códigos e de pressupostos de que são compostas as diferentes formas de linguagem. Rejeitar o Outro

segundo pressupostos pré-concebidos e estáveis, de forma a se assegurar uma identidade segura e estável – acomodada e pobre em valores, por assim dizer – é a forma mais explícita de se opor ao diálogo; uma vez que não há códigos éticos comuns, não há comunicação: não há linguagem com que se possa contemplar a alteridade. Como se viu na anedota acima transcrita, essa impossibilidade de comunicação foi usada pelo Rabi a seu favor, tomando forma no desdém pelos soldados e a despeito do perigo da situação⁴⁸.

O conhecimento das inúmeras combinações dos elementos da linguagem, segundo gramáticas próprias, é que possibilita àquele que narra uma história a capacidade para se “fazer entender” – mesmo que os sentidos suscitados por dada história não seja explicável. Ou seja, mesmo que não passe ao domínio do Isso. Mas é necessário que se faça existir de fato, que haja a relação Eu-Tu.

A classificação e ordenação das coisas e do outro em categorias seria próprio do mundo do Isso, ou seja, o mundo do conhecimento objetivo, organizado em categorias espaciais, temporais e causais. Ao mundo do Isso pertencem as artes e a ciência, e a relação Eu-Isso se dá por meio da contemplação (de si e do outro, e sempre apoiado nessa dualidade), e não da mera observação; dá-se pelo acolhimento, e não pela mera utilização.

Assim, o sujeito que não se contempla torna-se egótico, acabando por apenas se contrapor, e não dialogar, com o outro, apoiando-se em conceitos limitados (por não poderem dar conta de toda a individualidade humana e suas relações) que o circunscrevem superficialmente em grupos sociais surgidos inicialmente para serem espaços de auto-afirmação individual, ao mesmo tempo em que pudessem tornar claros os elementos objetivos com os quais será possível o chamamento para o diálogo com grupos diferentes. Não há possibilidade de diálogo entre individualidades aqui, uma vez que o egótico vê o outro como mero instrumento, e não como um ser igual: há, portanto, um afastamento do Ser à medida que se afasta do único espaço em que esse contato é possível: o *zwischen*, onde ocorre o diálogo. O Eu egótico é, no limite de sua experiência impessoal, alguém

⁴⁸ Cabe ressaltar também o papel das expectativas que agem durante um diálogo, seja entre duas pessoas, seja entre autor/obra e leitor: uma possível reação do Rabi seria sua entrega à corrente de acontecimentos que poderiam surgir se a ameaça fosse levada a sério pelo Rabi Schlomo. Houve quebra na cadeia de acontecimentos que surgiria se isso acontecesse, mas o Rabi rechaçou a ameaça ao demonstrar entender o que a mesma não propunha: o diálogo.

contraditório, quando, ao não realizar “o a priori da relação, efetivando e atualizando o Tu inato no Tu que ele encontra” (Buber, 2004, p. 97), acaba por se introverter e se desvelar num espaço em que não é possível a revelação, pois não há possibilidade de relação. Enquanto o Eu egótico tem limites, a palavra princípio Eu-Tu, que estabelece uma relação de fato, é plena, ilimitada enquanto único modo de se fazer o Eu existir no mundo, e de se dar sentido ao mundo.

Assim, a aceitação incondicional da diferença faz parte da condição para que exista o diálogo. E essa disposição em aceitar a diferença do Outro é fruto de uma postura ética que parte da clareza com que se percebe no Outro, segundo Ricoeur, sua identidade ídem e se reconhecem suas particularidades (ou seja, sua identidade ipse).

Ao procurar pela revelação, o sujeito egótico contradiz sua necessidade com sua própria condição, acabando por se perder cada vez mais, nessa busca pela auto-realização, em seu labirinto pessoal⁴⁹. Pois a atualidade de que nos fala Buber “é somente ação; sua força e profundidade são as desta ação”, e “só há atualidade ‘interior’ na medida em que houver ação mútua”, a qual, por sua vez, exige o “Eu unificado” (ou seja, a individualidade concentrada em um núcleo que reúne todos os seus aspectos, sem distinguir o que é valorizado como “puro, autêntico, durável” do que se considera depreciativamente como impuro, superficial e fugaz: o instintivo, o sensível e o emotivo, respectivamente (ibidem, p 110)). Em sua totalidade, o Eu (a individualidade centrada e única, mas nunca egótica) sofre as influências do mundo, consciente ou inconscientemente, e concomitantemente age sobre ele, afirmando-o ou negando-o – ou seja, fazendo escolhas, conscientes ou não. Sobre essas escolhas, que formam sua percepção de mundo, o Eu deve atuar sobre o mundo por meio de sua obra e serviço, lidando fatalmente com antinomias⁵⁰. Assim, dois princípios

⁴⁹ Buber se vale da imagem de uma espiral descendente que o Eu egótico percorre ao redor de seu próprio ego, impulsionado pelos valores que o regem. Bachelard (1979) também usa da imagem da espiral (cf. p. 26) para ressaltar a habilidade da concha que um caracol constrói ao seu redor e cuja arquitetura em espiral o protege eficientemente de predadores: enquanto na espiral do Eu egótico não há ambivalências que denotem qualquer relação de troca entre o interior e o exterior dessa espiral, o mesmo não se pode dizer da imagem do caraco e sua concha em espiral, conforme a abordagem de Bachelard.

⁵⁰ “Antinomia” é uma das três formas com que se apresenta o *mysterium*, para Otto (s.d., p. 146). As outras são o *mirum* e o paradoxo. O *mysterium*, excetuado seu elemento repulsivo (*tremendum*, daí

que se mostrem inconciliáveis não devem ser conciliados sem se recorrer a algum artifício teológico, mas deve se obrigar a “vivê-los simultaneamente”, pois “*se são vividos, eles são um*” (ibidem, p. 115, grifo meu). Um Eu unificado que vivencia antinomias religiosas: essa parece ser uma atitude diante da vida pura que pode ser considerada premissa para se realizar o diálogo enquanto encontro de individualidades (e mesmo de experiência com o sagrado⁵¹, como se propõe neste texto).

Por outro lado, um eu egótico pretende, por meio de sua neutralidade na relação (superficial) com o outro, manipulá-lo para que consiga impor suas necessidades e buscar satisfazê-las: o outro, para o eu egótico, é mera ferramenta para se conseguir algo prático. Tal utilitarismo pode traduzir-se, porém, numa aparente invocação para o diálogo, quando, na verdade, há um mero reflexo no outro das experiências e das necessidades psicológicas de um eu objetual e egótico que manipula o outro com o carisma de que reveste a falsidade do que parece, ao outro, uma invocação ao diálogo. Tal figura carismática surge como líder, segundo Lindholm (1993), quando o vazio de sentidos (ou seja, de auto-experiência por meio do diálogo) e de valores éticos mostram-se patentes, mesmo que numa sociedade próspera e aparentemente estável. O líder carismático cujo eu é egótico seria alguém que, surgido e moldado por esse mesmo caos de sentidos e valores, compreenderia os anseios da

mysterium tremendum ser a qualidade do numinoso como será visto adiante) define-se mais precisamente como mirum: estupor diante do outro, daquilo que não se conhece pois não se é familiar; trata-se da reação que precede a admiração, que só aparece quando juntam-se a esse estupor o reconhecimento do valor e da alegria inerentes ao sagrado. O misterioso deu impulso à capacidade imaginativa humana na tentativa de compreendê-lo ao menos indiretamente, por analogias, sob várias formas narrativas. Dessas formas, o relato e o rito “mantêm vivo o sentimento religioso da alma simples” (ibidem, p. 93). A própria Cabala, cuja popularização é fonte do surgimento do Hassidismo, comportava contradições em suas especulações, como formas que poderiam perfeitamente dar origem “à exploração de níveis mais profundos do mistério da realidade” (Seltzer, vol. II, 1989, p. 449)

⁵¹ Sobre a relação com o divino, chamado por Buber de “Tu eterno”, e a experiência com o Outro (Tu) enquanto experiência com o sagrado, Buber nos diz o seguinte: “O Tu eterno, segundo sua essência, um Tu; é nossa natureza que nos obriga a inseri-lo no mundo do Isso e na linguagem do Isso” (ibidem, p. 117). A sacralidade da relação Eu-Tu se faria natural quando sua a necessidade de se fazer pronunciável for vista como uma mera necessidade humana de se fazer dizível uma experiência que, por natureza, é indizível. Daí a imagem da Buber o mundo do Isso como crisálida em que o Tu individual prepara suas novas asas para outra experiência com o Outro (e, conseqüentemente, como o sagrado). Na resposta do Tu eterno ao Eu, “o Todo [que se encontra além da linguagem] se revela como linguagem” (ibidem, p. 120).

massa e saberia usá-los para proveito próprio. O líder carismático que realmente chamasse o outro ao diálogo, vendo-o como Tu, e não um Isso, seria como o xamã que catalisasse os anseios da massa sufocada seja pela lógica utilitarista da coletividade em que é inserida, seja devido a fatores históricos e culturais (como no Hassidismo), numa efervescência criativa – essencialmente comunitária e espontânea – que renovasse o *status quo* e a identidade do grupo, revitalizando aquela sociedade.

