

Uso e comunidade: a continuidade da tradição em Juan de Valdés e Martin Buber

Usage and community: the continuity of tradition in Juan de Valdés and Martin Buber

María del Pilar Roca *

Resumo: Desde a Idade Média Latina até os nossos dias, as tendências filosóficas de cunho racional têm se confrontado com a fidelidade à tradição. A Espanha do período medieval e renascentista manteve uma tendência próxima à compreensão comunitária das tradições graças à preservação das práticas exegéticas rabínicas do medieval que influenciaram no conceito de língua em uso. De igual maneira, na Europa central de inícios do século 20 se observa uma volta à exegese bíblica como necessário resgate da chamada tradição oculta do Ocidente. O estudo comparado de duas figuras, uma hispânica e outra austríaca, Juan de Valdés (1504-1541) e Martin Buber (1878-1965), ilustra o vínculo entre língua e comunidade. Assim como Valdés considera língua como uma experiência de uso responsável pela elaboração dos sentidos, Buber afirma que o referencial do significado não é a palavra, porém a comunidade.

Palavras-chave: Comunidade. Judeus-conversos. Juan de Valdés. Martin Buber.

Abstract: Since Latin Middle Ages, rational-natured philosophical trends have confronted its fidelity to tradition. The Spain of the medieval and Renaissance periods maintained a tendency that was close to a communal understanding of the traditions, thanks to the preservation of specific exegetical rabbinic practices of the medieval that influenced the concept of language in use. Similarly, in the central Europe of the beginning of the twentieth century, one can observe a return to biblical exegesis as a needed rescue of the occult tradition of the West. The comparative study of both figures, a Hispanic and an Austrian one - Juan de Valdés (1504-1541) and Martin Buber (1878-1965) - illustrates the link between language and community. The same way Valdés considers language an experience of usage responsible for the formulation of meanings, Buber asserts that the reference of the meaning is not the word, but the community.

Keywords: Community. Jews convert. Juan de Valdés. Martin Buber.

O judeu-convertido na formação das tradições hispânicas

Nas biografias sobre intelectuais da política, da religião ou da literatura espanhola peninsular que vão desde o século 14 até o século 16 são frequentes as alusões à origem judia-conversa de muitos deles sem que nem sempre seja esclarecido como esse fator poderia influenciar na sua produção intelectual nem se tal influência poderia ser relevante para as análises da sua obra o do seu pensamento. O apelativo de judeu-converso parece se esgotar no simples fato de que alguns membros remotos das suas famílias foram da lei mosaica assim como as suspeitas que isso poderia apresentar sobre a sua limpeza de sangue, dificultando seu progresso social na Espanha dos séculos 14 até 16, segundo o historiador Antonio Dominguez Ortiz (p. 13).

No entanto, a pergunta que com o passar dos anos se faz cada vez mais relevante é se o caráter de um judaísmo anterior tem alguma influência concreta na visão de mundo de todos esses autores, tanto na sua interpretação das leituras, clássicas e bíblicas, quanto na sua particular problematização da política e da sociedade na qual esses intelectuais ou religiosos estavam submersos. Isto é, a pergunta que começa a ser necessária é se ficou neles algum traço por meio do qual possa ser identificada uma permanência da sua tradição, ou tradições, de origem nas

suas práticas letradas e espirituais que nos permitam falar de uma personalidade própria revelada na sua obra e na sua compreensão de mundo. Não só isso. Aqui iremos tratar a questão de, se essa vagagem existir, como marcou, se marcou, a formação do caráter do espanhol. Será que houve um traço particular judaico no desenvolvimento político, social e espiritual dos judeus-conversos que têm como origem as suas práticas de leitura e escritura medievais ou tudo se perdeu em uma assimilação feroz que reduziu a memória a uma vontade de esquecimento?

Os enfoques para dar conta da pergunta são vários e provavelmente nenhum seja suficiente se tomado de maneira isolada. É preciso adotar medidas interdisciplinares que auxiliem para destringer as diversas repercussões do problema.

Na procura de um método interdisciplinar

Na historiografia crítica, o primeiro a levantar a relevância do traço converso na cultura hispânica foi o historiador e filólogo Américo Castro (1885-1972), não sem sérias polémicas com outros historiadores que atravessaram a segunda metade do século passado e rendem bons frutos no campo da pesquisa. Foi ele quem introduziu os estudos sociológicos na literatura, até então presidida pela filologia. A virada social e histórica que Castro deu aos estudos literários peninsulares permitiu considerar outros elementos que não haviam sido levados em consideração nas análises textuais e na compreensão do sentido a partir da intenção dos autores. Textos como, por exemplo, *La Celestina* (1499), *El Lazarillo de Tormes* (1554) ou o *Guzmán de Alfarache* (1606) recebem uma atenção especial em razão do caráter judeu converso dos seus autores. No primeiro e no terceiro, os próprios autores assim o declaram. No segundo, a crítica assim o assumiu, mesmo sendo anônimo, tendo-se baseado no forte teor crítico do romance com relação à decadência de valores que vem sendo substituídos por convenções vazias. Mais à frente, o gênero picaresco irá ser considerado próprio de judeus-conversos por causa da crítica ao imobilismo social que a limpeza de sangue tem instaurado na Espanha posterior à expulsão. Nesses casos, ter em consideração o caráter de judaísmo convertido dos autores é essencial na hora da interpretação das obras em toda a sua complexidade.

Poderíamos caracterizar Castro como um instigador de teses. Da mesma maneira que outros intelectuais do mesmo período que tiveram de se exilar depois da Guerra Civil Espanhola, ele abre caminhos de pesquisa que antes não se consideravam ou que se abordavam de uma maneira reducionista. Anos mais tarde, por volta dos sessenta, historiadores como Antonio Dominguez Ortiz, que realiza uma importante tarefa de estudos arquivísticos sobre o problema converso, tanto judaico quanto muçulmano, propõe que, ao invés de focar todos os judeus-conversos como fazendo parte de uma linha específica de pensamento, seja analisada a sua produção intelectual para ver se lhes une alguma característica específica que permita tratá-los como grupo. São anos nos quais as abordagens marxistas na história levam a Dominguez Ortiz a considerar a hipótese de os judeus-conversos serem uma classe social. Essa tese tem sido desconsiderada pelos pesquisadores que lhe sucedem, porém as suas considerações centrais sobre o tema continuam sendo hoje de valiosa ajuda.