“O homem é a potencialidade estorvada pelos fatos; mesmo que para todo o resto esteja na periferia do cosmos, ele permanece o *centro de surpresa do universo*. Ele é, entretanto, *a surpresa algemada, livre apenas no seu interior*, e suas algemas são sólidas”. (Buber, 1982, p. 126-127, grifos meus). As relações de sentido são construídas pelo Eu consciente, e não dadas *a priori*, como já foi mencionado. No entanto, essas escolhas são condicionadas pelo mundo “objetivo”, ou seja, o mundo dos fatos e coisas objetivamente apreensíveis (o mundo do Isso, conforme chamarei de agora em diante), dada sua limitação frente ao cosmos, numa comparação um tanto quanto hiperbólica e óbvia, mas necessária de se deixar claro. Dado isso, pode-se ver cada homem como o centro de seu próprio universo pessoal, ou seja, enquanto responsável pelas “doações de sentido” com que construirá o mundo do Isso: a cada estímulo que o mundo lhe provoca, pede-se uma reação que pode ter várias possibilidades de se manifestar. Mas não se pode esquecer do objetivo religioso das histórias hassídicas, o qual o próprio Buber toma como de extrema relevância em seus escritos: a experiência com o sagrado. Junto a isso, há o uso marcante de elipses em grande parte das histórias hassídicas, o que nos leva a considerar o silêncio que essas elipses trazem como um importante artifício para se trazer essa multiplicidade de sentidos acima mencionada, ou seja, de se preservar o componente não-objetivo, não-verbalizável próprio da relação Eu-Tu – conceito-chave de toda a filosofia de Martin Buber.

As elipses presentes nas histórias hassídicas aqui tratadas são parte constitutiva dos sentidos dessas histórias. Pois as indeterminações que um texto ficcional apresenta são os pontos de articulação dos sentidos desse texto. Essas indeterminações funcionais presentes nas entrelinhas, segundo Iser (in Costa Lima, 1979, p. 106), têm como estruturas centrais as negações e os vazios por meio dos quais se dão as ligações entre os segmentos objetivamente apresentados pelo texto. Cabe ao leitor a assimilação das regras de

significação determinadas pelo texto e o confronto entre suas expectativas e os sentidos potenciais estabelecidos por esse texto. Como efeito desse confronto entre texto e leitor, a percepção do leitor surge transformada por meio da compreensão (e não necessariamente uma aceitação) ou transformação de expectativas pessoais, provocadas pela apropriação do texto por esse leitor – uma vez que o mesmo é parte atuante na ressignificação daquele texto.

Mandelbaum (2003)⁵², referindo-se às histórias surgidas do rabi Nachman de Bratzlav, aponta-nos a origem oral dos textos hassídicos como chave para o desvelar dos sentidos que invocam. Nesse sentido, devemos ler as histórias hassídicas como mais um dos ouvintes a que, na origem, elas se destinariam: como nas histórias orais, cada elemento novo do que se conta deve mostrar-se transparente, pois, à medida que se conta, cada novo elemento deve estar bem claro para que o “interjogo” (idem, *ibidem*) desse elemento com o(s) elemento(s) anterior(es) se dêem naturalmente e de forma clara. Zumthor (2000) fala, ao se referir a textos falados, em performance, e recepção, em que são necessárias a competência daquele que recita o texto – isto é, que domine as formas reconhecíveis culturalmente, por meio das quais as intenções do “*performer*” passem de fato da virtualidade à realidade – e a “apropriação”, individual e única, por cada ouvinte, dos sentidos que o *performer* transmitiu por meio de sua fala, sentidos esses construídos também por fatores externos, ou seja, sensações físicas e psíquicas que agem no ouvinte, no momento em que participa da performance, enquanto ouvinte. Para Zumthor, assim como para Buber, a construção dos sentidos requer a participação do ser humano em todos os seus aspectos, seja sensorial ou psíquico, seja racional ou intuitivo. Essa peculiaridade da performance, no entanto, permanece basicamente na leitura silenciosa e solitária, ainda que num “grau performático” mais baixo que a performance “com audição acompanhada de uma visão global da situação de enunciação” (idem, p. 81), pois também há a condição de se provocar prazer no ouvinte/leitor – condição que, para Zumthor, define o que é poético (nesse caso, o que é literário).

⁵² Apesar de este autor ter feito suas considerações com base em textos relacionados ao Rabi Nachman que não constam em *Histórias...*, julguei importantes as direções apontadas pelo próprio Mandelbaum pelo fato de que Rabi Nachman é tratado nas *Histórias...* e relacionado na genealogia de mestres hassídicos feita no final desta última (cf. Buber, 1995 e Guinsburg, J.; Falbel, N., 1971).

A recepção do texto poético requer “circunstância psíquica adequada” (p. 59), ou seja, uma circunstância em que são atualizadas “virtualidades mais ou menos numerosas, sentidas com maior ou menor clareza” (idem, p. 61). A natureza dessa recepção sempre se renova, uma vez que as condições psíquicas nunca são, por natureza, idênticas em momentos diferentes, pois acontecem em instantes diferentes. Dessa forma, se tomarmos a realidade enquanto totalidade, ou seja, um conjunto orgânico, linear, objetivo e, de certa forma, previsível segundo padrões, teremos uma realidade fechada – uma vida social em que as relações são meramente utilitárias, nos termos de Buber, em que cada membro é apenas uma peça da grande engrenagem social. Mas se tomarmos a realidade enquanto globalidade, abre-se espaço para a liberdade por opções não necessariamente causais, para a renovação e para a individuação: tem-se, a partir dessa perspectiva, o que Buber chama de comunidade, em que a diversidade de individualidades distintas e peculiares juntam forças para o bem comum.

Ainda levando em conta a origem oral das narrativas para sua própria compreensão, Mandelbaum (idem, p. 96) toma as expectativas dos *hassidim* que ouviram a história como importante fator no processo de produção de sentido:

Os contos dão parte da narrativa posta em ação pelo *tzadik* e seus *hassidim*. O sentido que se manifesta dá-se, por assim dizer, na circunstância da fala que a voz do Rabi enuncia para os seus e na recepção dessa fala, carregada de expectativas bem-definidas, pelos ouvintes.

A narrativa de um conto, complementa o autor (idem, *ibidem*), “se manifesta como uma gnose sobre o mundo e os homens”. De fato, muitas das histórias tratadas nesta dissertação têm a estrutura simples, porém formada por elementos concentrados, cujas relações de sentido se mostram complexas por abarcarem, também, o que não se menciona textualmente, mas que é “apenas” apontado. E essa ausência mostra-se muito importante tanto para a caracterização da experiência com o sagrado como para convidar o ouvinte/leitor a ter sua própria experiência (“*Erfahrung*”), seu próprio vislumbre da Divindade oculta no mundo, por meio de uma vivência pessoal de conceitos presentes na Lei judaica transmitidos pelo *tzadik*. No entanto, o próprio Buber parece nos alertar para

que não se privilegie o substrato judaico diante do valor humanístico que, enquanto exemplos vívidos da realidade divina do mundo compreendida pela vida em comunidade, possam ter.

A significação pura enquanto potencialidade ilimitada, que não é tematizável, ou seja, objetivamente memorável, como pretende ser a História em geral, comporta antinomias, ambivalências e não-sentidos: comporta o incerto e o improvável, conseqüentemente como significações tão (ou mais) valiosas quanto as certezas e realidades objetiváveis. O momento poético, fruto (não-objetivável por natureza) da imaginação que instaura um novo início, uma nova realidade cujas ressonâncias na alma daquele que vivencia o fato poético se transforma, por meio do espírito, em realidade codificada – objetivável apenas enquanto linguagem – que pode repercutir no Outro. Para tanto, é preciso que o Outro se torne próximo: ou seja, que compartilhe de expectativas, leituras de mundo, memórias e anseios; que esteja aberto às potencialidades que a obra resultante de um ou vários fatos poéticos propicia. A afinidade entre poeta e leitor – entre o Eu e o Outro (cuja proximidade é invocada, chamada ao diálogo, em termos buberianos) – é pressuposto para o compartilhamento do “espaço amado” (Bachelard, 1979), propiciado pela imaginação; aquele espaço que, antes de ser pensado, é imaginado.

O momento poético⁵³ é anterior ao logos. Não está, inicialmente, no domínio da consciência e da razão, ainda que seja tornada “palatável” a ambos pela codificação em linguagens diversas (visual ou literária) por meio do espírito daquele que vivencia o momento poético. Assim, cabe, nessa experiência peculiar que é o momento poético, o não-saber enquanto elemento significativo. “O não-saber não é uma ignorância, mas um ato de difícil superação do conhecimento” (idem, p. 194). Ao instaurar uma nova realidade, o momento poético, na perspectiva fenomenológica de Bachelard, “liquida o passado e instaura a novidade” (idem, *ibidem*). Mas isso só se dá com a condição primeira de que tanto a vivência do poeta quanto a experiência do leitor seja feita sem reservas, ou seja, que aquele que vive a imagem poética se entregue à mesma inteiramente. Pode-se fazer aqui

⁵³ Denomino momento poético aquilo que Bachelard, em *A poética do espaço* (1979), identifica como o produto da imaginação, a qual, por sua vez, far-se-ia existir no domínio da poesia, segundo a Fenomenologia de Bachelard. Poesia que não limito à linguagem em verso, mas a todo produto da imaginação, em qualquer linguagem.

uma clara analogia com dirigir-se ao outro, chamar ao diálogo em que consiste a premissa para o exercício da palavra-princípio Eu-Tu, formulada por Buber.

Conforme acima descrito, pode-se dizer que o primeiro contato receptivo com uma obra ficcional dá-se a partir de um gatilho: a leitura prazerosa. A partir das identificações entre texto e leitor, criada pela identificação do mesmo com o texto ficcional, o leitor apropria-se (por assim dizer) do texto, participando da (re)criação de seus sentidos, enquanto sujeito histórico e culturalmente definido. Assim, um texto datado seria um mau texto, enquanto um bom texto daria margens a atualizações freqüentes.

IX. O Hassidismo como base das *Histórias do rabi*

Conforme demonstrado acima, pode-se dizer que o fundamento do Hassidismo é a relação entre seus membros como base para uma vida em comunidade. Como disse o Bescht ao Grande Maguid: “Eu preciso de ti. Se uma fonte é ou não abençoada depende da pessoa que se supre dela” (Wiesel, 1979, p. 34). Percebe-se, também, nessa fala do Bescht, uma alusão à função do *tzadik* frente aos seus discípulos: não se trata de uma relação de superioridade, como comumente é vista a relação mestre-discípulo, mas de cumplicidade, basicamente, como devem ser todas as relações humanas no universo hassídico. O *tzadik* não deve ser mero transmissor de conhecimentos objetivos, mas deve conduzir seu discípulo à sabedoria. Assim, ação e reflexão estão imbricadas uma na outra. Diferente da *Sophia* grega, tem-se a *Hochmáh* judaica: em vez da contemplação passiva com a qual se vai construindo o conhecimento, tem-se a ação acompanhada da reflexão, em que o caminho se constrói durante o ato de caminhar, e as experiências decorrentes desse caminhar renovam-se continuamente. Quanto à função das anedotas hassídicas de guiar o sujeito piedoso a experiências com o sagrado, tem-se, como consequência desse pensamento, que a palavra é a “própria criação no seio do mundo”. Assim, diz o Rabi Nachman, “Homens justos compõem a linguagem com que Deus cria seu universo. Profetas transmitem a palavra de Deus, Homens justos as concebem geralmente na forma de histórias” (Wiesel, 1979, p. 147).

Percebe-se nitidamente, em *Histórias do rabi*, essa valorização das mínimas potencialidades de sentido que cada palavra pode evocar. A simplicidade da lenda hassídica revela, numa leitura mais apurada, um intrincado jogo lógico que costura camadas e camadas de referências aos valores judaicos e hassídicos, de paradoxos e de imagens (às vezes conflitantes). A figura do *tzadik* como personagem dessas histórias é imprescindível para a costura dessas camadas significativas, de forma a se formar um texto coerente. A anedota a seguir ilustra a importância da palavra no universo hassídico:

A Palavra

O Rabi Israel de Rijn contou: “... Todos os discípulos do meu avô, o Grande Maguid, transmitiam os ensinamentos em seu nome, com exceção do Rabi Zússia. Isto porque o Rabi Zússia quase nunca ouvia uma preleção do mestre até o fim. Pois no início da exposição, quando o Maguid enunciava o versículo das Escrituras que ia interpretar e começava com as palavras das Escrituras: “E Deus disse”, “e Deus falou”, o Rabi Zússia era tomado de êxtase e punha-se a bradar e gesticular de maneira tão selvagem que incomodava todos os que se achavam à volta da mesa e tinha de ser levado para fora. Ficava no vestibulo, ou no galpão de lenha, batendo nas paredes e gritando: – E Deus falou! – Só se acalmava quando meu avô cessava a exposição. Daí por que não ficou conhecendo as preleções do Maguid. Mas a verdade, eu vos digo – a verdade é, eu vos digo: quando um homem fala em verdade e outro recebe em verdade, uma única palavra basta – com uma única palavra pode-se elevar o mundo, com uma única palavra pode-se redimir o mundo de seus pecados”. (Buber, 1995, p. 280).

No entendimento do Rabi Israel, que conta a anedota da qual o Rabi Zússia de Hanipol é o personagem principal, a reação extasiada de Zússia ao ouvir uma simples frase (“E Deus falou”) faz pensar sobre a densidade semântica que pode ter uma palavra (“falou”, “disse”): pois nomear algo é tomar algo para si, e compreender as conseqüências do fato de Deus falar é uma forma de se experienciar, em maior ou menor grau, esse fato.

O conhecimento da Tora partiria da devoção e do sentimento, e não do saber e do intelecto, apenas (Rosenfeld, *in* Guinsburg e Falbel, 1971, p. 54). Daí, pode-se dizer que o *tzadik* seria a Tora viva, o judeu piedoso cujo carisma é o elo entre seus seguidores para que resgatem a *Schekhiná* e se tornem também a forma viva dos ensinamentos da Tora. Mais do que comentar as Escrituras e ser, por meio da observância das mesmas, o guia espiritual dos fiéis – como acontece no Rabinismo tradicional –, o *tzadik* é, por meio de seus atos e ditos (o que inclui narrativas ou mesmo simples observações) uma fonte de revelação. Trata-se daquele que atingiu a união com Deus (*Dveikut*) e se voltou ao judeu comum para auxiliá-lo a também experienciar a *Dveikut*.

A valorização dos atos mundanos do *tzadik* tem origem na crença hassídica de que não há separação entre a esfera sagrada e a profana, uma vez que tudo o que é criado viria de Deus e estaria manifesto no mundo, o do vaso transbordado. Assim, em qualquer

ato, mesmo no mais cotidiano, deve-se ter a intenção de dedicá-lo a Deus: o Hassidismo, longe de ser uma inovação ideológica dentro do Judaísmo, teve o diferencial de trazer para o mundo dos homens o que antes se referia a um universo transcendental, que parecia excluir a natureza humana, fazendo da exaltação da natureza divina do homem – enquanto criação de Deus que é – um dos principais meios de se exaltar Deus. E é tal tipo de exaltação que aparece, geralmente, em *Histórias...* A importância da figura do *tzadik*, no Hassidismo, enquanto exaltação daquele que se uniu a Deus, ou seja, atingiu a *Dveikut*, mostra que esse movimento não deve ser visto como uma doutrina “que deveria ser realizada por seus adeptos nesta ou naquela medida, mas um modo de vida ao qual a doutrina fornecia o comentário indispensável” (Buber, *in* Guinsburg e Falbel, 1989, p. 81). A convicção de que a *Schekhiná* está imiscuída no mundo, sob cascas (ou cacos: *kliptot*) que devem ser quebradas para que a mesma seja libertada, chega ao ponto de não se separar o serviço a Deus (*Avodá*) de assuntos profanos, mundanos. Sobre isso, já no auge do Hassidismo (segunda metade do séc. XVIII), dizia-se do Rabi Itzhak de Berditschev que, enquanto conversava sobre coisas mundanas, “não interrompia, nem por um instante, sua união com a divindade”. Assim, pode-se perceber que a divisão entre mundano e profano não cabia num sistema de pensamento em que a *Avodá* (o serviço a Deus) e a imanência de Deus no mundo eram algumas de suas bases místicas, provindas da Cabala luriânica (e, em geral, do grupo de cabalistas de Safed, no séc. XVI, do qual Luria fez parte).

Dada a origem divina de tudo o que foi criado (inclusive o mal, como será visto adiante), o profano é aquilo que ainda não foi sacralizado. A vida humana é, conseqüentemente, em todas as suas dimensões, permeada pela idéia de que todas as ações e pensamentos devem, espontaneamente, ter a intenção (*Kavaná*) de se unir a Deus o que, segundo o mito da criação, estava unido a Ele. A relação entre sagrado e profano pode ser descrita pelo seguinte ditado hassídico (*apud* Buber, *in* Guinsburg e Falbel, 1989, p. 85): “Deus reside lá onde o deixam entrar”. Sabe-se, portanto, onde Deus está. Mas onde não estaria?

A resposta, espirituosa, ousada e espontânea, vem do Rabi Itzhak Meir de Guer quando menino:

Onde Mora Deus?

Quando o Rabi Itzhak era menino ainda, sua mãe levou-o ao Maguid de Kosnitz. Aí alguém falou: – Itzhak Meir, te darei um florim se me disseres onde mora Deus. – Em resposta, o menino declarou: – E eu te darei dois se puderes me dizer onde ele não mora. (Buber, 1995, p. 631. Grifo meu).

A concisão das narrativas e a presença marcante de diálogos simples ou elaborados, faz-nos pensar sobre nos resquícios de oralidade das histórias hassídicas. Obviamente, muitos elementos relacionados à oralidade são perdidos quando essas mesmas histórias são analisadas sob a forma escrita: perde-se, além do contexto, a imediatez com que foram produzidas. Tem-se aqui uma clara reelaboração literária conforme as noções de Hassidismo do compilador das *Histórias...*, Martin Buber, uma forma de “co-autoria” que o mesmo não pretendia esconder. Pois havia versões de uma mesma história. Qual seria, então, o critério para se comprovar a fidelidade ao Hassidismo?

Elie Wiesel propõe que se escolha o que mais aprouver ao compilador ou ouvinte... Assim, a expectativa do compilador é o principal paradigma para a seleção das histórias que comporiam *Histórias do Rabi*; similar à natureza das mensagens contidas naquelas histórias, tem-se tempo e espaço absolutos próprios do texto escrito, em que, segundo Ricoeur, age a dialética da compreensão e interpretação – as quais, numa situação de diálogo, seriam cíclicas, ou seja, seriam continuamente reconstruídas. Já num texto escrito, tem-se um universo de dados estabelecidos – a partir dos quais o leitor interpreta – que evocam outras referências que dialogam com aquele texto. E os sentidos que se dá a esse texto, a partir de cada individualidade única, partem de apropriações tomadas da virtualidade em que todos esses sentidos possíveis se encontram, estabelecidos que são – ou serão – a partir da tensão entre o eu e a percepção dos elementos estabelecidos por aquele texto.