Os argumentos de tradução cultural são também os utilizados pelo antropólogo Julio Caro Baroja. Ele considera a hipótese de que o que aconteceu com os judeus-conversos espanhóis guarda muitas semelhanças com os acontecimentos que moldaram o destino dos judeus em outros países europeus. Assim afirma Baroja:

A mi juicio, y partiendo de esa visión comparativa preliminar, el drama que tuvo lugar en la España de los siglos XV, XVI e XVII es de

carácter muy parecido al que ha ocurrido más modernamente en Alemania, o a los que se han desarrollado en otros países de Europa, como Rusia, Polonia y Hungría, cuando el elemento judío llega a alcanzar gran importancia. Es un drama que se repite en el tiempo y en el espacio. Cambia en ciertos aspectos, claro es; tanto en lo que podría definirse como cuantitativo como en la calidad y forma de su desarrollo (p. 16).

Em nossa opinião, isso é particularmente certo nos casos centro-europeus, especialmente os alemães e austríacos, durante o primeiro terço do século 20. Essas semelhanças serão certamente demonstradas com estudos dedicados à especificidade hispânica no tratamento das tradições (FERNÁNDEZ LÓPEZ) assim como com estudos sobre o casticismo na Espanha e com as abordagens comparadas que Christiane Stallaert dedica ao Terceiro Reich e a Inquisição espanhola (STALLAERT, 2006). Poderia isso significar que estamos diante de situações históricas similares, separadas por um improvável período de cinco séculos ou caberia perguntar-se se, da mesma maneira que os instrumentos de repressão se assemelham, vale trabalhar com a hipótese de que os fatos que os antecedem têm algum elemento comum? Não será que John A. Armstrong está certo quando afirma que as fronteiras étnicas são sinalizadas por certos elementos culturais que agem como sentinelas simbólicas e que eles são repassados de geração em geração? (citado por STALLAERT, 1997, p. 15) Que sentinelas seriam essas que nos permitiriam identificar as pegadas do judaico no judeu converso hispânico e fazer corresponder dois períodos históricos tão aparentemente diferentes? Como se manifestam e se identificam?

A perspectiva dos estudos hermenêuticos parece avaliar essa visão de permanência por meio das mudanças formais. Aprofundados por H. G. Gadamer na segunda metade do século passado, ele aponta para três elementos básicos para que a tradição seja mantida e repassada de geração em geração: memória, autoridade e preconceito. Considerado por Habermas como a melhor proposta de análise da linguagem porque a devolve a unidade inserindo-a no fluxo da tradição, ele só questiona a pretensa universalidade que reside no preconceito. No entanto, se ao invés de considerarmos o termo segundo parâmetros filosóficos que remetem ao conceitual, o entendemos como a necessária confiança concretizada nos usos comunitários dos quais dimanam os critérios que determinam o que é a autoridade, podemos abrir caminhos condutores que nos levem a uma reflexão mais rica e esclarecedora sobre a preservação das tradições judaicas em determinados intelectuais judeus-conversos da Renascença espanhola, cuja maneira de se aproximar delas acreditamos tem suas raízes nas práticas exegéticas da Idade Média.

Com efeito, Sergio Fernández Lopes afirma que

sería imposible explicar el modo de espiritualidad o de exégesis bíblica que caracterizo a nuestro humanismo sin tirar de un hilo que conduce directamente a lo hebraico (p. 13).

Para ele, a originalidade da Renascença espanhola se cifra no fato dos intelectuais terem acedido às fontes judaicas. Seria a fidelidade a umas práticas específicas, diferentes e diferenciadas de leitura, tradução e comentário bíblicos peninsulares uma das ditas sentinelas?

Acreditamos que essa posição é correta, visto que foi essa base cultural, forjada na Idade Média peninsular, que possibilitou a virada linguística que interpreta a língua vernácula como língua viva, como língua em uso, e coloca seu referencial, seu sentido, no fluxo de vida chamado

comunidade. No longo processo que nos leva a questionar as derivações da Ilustração com uma postura pós-moderna que cultiva não tanto o saudável ceticismo quanto a abstração e o solipsismo, o autor hispânico, que aqui iremos resgatar, faz uma opção pela experiência como o uso instituído durante o convívio comunitário e que é o responsável pelos sentidos, deixando em segundo lugar os significados e a sua pretensa universalidade. Seguindo a hipótese de Baroja e os estudos de Stallaert, tentaremos mostrar como outro autor centro-europeu continua nessa linha, aprofundando seus estudos sobre comunidade.

Apoiados nos mencionados critérios de tradução cultural, duas figuras nortearam em concreto nosso estudo, o pensador de origem judaica, Juan de Valdés (Cuenca, 1504 – Nápoles, 1541) e o filósofo formado em uma sociedade parcialmente assimilada, Martin Buber (Viena, 1878 – Jerusalém, 1965). Eles nos trazem à tona um judeu-converso que transita pelo cristianismo na trilha deixada pelas tradições e um judeu que volta a elas após do fracasso da assimilação. A chave está na exegese bíblica.

Para esclarecer a função do judeu converso na preservação das tradições judaicas

Para os autores que iremos tratar aqui, o conhecimento tem por origem a comunidade e se adquire por uma constatação dos limites inerentes à condição humana que cresce por meio de um princípio de relação, uma perspectiva já parcialmente tratada em Roca (2009) e sobre a qual ainda iremos voltar. Essa convicção irá influenciar o conceito de língua assim como as escolhas político-linguísticas. O maior sintoma será o forte vínculo estabelecido com a língua vernácula em detrimento da língua latina que acontece já na Espanha de Fernando III (1230), com a adoção da língua romance para os escritos administrativos. Esse avanço não será constante. Durante os próximos séculos, a língua vernácula irá conviver com momentos de resgates da língua latina como língua de cultura, porém com tratamentos diferenciados que têm a ver com a maneira de se relacionar com a tradição oral e escrita.