Deve-se acrescentar que Dubnow (1977) utiliza-se, ao lado de fatos puramente históricos ocorridos na Europa oriental nos anos do Hassidismo (sécs. XVIII e XIX), relatos sobre *tzadikim* e o modo de vida dos *hassidim*, dentre os quais invariavelmente

aparecem lendas sobre os mesmos, com ressalvas do tipo “ouvi dizer”, que relatam fatos fantasiosos – ainda que fiéis ao espírito hassídico – quanto fatos históricos não-comprováveis, segundo o próprio Dubnow. Há, na comparação entre a percepção de *mitnagdim* (adversários) e *hassidim* sobre características da vida hassídica, dois olhares que nos fazem entender os *hassidim* como grupo coeso e os *mitnagdim* como “aqueles que não compreendem”, e que, por isso mesmo, vêem o Hassidismo sem qualquer tipo de empatia – cujo auge é, deve-se ressaltar, a empatia existente ente o *tzadik* e seus *hassidim*. Em Dubnow, percebe-se a oposição estranhamento (*mitnagdim*) versus familiaridade (*hassidim*): enquanto os primeiros procuram se ater a fatos descritíveis porque captados e comprovados, pelos sentidos, numa descrição puramente moral, visual e auditiva dos atos dos *tzadikim* e dos *hassidim* como única forma puramente objetiva de se retratar a realidade, os relatos escritos de *hassidim*, apresentados por Dubnow (1977) procuram retratar a realidade de uma maneira hassídica, digamos – o que difere muito da primeira maneira, a dos *mitnagdim*: a proximidade com o *tzadik*, seus atos e ensinamentos, vivenciados em toda sua plenitude por aquele que relata, e que faz parte daquele grupo, toma para si o pressuposto hassídico (como pretendemos demonstrar neste trabalho, e de acordo com Buber) da realidade enquanto consciência de si e do grupo, do outro – ou seja, essencialmente como consciência do Eu e, conseqüentemente, do Tu, é que se pode compreender (ainda que não seja possível explicar) os estranhos modos de um *tzadik* rezar e, com isso, comover seus seguidores.

Longe de ser uma seita com princípios bem definidos, o Hassidismo teve por mérito revivificar antigos princípios judaicos, bem como “insuflou vida em princípios legais e devolveu a cada preceito sua carga emotiva, transformando-o de um dever pesado em um motivo de liberação e exaltação” (cf. Buber).

Como pressupostos iniciais, tem-se a referência ao Tu eterno (ou seja, o Outro eterno e ubíquo): tudo o que se faz ou se diz deve ser dirigido ao aperfeiçoamento em Deus; e o universo religioso do qual faziam parte e do qual era a razão de ser daquelas histórias: os *hassidim*. Como não havia referências, ao menos explícitas, ao contexto histórico das épocas em que cada história foi concebida, o elemento religioso e os pressupostos ideológicos devem ser a base para a interpretação desses textos – o Hassidismo e a filosofia

do diálogo de Martin Buber, para quem o princípio de tudo (ou seja, de toda atividade humana) é a relação. Relação, essa, cuja base é pré-cognitiva e intuitiva, e cuja objetivação (a qual, por sua vez, consistiria grosso modo nas relações sociais) só ocorreria *a posteriori*, como assimilação desse tipo de experiência. Buber denomina esse mundo formado por percepções objetivas de mundo do “Isso”⁵⁴. A intuição, para Rudolf Otto (s.d.), é o meio pelo qual se dá a apreensão do numinoso⁵⁵, pressupondo-se uma predisposição do sujeito para a apreensão do mesmo. O contato com o sagrado, num primeiro momento⁵⁶, causaria temor por ser de natureza não-familiar – sendo, portanto, apreensível conscientemente apenas por meio de imagens analógicas à natureza do sagrado⁵⁷ (indescritível objetivamente, por natureza) e mesmo pelo contraste entre pares de termos, como o fascínio que, num segundo momento, o elemento misterioso do númen pode demonstrar depois de “causar arrepios”, provocado pelo elemento do *tremendum* (também próprio do numinoso). Sobre a natureza dessa experiência nua e crua com a Divindade, tem-se as poucas e suficientes palavras da seguinte anedota:

Ao corpo

⁵⁴ “Isso”, aqui, refere-se à palavra-princípio “Eu-Isso”. As palavras-princípio, conceito fundamental no pensamento de Buber acerca da filosofia do diálogo, serão vistas adiante.

⁵⁵ Basicamente, “numinoso” é o sagrado despojado de seus elementos morais e racionais. Enquanto o numinoso é um vislumbre da natureza divina em seu estado puro, o sagrado seria esse numinoso referido por conceitos e imagens que se referissem a essa natureza divina utilizando-se de linguagens humanas (a fala, a arte, os símbolos...). Ao trazer consigo o elemento irracional do divino, o numinoso traz em si aquilo que se encontra no domínio da “obscura profundidade que nos escapa, não ao sentimento, mas aos nossos conceitos”. Em contraposição ao irracional, o racional seria o “domínio de pura clareza” onde os sinais do divino podem ser captados “pelo nosso entendimento e passar para o domínio dos conceitos que nos são familiares e susceptíveis de definição” (idem, *ibidem*, p. 86). Ambos se complementam e convivem em religiões evoluídas, ou seja, que não se limitam ao *tremendum*, que é apenas uma das formas do numinoso (ou seja, a forma primordial).

⁵⁶ Otto qualifica o sagrado, nesse primeiro momento, como *mysterium tremendum*, o misterioso que causa arrepios.

⁵⁷ Chamo “sagrado” a categoria que compreende os elementos racionais e irracionais da religião (Oto, s.d., p. 149).

Disse o Baal Schem ao seu corpo: – Espanta-me, corpo, que ainda não te tenhas desfeito em migalhas, de medo diante do teu Criador. (Buber, 1995, p. 97).

A experiência com o sagrado é, num primeiro momento, uma experiência solitária, que pede à pessoa uma postura diante da pluralidade de sentidos que o fato apresenta. Assim como em Kierkegaard, a relação com o absoluto (Deus) dá-se por meio da fé, que, por sua vez, exige a resignação diante do infinito. Tal resignação significa transcender o senso ético comum (o que inclui valores morais e éticos). Pode-se estar acima do geral enquanto pessoa, ou seja, perceber as demandas de uma comunidade antes que a mesma o faça, e tomar atitudes que, ao final, façam bem à comunidade e tornem a pessoa um herói.

Mas pode-se também estar acima do geral e, por meio da fé, estabelecer uma relação absoluta com o absoluto – o que implica na resignação infinita diante de algo que possa estar até mesmo em desacordo com regras morais. É onde se dá o paradoxo da fé, o qual “consiste em que há uma interioridade incomensurável em relação à exterioridade”. Esta “não é idêntica à precedente, mas uma nova interioridade” (Kierkegaard, 1979, p. 151), e determina-se a relação com o geral tomando como referência a relação da pessoa (e sua nova interioridade surgida com a transcendência do geral por meio da fé) com o absoluto. Desse modo, Kierkegaard nos dá o limite que se rompe quando se emerge numa experiência divina: a pessoa rompe a barreira do geral ao dialogar com todas as formas de sentido – interditas ou não, possíveis ou impossíveis – que um fato pode ter quando se tem como referência o absoluto. E, uma vez abraçada a fé, não se pode voltar atrás, pois a verdadeira fé, em vista do temor absurdo que inicialmente desperta naquele que a deseja, exige coragem, diz-nos Kierkegaard. Algo parecido com o impacto do *tremendum*, acima mencionado, mas sem toda a preparação interior (a transcendência do geral e os dois movimentos infinitos: a resignação e o salto para a fé, conforme acima descritos). Em resumo, “a fé começa precisamente onde acaba a razão” (idem, p. 149). A razão teria, então, um limite (mas não um esgotamento, uma vez que continuaria válida para tratar do mundo material) depois do qual os sentidos estariam latentes e sem formas definidas. Mas

delinear esse limite não deve ser visto como uma forma de demarcar fronteiras entre o sagrado e o mundo material, mas deve ser visto como uma forma simplificada de apontar a interface entre uma realidade e outra: uma não existiria sem a outra.

Samuel Rawet, escritor brasileiro de origem judaico-polonesa, relaciona o infinito à “idéia de abertura apenas, e não de sem-fim” (Rawet, p. 116). O presente como uma sucessão de aberturas para a experiência da “embriaguês do mundo”. A experiência do Eu no mundo como uma “totalidade relativa” composta por uma infinidade de experiências mínimas, insignificantes aos olhos da razão científica redutora, para Rawet. Em outras palavras, uma unidade relativa, em constante mudança, formada por combinações infinitas de experiências também irrepetíveis. No que Rawet chama de “simultaneidade de percepções” Buber reconhece experiências com o sagrado. Cada abertura do mundo, para Rawet, vem da consciência do Eu (“simultaneidade de atuação consciência-mundo”. Idem, p. 106) como individualidade atuante, passiva ou ativamente, sobre o objeto que lhe desperta a revelação. No entanto, a revelação mostra-se por meio de um processo, por parte da consciência, de compreensão, comparação e atualização diante de estímulos. Esse processo de assimilação da consciência vem da relação “sujeito-objeto”⁵⁸. Pois a relação – potencial e não-objetivável em termos exatos (o “não-saber”) – entre sujeito e objeto é tão essencial para que a consciência participante do sujeito no mundo se efetive que Rawet afirma que, na “simultaneidade de atuação consciência-mundo [...] não há sujeito nem objeto. Há sujeito-objeto” (idem, p. 107). A relação dá-se primordialmente, e inevitavelmente, no *zwischen*. Rawet nos dá a seguinte imagem para a relação sujeito-objeto:

Três pontos não equilineares não são a soma de três pontos, talvez ousasse falar em pré-triângulo. Não há retas unindo os pontos. Mas há uma experiência do pensamento que me faz relacionar dois pontos com alguma coisa que eu não sei bem o que é. Haveria alguma importância em chamá-la de pré-linha?

⁵⁸ Poderíamos afirmar, com base nos termos usados por Rawet, que o escritor afirma sua visão do processo final da consciência do mundo que se aproxima da palavra-princípio Eu-Isso, proposta por Buber. A relação Eu-Tu, premissa para a relação Eu-Isso, parece ser vista por Rawet como mera passagem – ainda que seja essencial para que chegue à consciência do mundo – para a efetiva inserção do Eu como parte atuante do mundo.

Chegaríamos com isto a uma pré-geometria vinculada à percepção? Não creio, embora a fantasia me atraia. Mas há uma coisa que me perturba. Não consigo imaginar um pré-ponto. Imagino a linha porque percebo na linha uma relação. (Rawet, 2008, p. 113. Grifos meus).

Uma consciência formada é instável e continuamente renovável, porque é fruto de uma – ou um conjunto – das potencialidades propiciadas por uma revelação. Como em Buber, a formação dos sentidos dá-se pela sincronização de estímulos concomitantes, cujo impacto sobre uma individualidade, com suas experiências, necessidades e idiossincrasias específicas, provoca uma resposta.

No entanto, o privilégio que Rawet dá ao tipo de relação que liguei à palavra-princípio Eu-Isso evidencia uma diferença para com Buber, que privilegia a relação Eu-Tu: para Buber, há o Tu eterno, presente na imagem indescritível e indefinível de Deus, na tradição judaica. Para Rawet, o que há, de fato, é a consciência humana, criadora e atuante no mundo à sua volta. A imagem de Deus teria a função de idéia teleológica, cuja função seria dar vazão à angústia totalizante do ser humano e sua consciência – imperfeita (e, portanto, diminuída) diante da paradoxal pretensão humana de absolutizar e idealizar sua própria consciência, separando corpo e idéia e privilegiando esta última. Sacrifica-se, desse modo, a própria condição humana, alienando o próprio homem de seu Eu, seu mundo, seus semelhantes e sua natureza.

Porém, a figura de Deus, segundo Rawet, é transmitida tradicionalmente como o limiar de uma seqüência de causalidades, ou seja, como uma forma de se petrificar um ideal aceito pelo senso comum: um conceito ao qual são associadas imagens prontas, fechadas. Esse ideal tacitamente aceito não faria mais que alienar o ser humano de sua própria natureza de ser atuante no mundo: trata-se de uma acomodação que anula artificialmente a angústia inerente ao viver, digamos assim (pensando nos termos de Rawet). Ao afirmar contundentemente que “não acredit[a] em Deus” (Rawet, p. 72) – e, seguir, discorrer sobre o que tal afirmação, provocativa num contexto tão marcado por valores judaico-cristãos como a cultura ocidental –, Rawet expõe a alienação do homem de sua própria capacidade de criar e recriar o mundo por meio de sua consciência: “A consciência é Deus” Pois, explica Rawet, o “Tu é um vínculo que se estabelece em função

de um ele. Nunca uma abstração da consciência, uma criação alienada” (idem, p. 73). Ao afirmar que não acredita em Deus, Rawet parece querer provocar o leitor, chamando-o a romper a barreira do senso comum estático e convidar à reflexão errante, que apenas utopicamente (ou grosseiramente, numa perspectiva negativa e inválida) encontra seu fim. Propõe o rompimento das tradições cristalizadas (num sentido mais amplo) enquanto uma totalização de idéias e conceitos absolutizantes que tolhem a ação da consciência no mundo. A relação, para Rawet, é o encontro de consciências. E, para Buber, as relações humanas são como retas que se encontrariam apenas no infinito, no Tu eterno.

Buber e Rawet são identificáveis fortemente por um verbo: duvidar. Caminhar na estreita aresta entre abismos; o contínuo exercício poético da palavra-princípio Eu-Tu eternamente renovada (Buber). Ousar dizer: “Ignoro”, afirmar errância do pensamento consciente (Rawet). A seguinte anedota ilustra bem as questões aqui colocadas a respeito de Buber e Rawet:

A quinquagésima porta

Um discípulo do Rabi Baruch pesquisara a essência de Deus, sem dizer nada a seu mestre, e em pensamentos adiantara-se cada vez mais, até chegar a um emaranhado de dúvidas tal que as coisas até então mais certas se lhe tornaram duvidosas. Quando o Rabi Baruch percebeu que o jovem não o procurava mais, como era seu costume, foi à cidade em que este morava, entrou de repente em seu quarto e falou-lhe: – Sei o que está escondido em seu coração. Atravessaste as cinquenta portas da razão⁵⁹. A gente começa por uma pergunta, pensa, encontra a resposta, e a primeira porta se abre – para outra pergunta. E assim por diante, cada vez mais longe, até forçares a quinquagésima porta. Então fitas a pergunta que homem algum alcança, porque, se alguém a conhecer, não haverá mais liberdade de escolha. Mas, se ousares ir adiante, cairás no abismo.

– Então devo desfazer o caminho até o começo? – exclamou o discípulo.

– Não estarás voltando atrás – disse o Rabi Baruch – quando voltares; estarás para além da última porta, na fé. (Buber, 1995, p. 134).

⁵⁹ “De acordo com a lenda talmúdica, quarenta e nove das portas foram abertas por Moisés” (nota da edição brasileira aqui citada).

Procurar é ousar, passar por cima de censuras, como a exercida involuntariamente pela autoridade estabelecida e reconhecida (representada pela figura do patriarca Moisés).

Samuel Rawet, fortemente influenciado por Buber, toma para si os conceitos desenvolvidos por este de uma forma que lhe fizesse sentido segundo suas necessidades. Mesmo com sua lógica intrincada e sua escrita oscilante e não-linear, o escritor conseguiu um eficiente diálogo com a obra de Buber por meio tanto de seus ensaios como de sua obra ficcional, trazendo para a literatura brasileira um exemplo de como as idéias de Buber, enquanto estudo da intersubjetividade e do diálogo, pode nos ajudar a pensar a literatura.

X. A formação dos sentidos segundo a peculiar lógica hassídica, de acordo com Buber

A noção de incompletude é fundamental para essa abertura para múltiplos sentidos de um fato narrado: ao se suspender uma idéia, ao se omitir fatos, ligações lógicas, abre-se a possibilidade da polissemia. Porém “silêncio” e “implícito” não são a mesma coisa. O que se tem nas histórias em questão é a polissemia do silêncio: algo compreensível, mas não interpretável – ao menos enquanto não se tornar conhecimento objetivo. Tem-se, assim, o silêncio enquanto espaço fundante dos sentidos, enquanto agente dinâmico no deslocamento do eu entre múltiplas regiões do dizível. A partir desse pressuposto, tem-se:

a) Num primeiro instante, virtualmente, *todos* os sentidos possíveis, diacronicamente e sincronicamente, aos quais as histórias poderiam dar abertura enquanto meios de se experienciar o sagrado e de se vislumbrar o Absoluto;

b) Num segundo instante, sentidos possíveis *num dado momento*: a escolha de sentidos objetivos condicionados (limitados) sincronicamente.

A intuição é levada em conta como fator significativo na produção de sentidos, uma vez que vislumbrar o Absoluto e extrair sentidos dessa experiência só é possível indiretamente – daí a proximidade das histórias hassídicas com o fazer poético, mais do que com a natureza argumentativa da prosa (ainda que exista argumentação nas histórias, a lógica aproxima-se mais da poesia do que da objetividade que se espera de um texto puramente argumentativo). Como para Bachelard (2000), Buber também parece acreditar que só existe produção de sentidos se se tem em vista um ideal, uma vez que o sentido da vida é continuamente posto à prova e renovado, conforme é de sua natureza. Enquanto experiência atemporal e única, a experiência com o sagrado (ou, numa dimensão maior, o vislumbre do Absoluto) só pode ser visto como totalidade – ou seja, como sentido absoluto – se se pensar em tempo objetivo, o que descaracterizaria a experiência com o sagrado. No entanto, pode-se falar em tempo objetivo enquanto tempo “que contém todos os instantes. Ele é feito do conjunto dos atos do Criador” (idem, p. 51). O Hassidismo, conseqüentemente, pode ser definido como código de conduta essencialmente religioso

cujo propósito é “religar-se” a Deus e resgatar Seus sentidos neste mundo. Assim, a razão de ser das histórias hassídicas estaria na contínua, e interminável por natureza, busca desses sentidos; ou, em linguagem hassídica, a busca pelas centelhas divinas – que permeiam toda a criação. Daí a seguinte conclusão de uma anedota referente ao Rabi Baruch de Mesbitsch:

Tudo é milagre

Perguntaram ao Rabi Baruch: – Por que é que no hino se chama a Deus de “Criador dos remédios, formidando dos louvores, Senhor dos milagres”? É próprio dos remédios estarem junto dos milagres e até antes deles?