Com efeito, com o passar dos séculos na Europa posterior à fragmentação do império e do isolamento das antigas províncias romanas, o latim ocupa um espaço de língua de referência de ideais, de cultura e também de língua franca de toda a cristandade. Teoricamente, a língua latina não sofreria o desgaste das línguas romances, pois seu contexto era toda a elaboração dos ritos que transitavam pela escrita. Se existia oralidade, por exemplo, nas práticas retóricas ensinadas nas universidades, ela vinha marcada pelo modelo de perfeição previamente alcançada nesse âmbito do escrito. O objetivo do latim era alcançar e cristalizar verdades que legitimassem a fé cristã como verdadeira e excluísse as outras. Já as línguas vernáculas nascem com uma vocação pelo cotidiano que não está entre os objetivos do latim. A língua vernácula é a língua ordinária que tem como referente o uso pela comunidade de falantes, ao passo que a língua latina tem por referencial o desejo de perfeição da língua literária que nunca foi falada no círculo do cotidiano e tem por referente um conceito estilístico formal, segundo o gosto da época, com especial ênfase em Cícero. Portanto, as línguas vernáculas são línguas habitadas pelo decorrer do dia a dia, e o latim é um ideal de perfeição, um modelo, porém distante e, sobretudo, não entendido como lugar habitado. Gadamer já observa que o necessário acordo prévio a qualquer conversação deve desenvolver-se dentro dos parâmetros da língua ordinária e ele ainda conclui que é essa língua ordinária o próprio acordo.

É desse meio familiar e conhecido que partem os autores hispânicos de origem judaica para escolherem termos como “lugar”, “livro interior” ou “casa” para falar do que seja a sede criadora e estruturadora da memória do ser, responsável pela compreensão dos fatos e pela doação de significados. Todos esses termos compartilham três características principais. A primeira é que todos eles apelam à concretude em detrimento da abstração, a segunda é que

alude a espaços nos quais não acontecem julgamentos de valor, a terceira é que a memória é consciência formada em um vai e vem que determina escolhas dos indivíduos a partir dos valores da comunidade. Valdés dará um passo a mais, escolhendo uma palavra patrimonial para pensar a realidade religiosa e linguística. Ele define o estilo como uma expressão do conteúdo do ânimo. Como outros judeus-conversos da época, Valdés se valerá desse termo patrimonial para indicar força, coragem, auto-superação. Da igual maneira, Buber fará fortes críticas à filosofia, porque ela pretende chegar à verdade a partir de uma abstração, sendo que, para ele, coincidentemente com os autores hispânicos, os significados só se alcançam por meio da experimentação da ação vivente. Não é à toa que dentre os poucos filósofos que Buber resgata parcialmente esteja o judeu de origem hispano-lusa, Baruj Spinoza: “[Spinoza] concluye con proposiciones que implican que este Dios está en *relación viviente* con nosotros y nosotros en *relación viviente* con el” (BUBER, 1995, p. 40). Ele continua sobre Spinoza destacando,

[...] el adjetivo intelectual ha de interpretarse a la luz de la tendencia antiantropomórfica de este filósofo, quien trataba de poner fin a la tendencia humana de concebir imágenes de Dios. Así se esforzaba por impartir mayor severidad a la prohibición bíblica sin menoscabar, pese a ello, la realidad de la relación entre Dios y el hombre (BUBER, 1995, p. 40).

Mais adiante veremos como um dos focos de formação de Valdés são os chamados alumbrados, uma série de judeus-conversos concentrados em Toledo que defendem a leitura antiantropomórfica das Escrituras, remetendo a sua compreensão a um princípio de relação estabelecido com Deus e o homem, antes do que a uma forma ou imagem pré-determinada. Segundo Roca:

Una concepción de divinidad, en vez de una experiencia, lleva a la construcción de imágenes e iconos, delimitándolo en el espacio y en el tiempo que obliga a la adecuación forzada a un sistema o a un método que, en el caso político y religioso, habría que decir a una fórmula de comportamiento externo y a un dogma de fe, alejándose así de la naturaleza humana, que es la verdadera imagen de la divinidad. En este sentido debe entenderse las palabras de otro de los alumbrados, Gaspar de Bedoya: Diciendo a una persona que por qué no tenía ymagen de Nuestra Señora, decía que mirando a una muger se acordará de Nuestra Señora, (omitido por los inquisidores el final de la frase: *et ipsa mulier est figura eius*) [porque esa mujer en sí misma es imagen suya] (ROCA, 2008 (b), p. 233).

O problema do judeu converso é especificamente peninsular e que diz respeito à resposta concreta que alguns setores do judaísmo deram pressionados por uma situação de assimilação imposta. Às vezes o judaísmo se perde na secularização ou se mimetiza em práticas que remetem a um fluxo em que, como afirma Marcel Bataillon, as diferenças apagam suas fronteiras. Para Roca:

Hablamos de corrientes que mezclan sus aguas. Pero en el punto en que parecen confluír y confundirse, ¿qué pasa con el comportamiento de las inteligencias individuales y de los grupos humanos que parecen arrastrados por una corriente, en qué paran sus iniciativas para la búsqueda y defensa de la verdad? (p. 245-246)

Espanha e Portugal, os dois países que constituem politicamente a Península Ibérica, deram a Europa a oportunidade de incorporar a complexa convivência das três religiões monoteístas com as quais o Ocidente dialogou para constituir a sua identidade mediante a formação da sua história e das suas tradições políticas e culturais. Entre as comunidades de ambos os países há sérias diferenças, sobretudo no que diz respeito a sua aproximação das Escrituras e à compreensão da função política da Torá como regularizadora da ética e da moral. Porém, já desde a Idade Média (século 12), tanto na comunidade muçulmana quanto na judaica, havia sintomas claros da tendência a escolher a filosofia em detrimento da exegese bíblica como método de leitura modernizadora das tradições que permitisse à religião ter uma aparência de racionalidade, como são o caso de Averróis e de seu maior seguidor, Maimônides. Eles propõem uma leitura alegórica dos textos fundadores que divide as aljamas peninsulares da Idade Média até o momento da conversão. Antes da influência aristotélica, as aljamas realizavam o resgate das Escrituras por intermédio da tradução literal, complementada com os comentários exegéticos em língua vernácula que tinham como objetivo esclarecer e vivenciar o conceito das Escrituras à luz da experiência da comunidade específica. Depois da entrada de Aristóteles na leitura interpretativa, a tradição vai ter que se justificar perante a filosofia em termos que lhe são estranhos, como são verdade e universalidade. Isso trará consequências trágicas na Espanha pré-renascentista.

Além das diferenças entre os partidários da filosofia e dos partidários da exegese bíblica para a atualização das tradições por parte das aljamas espanholas, há também diferenças entre Portugal e Espanha na hora de entender seu presente e de definir a atitude política a seguir perante os acontecimentos de perseguição e obrigada conversão. Com efeito, as comunidades lusas e espanholas fazem escolhas diferentes no que diz respeito a que livros são centrais para refletir sobre a sua especificidade política e espiritual assim como nas suas práticas de tradução e comentários das Escrituras, que distam muito umas das outras. Se em Portugal as leituras se centraram no livro de Daniel “para procurar respostas que expliquem a tragédia vivida pelos judeus e seus descendentes na Península Ibérica (...) ou para adaptar as profecias messiânicas de Profeta Daniel para a vida política portuguesa” (VALADARES, p. 35) os judeus-conversos hispânicos são profundos leitores de São Paulo (ROCA, 2011). Nos judeus-conversos hispânicos, o messianismo judaico pode-se estar manifestando sintomaticamente na compreensão política da cristologia. Na Espanha, da Idade Média até o século 17, o Corpo de Cristo paulino é lido na tentativa de encontrar antes, inclusive do último decreto de conversão, uma fórmula política geral que reunisse a todos os membros da sociedade em torno de um projeto civil comum. Da mesma maneira que a Torá não está completa sem a união de todo o povo de Israel, o Corpo de Cristo precisa ser um ato inclusivo de todas as comunidades e de todos os indivíduos em condições de igualdade, embora desenvolvam diferentes funções. As diferenças que vão do marranismo ao fenômeno judeu converso se referem, então, à religião e à política. Os judeus-conversos parecem ter um propósito estruturador que parte de um compromisso ético e dão um sentido às leituras bíblicas e evangélicas com repercussões no conceito da língua, como vamos ver detalhadamente no caso de Juan de Valdés.

Os marranos são basicamente portugueses, como prova o fato de se dizer durante o século 17 que se era de nação portuguesa implicava ser um criptojudeu. No entanto, a fidelidade das comunidades lusas aos ritos formais é definida por Caro Baroja como farisaica, ao passo que, segundo Dominguez Ortiz, os espanhóis judeus convertidos tiveram uma maciça participação na vida política por intermédio dos conselhos das cidades. Em nossa opinião, o que ocorreu foi que os judeus-conversos deram continuidade à tradição por meio de uma leitura talmúdica do Corpo de Cristo, eles partiam das suas tradições originárias de leitura e interpretação para

constituir uma sociedade inclusiva que não deixava para trás uma autocompreensão étnica. Todo o contrário, eles a projetavam no mundo.

Creemos que o que pode ter influenciado para o fato de os judeus convertidos espanhóis entrarem no campo da política tem a ver, portanto, com o comportamento das comunidades judaicas em relação as suas tradições orais e escritas desde o medievo até o momento em que o decreto de expulsão deflagra. O contato da cultura judaica e muçulmana com a cristã passou por necessários sacrifícios assimilatórios por parte das duas primeiras que, se não eram realizados, eram pagos com o exílio e, se realizados, eram pagos com a perda da identidade que colocava em questão a supervivência dos seus membros, assim como a expressão de seu dizer como comunidade. Porém, ficou claro neles que a participação política não se questionava, pois desde a Primeira Aliança tinham um compromisso com a organização de estruturas humanas a partir da ética e da moral contidas nas suas tradições, tanto escritas quanto orais.

Para poder considerar como provável uma continuidade de tradições, a tese que trabalhamos aqui supõe repensar o sentido do que seja um assimilado. A pergunta que caberia fazer-se é se é mais assimilado um judeu que mantém unicamente os ritos formais ou um judeu que é fiel à função redentora das suas tradições concretizadas no político, campo que nunca foi preocupação do cristianismo. José Faur analisa o comportamento dos sefarditas na França napoleônica e observa como as pressões, internas e externas para assumir a Ilustração em detrimento das suas tradições, inibiram a sua participação política:

Napoleón (...) sabía muy bien que los judíos constituían una Nación aparte. Uno de los fines que perseguía el famoso Sanedrín que él convoca en Paris, el 30 de mayo de 1806, es la disolución formal de la dimensión política de Israel (...) Los sefarditas no quisieron abdicar de la autonomía política de la Nación Judía. Por eso no compartieron el entusiasmo con el cual sus correligionarios asquenazis acogían la presunta emancipación política que la Ilustración promete (p. 330-331).

A consequência da posterior abdicação foi curiosamente “que hubo más participación sefardí en la vida política de Franca bajo el antiguo régimen que después de la revolución” (p. 331).

Uma abordagem antropológica do problema nos permite pensar que a preservação das tradições é uma atitude de resistência vital que expressa uma realidade constitutiva. Esses usos específicos são os que determinam a sua personalidade e dão sentido a sua expressão, desenvolvida por meio de um princípio de relação que obedece a um sentimento de pertença. Ao invés disso, o que acontece na Península Ibérica de 1492 é que as comunidades são absorvidas pelo Estado e os elementos de coesão que antes eram devidos ao uso passam agora a ser impostos de maneira excêntrica e justificada por essas necessidades de Estado que se constituem de maneira centralizada e por meio de uma lei que raramente contempla os usos. Isso vai ter considerável importância na nossa argumentação final e objetivo do artigo quando comparemos as duas vertentes que refletem sobre língua no século 16 hispânico.

Essa progressiva assimilação de culturas, no fundo mais aparente que real, que atravessa o medievo espanhol, parte de posturas divergentes. Ela evoluiu dentro de um paradoxo europeu que pretendia conciliar a tradição dos textos bíblicos com o pensamento filosófico referendado pela cultura helênica. Como temos indicado desde o início, nas tentativas de aristotelizar a interpretação das tradições, entre uma e outra realidade, e durante toda a Idade Média, o Ocidente ausculta, analisa, filtra, estuda, procura diferenciar o que seja história e mitologia,

verdade e fé. Aliás, por meio da patrística e da escolástica iniciada pelo conhecimento helênico dos árabes, Ocidente e a sua maior corrente espiritual, como era o cristianismo histórico, tenta que a fé seja alcançada por um método que garantisse de qual lado de que fé estava a verdade e, por tanto, permitir-ia legitimá-la com toda a força do poder político.