Ele respondeu: – Deus não quer ser louvado como senhor de milagres sobrenaturais. É por isso que aqui, através dos remédios, a natureza foi introduzida e anteposta. Mas, em verdade, tudo é milagre. (Buber, 1995, p. 135).

Aqui, tem-se um elemento que aparece sutilmente e que Buber dá grande valor em sua visão do Hassidismo: a imanência da Divindade no plano material, e não num plano espiritual à parte deste.

Os sentidos primordiais (a) estabelecem-se durante uma relação Eu-Tu; os sentidos objetivos, numa relação Eu-Isso (b). Conseqüentemente, um relato hassídico qualquer corre o risco de não ser fiel ao espírito hassídico, ou seja, de não deixar espaço para a subjetividade, para o silêncio, para o não-dito – enfim, para a possibilidade da intersubjetividade:

Os apontamentos

Contam: “Um discípulo tomava nota secretamente dos ensinamentos que ouvia do Baal Schem. Certa vez, o Baal Schem viu um demônio andar pela casa, com um livro na mão. Perguntou: – Que livro é esse na tua mão? – É o livro que escreveste – respondeu o demônio. E o Baal Schem compreendeu, então, que alguém, em segredo, tomava nota de suas preleções. Reuniu a sua gente e perguntou: – Quem de vós anota meus ensinamentos? – Apresentou-se o anotador e trouxe o que anotara. Por longo tempo, o Baal Schem examinou os escritos, folha por folha. Depois, disse:

– Não há aqui uma só palavra que eu tenha pronunciado. Não ouviste por amor ao Céu, e o poder maligno revestiu-se de ti, e ouviste o que eu não disse” (idem, p. 110).

Basicamente, para o Hassidismo (e Buber comparara a um redemoinho de forças não-direcionadas), forças malignas são aquelas que desviam o *hassid* do caminho de Deus.

Em anedotas como essa, tem-se a tentação facilitadora de reduzir a Divindade, ou Deus, enquanto espaço fundante dos sentidos. Há muitos desses silêncios nas anedotas referentes ao Bescht. Mas o que se pretenderia transmitir pelas histórias hassídicas são experiências com o sagrado que, por sua vez, seriam vislumbres da imanência de Deus no mundo, e as histórias aqui tratadas seriam seu testemunho. Poder-se-ia dizer de uma necessidade do eu de tomar para si um novo sentido para o fato narrado, inevitavelmente diferente para o outro sujeito. "Deus é a onipotência do silêncio, e a religião instituiria um lugar (...) e, logo, um sentido diferente a essa fala." (Orlandi, 1993, p. 30). No lugar da religião como instituição, tem-se o dinamismo próprio do Hassidismo estimulando a contínua migração de sentidos que a história comporta, sem com isso temer a fuga do objetivo principal que é a iluminação, o vislumbre do sagrado, já que a experiência com as várias faces desse sagrado faria sentido apenas na vida em comunidade.

Muito pelo contrário: o estímulo pela busca de novos sentidos (novas experiências) reforça a idéia da imanência do divino no mundo perceptível pelo enfoque muitas vezes prosaico das histórias compiladas por Buber.

Buber chega a descrever o encontro com o Tu como “a nostalgia da procura do vínculo cósmico do ser que se desabrocha ao espírito com eu Tu verdadeiro”, remetendo ao vínculo pré-natal entre mãe e filho: “... o homem conheceu o universo no seio materno, mas que ao nascer tudo caiu no esquecimento”. A criança naturalmente tem o impulso de assimilar o mundo à sua volta, de trazer para si aquilo que percebe, decompondo ou sintetizando estímulos vindos do mundo, de forma a estabelecer relações com esse mundo. A partir dessa assimilação, tem-se a “‘personificação’ das coisas feitas, um diálogo” (Buber, 2004, p. 70): a relação Eu-Tu na criança. Assim, a consciência do outro, e não apenas de si mesmo, é a base de uma verdadeira relação. Já o mundo do Isso, diz Buber,

é o reino absoluto da causalidade. Cada fenômeno “físico” perceptível pelos sentidos e cada fenômeno psíquico pré-existente ou que se encontra na experiência própria, passa necessariamente por causado e causador. Não se excetuam, daí, os fenômenos aos quais se pode atribuir um caráter de finalidade, como parte integrante do conjunto do mundo do Isso: tal conjunto tolera uma tautologia somente se esta foi inserida como contrapartida parcial da causalidade e se não lhe prejudicar a completa causalidade. (Buber, 2004, p. 84).

Assim, é por meio das linguagens comuns aos membros da comunidade (ação, palavra denotativa ou conotativa, figuras de linguagem, citação explícita ou implícita, direta ou indireta de textos sagrados etc.) que são construídas as anedotas hassídicas. E é pela compreensão desses elementos que Buber estabeleceu o que lhe pareceu o espírito hassídico, retransmitido-o nas anedotas de *Histórias do Rabi*. Nesse volume, tem-se uma série de anedotas que compõem quadros de testemunhos relativos aos *tzadikim*. Vistos como um conjunto de pequenos quadros ilustrativos da vida, influência e ensinamentos de cada *tzadikim*, cada seção destinada a cada *tzadik*, em *Histórias...*, por menos elementos significativos que possam trazer, podem ser vistos como conjuntos (de lendas) que podem transmitir o espírito hassídico.

XI. Conclusão

Para se entender melhor a noção de encontro por meio do diálogo, em Buber, nada melhor do que sintetizar a visão de Buber sobre o Hassidismo de um modo tipicamente hassídico: contando-se uma anedota. Assim, retomo um relato biográfico de Buber tirado de *Fragmentos...* (Buber, 1991) sobre sua mãe e uma experiência que o fez entender o encontro por meio do “desencontro”. Trata-se de quando seus pais se separaram, quando Buber contava quatro anos de idade e fora viver com seus avós. Ansioso por reencontrar sua mãe, o pequeno Martin comentara o fato com a filha de seus novos vizinhos, que respondera o seguinte: “Não, ela não volta nunca mais”.

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, de ano a ano, sempre mais ao meu coração. Já depois de mais ou menos dez anos, eu havia começado a senti-la como algo que não dizia respeito somente a mim mesmo, mas também ao ser humano. Mais tarde, apliquei a mim mesmo o sentido da palavra “desencontro”, através da qual estava descrito, aproximadamente, o fracasso de um verdadeiro encontro entre seres humanos. Quando, após outros vinte anos, revi minha mãe, que viera de longe visitar a mim, minha mulher e meus filhos, eu não conseguia olhar nos seus olhos, ainda espantosamente bonitos, sem ouvir de algum lugar a palavra “desencontro” como se fosse dirigida a mim. Suponho que tudo o que experimentei, no correr da minha vida, sobre o autêntico encontro, tenha a sua primeira origem naquela hora na galeria [quando ouviu a menina dizer que sua mãe nunca mais voltaria]. (Buber, 2004, p. 7-8).

O desencontro com a mãe se expressa simplesmente pela incapacidade de olhá-la nos olhos: o afastamento, cuja assimilação fora estabelecida pela compreensão de que a mãe nunca mais voltaria, ergue-se como obstáculo entre as individualidades de mãe e filho. Não haveria contato possível quando do reencontro – portanto, não poderia se estabelecer uma relação entre ambos, por mínima que fosse. E mesmo que fosse mínima, ainda seria tão válida quanto uma relação mais intensa, porque seria verdadeira, segundo a visão de Buber.

Pode-se notar um traço que se encontra na base da filosofia do diálogo e que me parece um modo judaico de se interpretar o mundo: as coisas têm seu sentido construído continuamente ao longo do tempo, e o vazio deixado pelo abandono da mãe foi visto pelo Buber adulto (a tradução que uso parte de uma edição alemã de 1963, quando o autor já havia escrito sua obra principal – *Eu e Tu* – havia quarenta anos, encontrando-se em estado bem avançado de sua investigação do Hassidismo e, concomitantemente, de sua filosofia do diálogo) como o ponto de partida para se entender as relações humanas, ou seja, partiu-se de uma experiência íntima e pessoal para se chegar a uma noção universal que, no entanto, não pressupõe uma impessoalidade. Vê-se aqui, desse modo, um importante pressuposto da filosofia do diálogo que já desenvolvera à época da publicação da narração acima: toda experiência, negativa ou positiva, marcante ou prosaica, é passível de interpretação e tem seu sentido relacionado diretamente à vida da pessoa enquanto relação com o mundo (que, em Buber, passa eminentemente pela relação ativa – isto é, em que há troca de influências – com o outro). Tem-se, ainda segundo Rehfeld (2003), a interação entre a subjetividade de cada pessoa de uma comunidade com o mundo a sua volta, que se trata do mesmo espaço compartilhado por todos os membros daquela comunidade. Do diálogo entre esse mundo objetivo e o mundo subjetivo de cada um surge uma terceira realidade, a qual, por sua vez, define a relação do sujeito com o mundo. E isso se estende às experiências com o sagrado, se for visto como teísmo, isto, é, uma forma de representação do divino que se baseia na relação pessoal e entre uma Divindade única e cada homem.

Buber refere-se a essa terceira realidade enquanto experiência com o sagrado: “O vermelho que víamos não estava nem lá nas ‘coisas’, nem aqui, nas ‘almas’ – surgia da aproximação de ambos e luzia justamente enquanto um olho sensível ao vermelho e uma ‘oscilação’ produtora do vermelho se encontrassem frente a frente” (Buber, 1991, p. 46-47). Essa fora uma forma de Buber explicar a um jovem trabalhador que assistira a sua palestra sobre como se poderia explicar a “hipótese Deus”.