Assim, o *corpus* ocidental que vai servir de referência para a formação das suas diretrizes culturais se constrói na Idade Média com a progressiva helenização do judaísmo, iniciado de mãos de Filão de Alexandria (século 1 a.C.) e continuado com Paulo de Tarso (século 1 d.C.). Essa tarefa será retomada pelos padres da igreja e pela escolástica. Se Filão de Alexandria incorpora os sábios gregos como discípulos de Moisés e Paulo de Tarso e encontra um lugar para o deus cristão no Olímpo, conseguindo o reconhecimento entre os pagãos como o deus desconhecido, pela sua vez, os padres da igreja encontram traços de um útil pré-cristianismo na visão de mundo dos autores gregos. Todos eles procuram construir pontes entre o passado e o futuro de maneira a não produzir frações entre as culturas das quais bebem. Essas pontes aceleraram a divulgação e expansão do cristianismo, porém, isso tinha um preço a apagar, a deturpação da leitura da Torá a partir de elementos racionais e não de elementos éticos elaborados historicamente.

Com efeito, nos esforços oriundos do desejo por reconciliar culturas na Europa medieval, se revelam um problema que irá ser o cerne das disputas medievais e acabará sendo o ponto de fratura que obrigará às comunidades hispânicas não cristãs ao exílio ou à assimilação. Estamos nos referindo à complexa trama que se cria nessa tentativa de conciliar o profundo atrativo da cultura helênica, fortemente racional, com o aspecto histórico e etnológico das tradições bíblicas e das comunidades muçulmanas, que permanecem graças a um constante exercício da memória e que se concretizam em ritos que não encontram sua justificativa nas práticas filosóficas senão nos usos derivados de uma experiência de vida. Antes de Maimônides propor a aristotelização da leitura com *Guia de Perplexos*, o poeta e pensador Yehuda ha-Levi (1070-1141) foi o primeiro a alertar sobre os perigos de confundir sabedoria e filosofia na sua obra *O Kuzari*,

No creas al racionalista cuando afirma que reflexionando de manera continua y metódica llega a captar con sólo su entendimiento todos los conceptos necesarios en metafísica sin apoyarse en los sensible [porque] “Aristóteles no disponía de una tradición fiel de hombres que hubieran tratado con verdad el tema” (Citado por SÁENZ DE BADILLOS, p. 8, 861).

O método filosófico visa à objetividade e pretende ser universal, porém os usos são originados na convivência e são específicos e particulares de quem os geram. A Idade Média tenta levar para o mundo racional, definidor do grego e norteador da formação de estados, o território da fé, elemento que só faz sentido e se revela essencial no que diz respeito à preservação das comunidades. Chegados nesse ponto, devia ser realizada uma articulação de culturas que eram bem distintas. Como dito por Curtius:

Los griegos no tenían libros sagrados, no tenían casta sacerdotal; Homero fue para ellos la tradición. A partir del siglo VI, sus poemas se convirtieron en texto escolar, y desde entonces la literatura forma parte del curriculum de enseñanza, y la continuidad de la literatura europea depende de la escuela. La enseñanza se hace portadora de la tradición literaria (...) La dignidad, la independencia y la función pedagógica de la literatura se deben a Homero y a suya influencia. De

suyo, las cosas pudieron ser diferentes. En el judaísmo, el alumno aprende la "Ley"; y los libros de Moisés no son poemas (p. 62, v. 1).

Contrariamente à instauração da literatura acima da filosofia, como ocorreu nas escolas gregas, no decorrer do cristianismo histórico, a filosofia terá conquistas definitivas no terreno educativo e será a filosofia a que irá determinar os critérios que vigorarão nas controvérsias medievais. Esse será outro fator que levará à parte das comunidades peninsulares das três culturas a entender a religião em termos de verdade e não de experiência comunitária assim como a instaurar um clima de concorrência eliminatória.

Após séculos de discussão, que culmina quando o método aristotélico é referendado pela *Suma* de São Tomás, os intelectuais gregos são finalmente legitimados como sentinelas de um método que garante a correta interpretação das Escrituras. O conhecimento do método iria ser reservado a um grupo de exegetas cuidadosamente selecionados e formados que teriam acesso à Bíblia. O povo crente não precisaria lê-la diretamente, deixando assim a sua interpretação aos padres, que estavam devidamente legitimados para tais tarefas. Dessa maneira, temos uma operação intelectual felizmente bem sucedida nas quais as sentinelas tem sido trocadas por métodos universais de compreensão que recorrem à alegoria onde antes existia um testemunho de fé. Assim, uma perspectiva filosófica da leitura bíblica se sistematiza em um processo de tradução que quando não cabe nos pressupostos racionais e não dispõe de uma comunidade que parta de testemunhos para direcionar os sentidos à luz de uma experiência de vida, a proposta racional o resolve partindo para a interpretação alegórica. Da mesma maneira que o latim não precisa do uso para a sua compreensão, a tradição bíblica podia ser entendida por meio de exercícios filológicos e filosóficos, sem precisar de comunidades de vida. O objetivo do cristianismo histórico é assimilá-las e formar um estado universal que as substitua dando uma forma homogeneizada a todas às diversas e inquietantes comunidades que existem em Europa. É por causa da sua pretensa universalidade que a abordagem filosófica consegue homogeneizar, mas, também, excluir, reduzindo o que originariamente faz sentido, por ser uma experiência de vida, a critérios de verdade ou falsidade, que pertence a um universo filosófico.

Temos aqui dois enfoques irreconciliáveis, pois o filosófico requer a justificativa com antecedência ao passo que a fé, criada mediante uma realidade teológica, se justifica por ela mesma. No território da linguística e da política, vamos ter que lidar com duas realidades derivadas desses enfoques, a língua que se legitima pelo uso comunitário (Valdés) e a afirmação de que os estados se nutrem de células comunitárias mortas (Buber).

Valdés e Buber, uso e comunidade

Como visto no percurso da nossa argumentação, a existência de núcleos comunitários vivos é necessária para a correta interpretação das tradições orais e escritas. No caso de Valdés e Buber, se faz evidente que a compreensão do que se diz ou do que se quer dizer depende de uma atitude de escuta que parte de valores provindos de umas experiências comuns às quais essas palavras fazem referência. Sem um antecedente comunitário não é possível entender ao outro, inclusive encontrando-se, ambos, no mesmo momento do discurso. As palavras não ganham significado nem por si mesmas, nem na frase, nem no ato da fala, nem no ponto de enunciação. Elas ganham significado se elas remetem a um fazer sentido.

Diferentemente da constituição de comunidades, cuja formação é orgânica, o levantamento dos estados é sustentado por critérios de razão e a partir de uma lei exógena à formação das comunidades, que se constituem pelos usos. Quem entra a fazer parte dos estados sem ter por trás uma origem comunitária que norteie seus objetivos, abandona o conhecimento, que suas

tradições lhe oferecem e que fora conquistado historicamente, e se adéqua aos modelos que foram instaurados como comuns a partir de um raciocínio de verdades universais, mas que por uma compreensão da própria experiência de vida comunitária. Um exemplo disso é que, no início da Espanha do século 15, as práticas de tolerância do cristianismo por outras confissões religiosas haviam diminuído ou até desaparecido. Após vários sintomas de perda de tolerância, como a disputa celebrada em Barcelona em 1263, o acontecimento que marca essa virada começa com o primeiro decreto de conversão em 1391 e culmina com a controvérsia de Tortosa (1413-1414), na qual, por ordem papal, a comunidade judaica deve se explicar em um confronto público com o cristianismo que não dá espaço à defesa. Ela começa com uma convocatória forçosa e acaba com a também forçosa conversão da maioria dos rabinos participantes. A disputa medieval tem servido para revelar que a verdade não é um caminho para o conhecimento senão que é cobiçada pela sua capacidade para legitimar discursos.

Na Alemanha e na Áustria do primeiro terço de século 20, o grau de assimilação às práticas sociais cristão era alto. Era só o lógico final de um processo assimilatório que se visibilizava havia tempo. Já em finais do século 18, após Mendelssohn ter reconhecido que era difícil ser judeu e ilustrado ao mesmo tempo, seu discípulo Friedlander recomenda a conversão ao cristianismo (REYES MATE, p. 8). Com o passo dos anos, esse processo só faz crescer. Martin Buber não é uma exceção.

No terreno da língua, isto se refere à afirmação de Roca (2009) na hora de avaliar o que supõe entender a língua em uso como se fosse uma língua morta. Quando na aproximação à língua não se parte de uma experiência como usuário o que prevalece é a adequação ao método, deixando desassistido o princípio de relação que salvaguarda o sentimento de pertença, essencial para o desenvolvimento da consciência entendida esta como realidade linguística. Stallaert (2006) ilustra essa absurda tentativa de anulação comunitária segundo razões de Estado, com um trecho da resposta que um professor de Filosofia e História do Direito dá a um questionário que deve se preenchido por força da Lei de 1933, que excluía todas as pessoas não arianas do funcionalismo público:

No disponiendo de tiempo para averiguar el sentido que se le atribuye a “raza”, me apresuro a declara lo siguiente: dado que mis cuatro abuelos están muertos desde hace mucho tiempo y que nunca se procedió a las mediciones necesarias, etcétera, me encuentro en la imposibilidad de determinar científicamente (antropológicamente) a qué grupo racial pertenecieron. En el sentido general del término, su raza era alemana, ya que todos ellos utilizaron el alemán como lengua materna, lo que significa que era indoeuropea o aria. En el sentido del primer decreto adicional de La ley Del 7 de abril de 1933, sección 2, párrafo I, frase 3, su raza era la religión judía (p. 220).

Duas figuras orientarão as reflexões sobre língua e comunidade que propomos, já no início do artigo, Juan de Valdés e Martin Buber. Em Valdés focaremos a sua afirmação de que a norma linguística provém de uma experiência de uso comunitário da língua e não de um ideal formal próximo à concepção da língua latina entre os humanistas renascentistas. Além do mais, mostraremos como essa visão valdesiana da língua tem origem em uma formação teológica que parte de características patrimoniais espanholas medievais. Já em Buber analisaremos o impacto linguístico que afirma que o referencial do significado reside na comunidade.

Valdés: a gramática segundo a experiência como usuário da língua

Valdés nasceu na cidade de Cuenca em uma família de judeus-conversos por, pelo menos, três das suas quatro partes (CABALLERO, p. xiv). Um tio foi executado pela Inquisição acusado de judaizante. Ele próprio teve que sair de Espanha perseguido pelo tribunal da Santa Fé em razão da obra *Diálogo de la Doctrina Cristiana*, publicado em 1529. As teorias sobre as influências erasmistas em Valdés foram questionadas pelo próprio pesquisador que as levantou, Marcel Bataillon, em um longo artigo, revê suas considerações e aceita as revisões realizadas por José C. Nieto (BATAILLON, p. 245-285). C. Nieto (citado por CAÑAS, p. 40-43) apresenta razões bem fundadas para atribuir as causas da formação crítica de Valdés à situações anteriores à deflagração do luteranismo na Espanha; além do fato de Valdés ter podido ler a Erasmo, assim como a circunstâncias específicas do espanhol que partem de práticas medievais diferenciadas do resto da Europa. Ele coloca as raízes do perfil valdesiano na vivência do processo de renovação espiritual que aconteceu em Escalona (Toledo), centro do fenômeno não muito corretamente denominado de “alumbrados”. Os líderes desse núcleo que apresentavam maneiras pouco ortodoxas de se aproximar das Escrituras, como a franciscana Isabel de la Cruz e Pedro de Alcaraz, eram também de origem judia-conversa. Eles propunham uma interpretação das tradições à luz da experiência de vida e não a partir de um exercício racional nem metódico e em língua vernácula.

Além do convívio próximo com os alumbrados, Valdés teve outro foco importante para sua formação. Foi na Universidad de Alcalá de Henares no período em que a cátedra de hebraico estava ocupada por professores de origem judaica que contribuíram para a elaboração da Bíblia poliglota, também chamada complutense ou, segundo aponta Sergio Fernández López, a “bandeira da Sinagoga” (p. 15). Em Alcalá, Valdés se formará em Ciências Jurídicas, porém assistirá como ouvinte às aulas de grego e hebraico, onde iria se criar o polo de hebraístas de origem judaica que aproveitaria as fontes dos comentaristas rabínicos medievais muito mais do que as citações o podiam revelar. Quando eles bebiam nas fontes hebraicas não as identificavam tão ostentadamente quanto às latinas.