A premissa judaica de se interpretar todos os fatos mundanos à luz da busca pela Divindade é consequência do apriorismo da razão divina. O judeu interpreta os fatos históricos como quem se pergunta sobre os planos de Deus para a comunidade na qual se dão esses fatos. Rehfeld (2003) diz que a História é um contínuo olhar para o presente à luz

do passado, e se contrapõem dialeticamente aquilo que o homem fez e aquilo que Deus gostaria que tivesse sido feito. Assim, pode-se dizer que a história, para o judeu, vai-se constituindo como diálogo entre: as ações humanas, decorrentes de seu livre-arbítrio natural, e o plano divino para a humanidade, o qual já está traçado e tem como meta a restauração da união entre humanidade e Divindade. Todo esse olhar para o passado como forma de se construir o presente e melhor lidar com o futuro fundamenta-se numa noção *a priori*, e não empírica: a Razão Divina. Essa, no entanto, é uma noção imperfeita porque se subtrai a todo controle experimental, mas que é imutável (Durkheim, 1989, p. 44). A Divindade, experienciada por meio do sagrado, opor-se-ia, para esse autor, ao profano, e o objeto com que lida a religião é, por sua vez, composta, de ritos e crenças que reafirmam continuamente o que é sagrado – e, para tanto, reafirma continuamente sua oposição ao profano. Em sociedades não-ocidentais, em que religião e vida social parecem ser inerentes uma à outra, essa divisão é clara. E na sociedade em que se criaram as *Histórias do Rabi* essa “confusão” parece ainda mais intrincada dado o mundo prosaico em que geralmente acontecem. Ainda assim, há espaço para o sagrado, uma vez que o mesmo, como a Razão divina a que se refere, é pré-determinado: atribui-se a algo o caráter sagrado.

Pode-se dizer que o conceito de sagrado (e, consequentemente, seu espaço de atuação e limitação do profano) é definido socialmente. Desse modo, as histórias têm seus sentidos fundamentados em crenças religiosas compartilhadas entre os membros daquela comunidade (mais ideológica que geográfica) que, por meio da retransmissão daquelas histórias (não necessariamente fiel aos fatos, mas isso não importava) reafirmavam a identidade do grupo. Sobre a indissolubilidade entre sacralidade e materialidade, diz Buber:

E a religião sempre foi real apenas quando esteve livre do medo, quando suportou [shouldered] o fardo da concretude ao invés de rejeitá-la como algo pertencente a outro âmbito, quando fez o espírito se encarnar, e santificou a vida cotidiana (Buber, 1958, p. 241. Trad. minha).

Neste sentido, embora não sejam grupos unidos por uma autoridade central, hierarquias e mesmo demonstre algumas pequenas diferenças, as comunidades hassídicas são vistas por Buber como a consumação do Judaísmo no sentido de que nelas está em

prática o princípio – universal, e não apenas válido aos judeus – de que “Você mesmo deve começar”, partindo-se do pressuposto de que a verdadeira comunidade é formada sob o substrato do “amor fraterno” (“brotherly love”. Idem, p. 314). A iniciativa individual baseada no “viver-com-o-outro” como diretriz para a vida em comunidade tem sua origem na vida comunitária hassídica, em que o aspecto religioso é indissociado da vida em comunidade. Buber tratou de levar os ensinamentos da via hassídica ao Estado moderno, procurando meios de superar a mecanicidade da vida social por meio do fortalecimento das relações comunitárias que procuram preencher a lacuna, deixada pelo Estado, das relações interpessoais baseadas em afinidades, na empatia e no afeto. Assim, a dimensão religiosa é transferida para a esfera cotidiana em todos os seus aspectos: na vida familiar, no trabalho, nas relações sociais mais próximas (que Buber sintetiza na imagem da vila enquanto subcomunidade) – na estratégia narrativa de Buber, em contar anedotas.

A convivência comunitária (e não meramente coletivista, massificadora) é, para Buber, uma confederação de diferentes comunidades em que as afinidades são exercidas. Conseqüentemente, a diversidade é, na verdadeira supracomunidade em que consiste essa confederação de comunidades menores, não só inevitável, como necessária para a riqueza de experiências potenciais que podem surgir dessa diversidade⁶⁰.

O pensamento buberiano reflete a tradição judaica de se construir o auto-conhecimento como o primeiro passo para a constituição de uma comunidade baseada em afinidades pessoais, e não em relações utilitaristas: ou seja, o entendimento consciente do que se passa consigo enquanto sujeito atuante no mundo, em dado contexto, tem seu equivalente na relação intercomunitária, em que a universalidade humana abarca diferenças (enquanto particularidades) sem, contudo, as destruir. Daí, também, a necessidade de contar (histórias), de escrevê-las e de lê-las. O conhecimento é construído incessantemente, também o conhecimento divino. Daí que as narrativas são interpretáveis através do Hassidismo, e o Hassidismo, através das narrativas. Daí que as narrativas apresentam um caminho que vai do comum, do cotidiano, do mundo para o conhecimento superior. Eles se

⁶⁰ Buber via no Sionismo em sua fase inicial um meio de se estabelecer a verdadeira comunidade baseada na diversidade – o que pressupõe a convivência entre os colonos judeus e a população palestina, num Estado binacional. O desligamento do Sionismo, por parte de Buber, deveu-se ao descrédito quanto à realização do ideal buberiano de comunidade.

entrelaçam de tal forma, que eliminam as diferenças e estabelecem uma via de comunicação contínua entre diferentes dimensões e personagens. O conhecimento é acessível através da anedota, da pergunta, do paradoxo. A apófase é substituída pelo humor e pela contra-indagação, criando um novelo de entrelaçamentos que representa o mundo. A tradição hermenêutica judaica, presente em livros-comentários como o *Midrasch*, apoia-se na contínua especulação para se chegar à verdade. A especial dedicação de Buber ao universo hassídico, passando mesmo pelo diálogo com pensadores não-judeus contemporâneos a ele ou não (como Kierkegaard), busca resgatar a dimensão hermenêutica judaica por meio da leitura do mundo, atestada pelas narrativas hassídicas ora estudadas.

Ainda que contestada historicamente (por Scholem, dentre outros), a interpretação buberiana do Hassidismo polonês do séc. XVIII não impede que *Histórias do rabi* seja contemplada em seu aspecto ficcional, conforme tentei demonstrar neste texto. Assenta-se principalmente nos ensinamentos do Bescht, a partir do qual todo o espírito hassídico se desenvolve. Procurei mostrar que há, de fato, um componente comum – o espírito hassídico – que permeia todo o volume *Histórias do rabi* e que, conseqüentemente, permite tomá-lo como um *corpus* coerente.

A contestada veracidade histórica de Buber não denigre sua visão do Hassidismo; pelo contrário: atesta a multiplicidade de sentidos que se pode perceber nas narrativas hassídicas, dado o fato de o próprio Buber ter recontado à sua maneira as narrativas que não lhe parecessem verdadeiramente hassídicas. Buber não pretendia para si uma neutralidade inevitavelmente artificial no estabelecimento do *corpus* hassídico. Pelo contrário: o ato de narrar histórias entre os *hassidim* foi valorizado por Buber enquanto forma de se estabelecer o *corpus* hassídico *buberiano* num volume (*Histórias do rabi*) em que esse hábito é solidamente representado.

Dessa forma, a interpretação buberiana do Hassidismo polonês, tão distante de nós, brasileiros, no tempo (sécs. XVIII e XIX) e no espaço (a Europa oriental), mostra uma alternativa para o individualismo típico da sociedade mecanizada em que os espaços para a convivência e o agrupamento espontâneos podem ser vistos como tentativas raras de se estabelecer uma comunidade enquanto teia de relações vívidas. A autêntica comunidade, conforme nos mostra Buber, seria uma conciliação entre o inevitável processo histórico e

suas conseqüências sociais, com o resgate do tipo de convivência presente na primitiva comunidade pré-utilitária (cf. Durkheim, 1989) – como as comunidades hassídicas de *Histórias do rabi*.

Bibliografia

BACHELARD, G. *A poética do espaço*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Trad. Antônio de C. Leal e Lúcia do Valle S. Leal. (Coleção Os Pensadores).

_____. *A intuição do instante*. Campinas: Verus, 2000.

BINES, R. K.; TONUS, J. L. (orgs). *Samuel Rawet – Ensaio reunidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

BLOOM, H. *Cabala e crítica*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

COSTA LIMA, L. *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Coleção Literatura e teoria literária, v. 36).

BUBER, Martin. *Die Erzählungen der Chassidim*. Zürich: Manesse Verlag, 1949.

_____. *The writings of Martin Buber*. New York: Meridian Books, 1958. Selected, edited and introduced by Will Herberg.

_____. *El eclipse de Dios*. Estudios sobre las relaciones entre Religión y Filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión, 1970. (Colección Ensayos).

_____. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982. (Coleção Debates).

_____. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 1987. Seleção e introdução de Marcelo Dascal e Oscar Zimmermann. Posfácio de Newton A. von Zuben. (Coleção Debates).

_____. *Histórias do Rabi*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

_____. *As histórias do rabi Nakhman*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *A lenda do Baal Schem*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez e Moraes Ltda., 1977; Centauro, 2004.

_____. *Encontro: fragmentos autobiográficos*. Petrópolis: Vozes, 2004.

CROMBERG, M. U. *A crisálida da filosofia dialógica de Martin Buber: A Obra Eu e Tu ilustrada por sua base hassídica*. Dissertação – Mestrado em Língua hebraica, Literatura e Cultura Judaicas. 158 f. Departamento de línguas orientais, FFLCH, USP. São Paulo, 2002.