Por volta de 1535, quando Valdés redige o primeiro tratado de ensino de espanhol como língua estrangeira, que não será publicado até 1737 pela Real Academia da Língua Espanhola, ele tem em mente a língua como a essência de uma realidade teológica, não como dimanação de uma constatação filosófica. No *Diálogo de la lengua*, Valdés faz reflexões que partem da diferenciação entre a natureza do latim como uma língua morta, que é aprendida mediante uma gramática, e do espanhol como língua viva, que é adquirida por meio de um referencial comunitário. O achado de Valdés é usar os provérbios populares como corpus linguístico em uma época na qual não havia ainda uma literatura espanhola bastante desenvolvida da qual extrair os exemplos que alicerçassem as afirmações que deve ir fazendo a teor das perguntas dos seus discípulos. Para paliar isso, ele parte de uma imagem da memória coletiva, que já havia sido usada por outros autores peninsulares com anterioridade e que vai ter consequências ideológicas na sua argumentação durante o *Diálogo*: a língua patrimonial, a língua habitada é referida como aquela que é usada pelas velhinhas costurando ao redor do fogo. Isso direciona aos discípulos à compreensão da norma, do léxico ou até do sentido ou a um contexto de convívio e de trabalho que, veremos, enlaça com o pensamento buberiano. Mas não só isso: em ambos pensadores vamos ver como eles sempre se preocupam com o caso concreto, contestando e inibindo o forte poder universalizador e abstraidor da filosofia.

Isso explica o fato de que, no raciocínio valdesiano sobre o caminho que devia guiar o conhecimento linguístico não há afirmações sobre certo ou errado. Ele responde a cada caso exposto pelos alunos segundo o uso, isto é, “isso se diz” ou “isso não se diz”. A cada tentativa dos alunos para fazer de Valdés um referencial de autoridade, ele dribla a tentação recorrendo

ao *corpus* linguístico que tem escolhido logo no início do *Diálogo* com base no estabelecimento dos critérios que separam gramática, própria das línguas mortas, da realidade como fluxo que define a língua viva (ROCA, 2010, p. 260). Valdés não é metódico, embora tenha uma metodologia. Assim como outros autores hispânicos da mesma origem, Valdés entende a experiência como um caminho que a memória traz à tona e permite interpretar cada momento da existência. O método que remeta a um pensar intelectual entranha uma escravidão ideológica da qual Valdés escapa toda vez que seus alunos querem que ele ocupe o lugar de autoridade que Antonio de Nebrija, autor da primeira gramática em língua castelhana, havia ocupado nas mentes de todos eles antes de se sentarem a conversar sobre a língua com Valdés.

Com base nessa imagem, que remete a um contexto de convívio e trabalho, Valdés vai respondendo aos seus alunos na tentativa de fazê-los entender que, no caso das línguas vivas, o referencial se modifica se comparado com as línguas mortas. Estas remetem a um modelo lógico formal, ao passo que aquelas a um princípio de relação que contempla um forte sentimento de pertença. Em quanto os discípulos perguntam de maneira a levar a língua castelhana para os parâmetros do latim, como Nebrija faz, Valdés se posiciona sobre seu conceito de língua, uso, estilo e norma em termos que remetem à língua como experiência de vida e ao estilo como uma indagação contínua e equilibrada sobre a razão de determinadas partes descritivas da língua, assim como a sua condição de ser uma expressão do conteúdo do ânimo (ROCA, 2010). Mas o que é que Valdés quer dizer com “ânimo”?

O ânimo como lugar da memória

Desde a Espanha dos séculos 14 e 15 até os nossos dias, não é pouco frequente o uso do termo “ânimo” sem seu significativo estranho às práticas da língua vernácula. Segundo o estudo de Cañas, o termo alcança uma relevância importante na obra de Valdés, que o prefere a “alma”. Realizando um percurso pelos dicionários da época e pelo período imediatamente anteriores, ela observa que Alonso de Palencia (Soria, 1423 – Burgos, 1492) o define em seu *Universal vocabulario en latín y en romance* (1490) da seguinte maneira:

ANIMUS- es la voluntad del anima es su mente: es su sentido. es la parte por do se siente y por do se la be. Ab animo vieñ animosus y animositas. Et por composición se dize magnanimo y magnanimidad y pussillamino y longanimo y vnanime y el adverbio vnamiter. Animo animas animauí tanto es como viuificar. Animus el de coseio y de vigor y de direçion. Animatus es intento y angulo y lleno de fuerças. Las generales perturbaciones del animo son quatro: cobdiçia: gozo: temor y trsiteza: cobdiçia es mientras alguno speralo q a vn no tiene: gozo quando se alegradelo q ya posee: temor mientras q se arriedradelo perder: tristeza qndo ya se duele dela perdida: la esperança y el temor son delo auenidero la alegria y el dolor son delo q ya avino (RINCÓN, 2010, p. 55).

Em seu Alfabeto espiritual, Valdés afirma que “[...] la doctrina cocida y digerida en el ánimo hace su fruto y yo deseo que tengáis la doctrina en el ánimo y no encima de la lengua” (RINCÓN, p. 58). Autores do século 16 hispânico, contemporâneos a Valdés, como Francisco de Osuna ou Frai Luis de León continuam na consideração do ânimo como aquele que vivifica (RINCÓN, p. 55-69). Esse será um argumento do qual Buber se valerá também para questionar implicitamente à filosofia como disciplina válida para a compreensão da natureza da linguagem. Para isso usará palavras que remetem ao aqui e ao agora e, literalmente, à “ação vivente”.

Buber: comunidade como lugar do concreto

Nascido na Viena de 1878, filho de pais logo separados, Buber viverá até os sete anos sem contato com outra vida que a de uma criança austríaca da época, porém entre sete e dezessete anos, Buber será educado em um contexto que o marcará na sua evolução espiritual posterior. Após o divórcio dos pais, ele vai viver na Galitzia, Polônia, com o avô, grande conhecedor da história chassídica que irá transferir para o neto o sentido de manter o vínculo com as tradições. As influências em Buber desenham um caminho que vai do conceitual e universal ao experiencial e o concreto. Após sair da tutoria do avô, Buber deixa-se absorver pelas ideias de Nietzsche. Gadamer afirmava que, na época, era muito difícil fugir da fascinação que ele levantava. Dilthey e a sua preocupação por encontrar um método para as humanas que as equiparasse em prestígio às exatas; os socialistas utópicos; o anarquista Landauer e Ferdinand Tönnies, de quem tomará os instrumentos conceituais, como as diferenças entre sociedade e comunidade. Apesar de essas influências terem marcado o pensamento e a maneira de abordá-los, pouco a pouco, Buber irá distanciando-se das pretensões universalistas da maioria deles, com ênfase nas propostas de Landauer, e irá voltando para a sabedoria apreendida durante a infância e adolescência na casa do avô paterno. De fato, ele próprio confessava que durante o processo de elaboração da sua principal obra, *Eu e Tu* (1923), ele leu pouca filosofia, com exceção do *Discurso do método*, e muita literatura chassídica (Buber, 2007, p. 164).