CUCHE, Denis. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.

DUBNOW, S. *Historia del Jasidismo*. Buenos Aires, Argentina: Sigal, 1977.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989. Trad. De Joaquim Pereira Neto.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FARIA, E. (org.). *Dicionário escolar latino-português*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura (MEC), 1962.

GELLMAN, J. “Buber’s Blunder: Buber’s Replies to Scholem and Schatz-Uffenheimer”. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/search/results>. Acesso em: 15/12/2008.

GUINSBURG, J.; FALBEL, N. (Orgs.) *Aspectos do Hassidismo*. São Paulo: Centro brasileiro de estudos judaicos, 1971.

HARSCHAV, B. *O significado do ídiche*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

IDEL, M. et al. (orgs.). *Cabala, cabalismo e cabalistas*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

- ISER, A. W. *O fictício e o imaginário: perspectivas de uma antropologia literária*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996. Trad. Johannes Kretschmer.
- JAUSS, H. R. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994. Trad. Sérgio Telarolli.
- KELLER, A. J. *Pequeno dicionário: alemão-português; português-alemão*. São Paulo: Melhoramentos, 1994.
- KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Trad. Franklin L. e Silva. (Coleção Os pensadores,, vol.XXXVIII).
- KIRSCHBAUM, S. *Ética e literatura na obra de Samuel Rawet*. Tese – doutorado em Letras. 167 f. Departamento de línguas orientais, FFLCH, USP, São Paulo, 2004.
- LINDHOLM, C. *Carisma: Êxtase e perda de identidade na veneração ao líder*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1993. Trad. Carlos A. C. Ribeiro.
- MANDELBAUM, E. *Franz Kafka: um judaísmo na ponte do impossível*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- MARIOTTO, Péricles. *A gênese do humano em Martin Buber*. Dissertação – mestrado em Filosofia. 170 f. Faculdade de Filosofia, PUCCAMP, Campinas, 1992.
- MECA, Diego S. *Martin Buber: fundamento existencial*. Barcelona: Herder, 1984. (Biblioteca de Filosofia, 17).
- MOISÉS, M. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 1974.

- ORLANDI, E. P. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.
- REHFELD, Walter; Guinsburg, J.; Goldszajn, M. (orgs.). *Nas sendas do judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- RICOEUR, P. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1976.
- _____. *O mal: Um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas: Papirus, 1988. Trad. Maria da Piedade E. de Almeida. Prefácio Pierre Gisel.
- _____. *Outramente*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. Trad. Pergentino S. Pivatto.
- SCHLEIERMACHER, D. F. "Sobre a essência da religião". In: *Sobre a religião*. São Paulo: Novo século, 2000.
- SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. *A Cabala e seu Simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- _____. *Cabala*. Rio de Janeiro: Koogan, 1989. (Coleção Judaica).
- _____. *O Golem, Benjamin, Buber e outros justos*. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- SCLIAR, M. *Se eu fosse Rotschild*. Porto Alegre: L&PM, 1993.
- SEFFRIN, A. (org.) *Samuel Rawet: Contos e novelas reunidos*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2004.
- SELTZER, R. M. *Povo judeu, pensamento judaico: a experiência judaica na História*. Rio de Janeiro: Koogan editor, 1989. Vol. I e II.

SIDEKUM, A. *A intersubjetividade em Martin Buber*. Caxias do Sul: EST; UCS, 1979.

SPERBER, S. “O espaço do sagrado e a poesia: A outra margem de Drummond”. In: MATOS, E.; CAVALCANTE, M. V.; LOPES, T. A.; LIMA, Y. D. (orgs.): *A presença de Castello*. São Paulo: Humanitas, 2003. P. 887-898.

TODOROV, Tzvetan. *Poética da prosa*. Lisboa: Edições 70, 1979.

_____. *Os gêneros do discurso*. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

VON ZUBEN, Newton A. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003.

_____. *A questão do inter-humano: Uma releitura de Eu e Tu de Martin Buber*. Síntese. Belo Horizonte, v. 35, n. 111, 2008. P. 87-110.

WIESEL, Elie. *Almas em fogo: perfis e lendas dos mestres hassídicos*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

ZUMTHOR, P. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo: Educ, 2000.

Anexos



Figura 1. Podólia e Volínia, regiões onde se originou e primeiro se firmou o Hassidismo. Atualmente, fazem parte da Ucrânia. Mas já foram parte da Polônia e do império Austro-Húngaro, no séc. XIX. Disponível em: http://mapsof.net/uploads/static-maps/gubernias_ucrania.png . Acesso em: 30/04/2008.

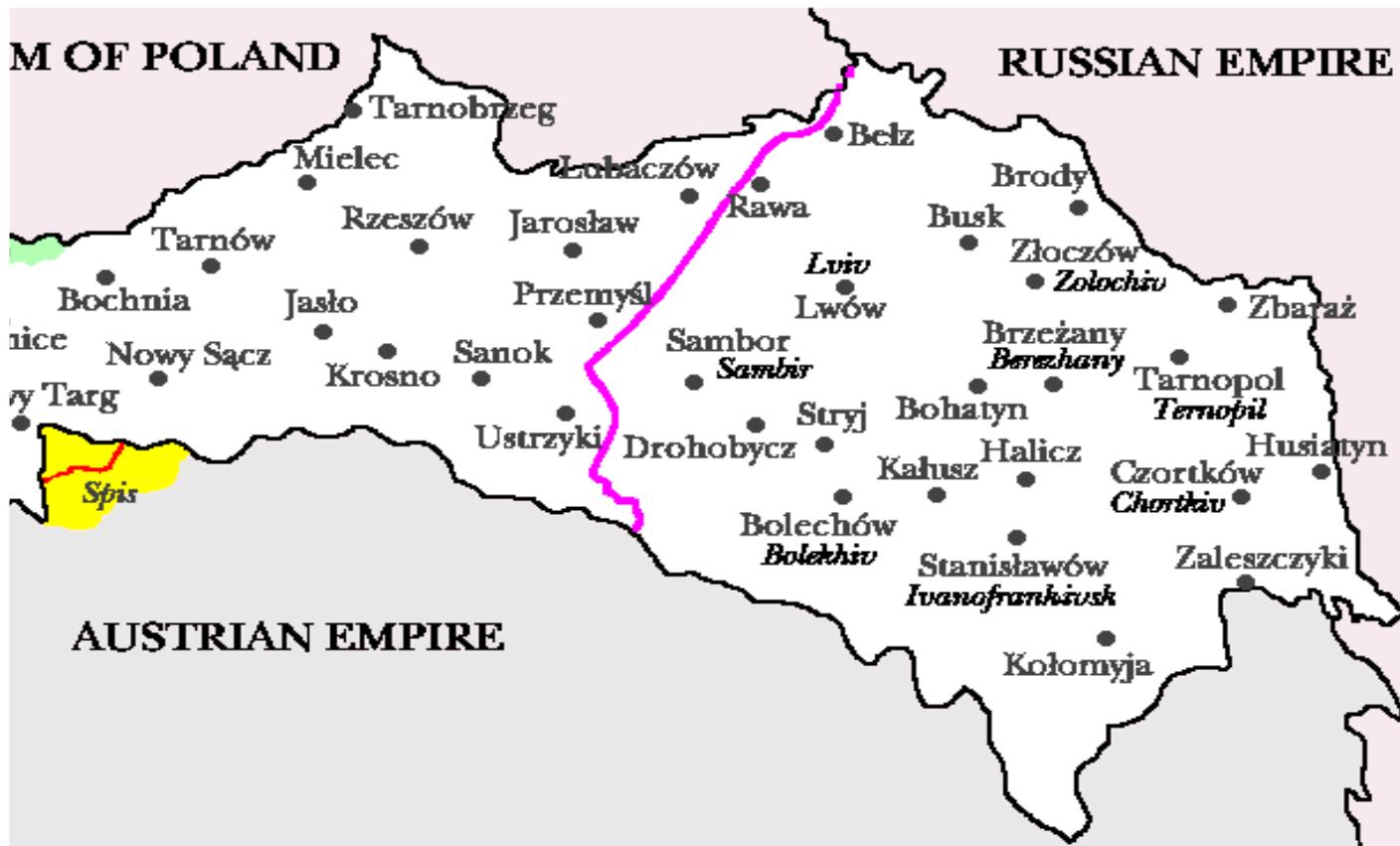


Figura 2. Mapa da Galícia, situada a oeste da Podólia e da Volínia (cf. mapa anterior), na época em que era parte do Império russo. A leste, temos Lwow, antiga Lemberg, onde Buber viveu com seu avô, durante a infância e parte da adolescência. Durante o auge do Hassidismo, Lemberg era o centro da Galícia Ocidental. Koretz, onde seriam publicadas várias obras teóricas hassídicas, também fica na mesma região, entre Kiev (na atual Ucrânia, cf. mapa abaixo) e Lvov. Neste mapa, vemos cidades relacionadas a *tzadikim*, como Brody, Czortków e Biala. Disponível em <http://www.polishroots.org/genpoland/images/galicia.gif> . Acesso em: 30/04/2008.



Figura 3. Mapa da Ucrânia atual. A oeste, Lvov (L'viv). Disponível em: http://go.hrw.com/atlas/norm_map/ukraine.gif . Acesso em: 17/11/2008.