A comunidade acaba sendo, para Buber, a referência do significado. Ele entende a comunidade como signo, como unidade mínima de significado que, por sua vez, os linguistas concedem à palavra, à frase ou, mais tarde ao ponto de enunciação. O linguista que mais perto do pensamento de Buber chegou a estar foi Emile Benveniste (1902-1979) que dedica um capítulo da sua obra *Problemas de linguística geral* (publicada entre os anos 1966 e 1974) à natureza dos pronomes. Nele afirma que há elementos vazios que esperam ser preenchidos de significado. Esse preenchimento só acontece no momento do discurso. A obra, as palestras, as comunicações e as ações da vida de Buber estão voltadas para insistir uma e outra vez em que a comunidade remete a um aqui e a um agora e que essas coordenadas são as que falam do significado. Para entendermos a vida devemos nos remeter ao momento vivido.

Se na obra de Valdés está muito presente o termo “ânimo”, que, segundo Alonso de Palencia, significa “vivificar”, e outros termos que aludem à necessidade de estudar o caso, nos textos de Buber, é observado o uso constante do termo comunidade como “vivência” e de expressão (religiosa) como “situação concreta”, [...] el significado de la existencia es algo abierto y accesible en la situación vivida, concreta y real, no por encima de la lucha con la realidad sino dentro de ella (BUBER, 1995, p. 63), sendo as críticas ao método muito mais evidentes que em Valdés:

El hecho de que el significado sea algo abierto y resulte accesible en lo concreto vivido no significa que ha de ser conquistado y poseído mediante un tipo de investigación analítica e sintética, o mediante algún tipo de reflexión sobre lo concreto vivido. El significado ha de expresarse en la acción viviente y en el sufrimiento mismo. En la contigüidad irreductible del momento.

Ambos os pensadores estão se referindo com palavras quase idênticas à necessária mobilidade espiritual. Por isso, o cerne do seu pensamento só pode ser entendido se ali onde eles falam em diálogo lemos convivência, no sentido de que a única via de compreensão parte de uma experiência de compartilhar a vida, os fatos cotidianos, que é o que permite entender o significado do dito em cada momento e em cada lugar. Uma ideia não tem poder. Só a compreensão de uma experiência comunitária que persegue seus interesses é o que tem força.

Além de influências, Buber estabeleceu parcerias que também falam das fontes do seu pensamento religioso. Talvez a mais significativa no terreno que aqui queremos analisar seja a que manteve com o aluno de Hermann Cohen, Franz Rosenzweig (1886-1929). Sobretudo, aluno da fase última da vida de Cohen, quando se afasta do idealismo kantiano para voltar para as tradições judaicas que permitem considerar ao homem concreto como realidade histórica. Ele, tal qual Buber, também renuncia à universalidade porque “[...] la razón es occidental. La historia de la filosofía considera que la razón es “griega”, es decir, “europea”. Creencias, convicciones o religiones – también la judía – tendrán que pasar por el tribunal de esa razón si tiene alguna pretensión de validez universal [...] es la historia contra la memoria” (REYES MATE, p. 12).

Com essas palavras, não é difícil enxergar que nos encontramos de volta à problemática que se instaurou na Idade Média Europeia e à velha oposição entre filosofia e teologia que se desenvolveu na Península Ibérica. A forte polêmica que deflagra antes e após adesão aos métodos aristotélicos para a compreensão e o conhecimento da realidade teológica que explica a linguagem, agora acontece de novo perante o sistema filosófico da modernidade, o kantiano: é novamente o caso da razão filosófica querendo instaurar um método universal em vez de escutar a experiência como caminho, que é a defesa da memória orgânica acima do pensar abstrato. Aliás, como continua argumentando Reyes Mate, para o judaísmo, pensar é memória, porque ele tem uma história plena de significação para o Ocidente e isso o libera – ou deveria liberá-lo – de ter que passar pelo crivo da Ilustração.

Da mesma maneira que os judeu-conversos espanhóis, autores como Walter Benjamin (1892-1940), Franz Rosenzweig e Martin Buber voltam seu olhar para a Bíblia como um laboratório da linguagem. E Rosenzweig volta duas vezes porque ele decide no último minuto não se converter ao cristianismo e assumir um compromisso com o judaísmo que o leva a uma análise da bíblica como linguagem. Ele entende que a chave do diálogo entre Deus e o homem é um selo natural de todo relacionamento fundador que se caracteriza pelo vínculo de pertença. Segundo Buber,

[...] sua reflexão sobre a linguagem [...] supera notavelmente a Cohen na compreensão do Tu enquanto Tu falado: a verbalização essencial do Tu está para ele contida no “Onde estás?” dirigido por Deus a Adão; isto interpretando, pergunta Rosenzweig: “Onde está um Tu tão independente que enfrenta livremente o Deus oculto, um Tu em quem ele pode descobrir-se como Eu? A partir de aqui fica visível um caminho interior bíblico para aquele “Chamei-te pelo nome. Tu és meu”, com o qual Deus se identifica como aquele que origina e abre todo este diálogo entre ele e a alma (BUBER, 2007, p. 162).

Princípio de relação e vínculo de pertença voltam a ser o fulcro do ser. Um ser que é linguagem e que só pode ser apreendido no âmbito da comunidade viva.

Portanto, língua é comunidade viva, e a ela nos devemos remeter sempre para a compreensão dos significados que aparentam estar em unidades mínimas de significado: palavra, frase, atos de fala, ponto de enunciação. Porém, todas elas caem como entidades vazias, como afirma Gadamer, se não são sustentadas pela conversação de, no mínimo, dois que decidem escutar e falar de maneira autêntica. A tradição escrita é um resíduo de memória que deve ser atualizada em cada geração dentro da experiência comunitária que a acolhe. Já os estados, Buber afirma, se alimentam de células comunitárias mortas que, guiados pelas necessidades homogeneizadoras

e universalizadoras da filosofia, adotam uma compreensão do Eu que não necessita de uma situação concreta para o conhecimento que defende.

Na sociedade moderna, na qual a experiência é um argumento dos individualistas, essas questões levam a considerações de ordem política e linguística. A preocupação de como se produz a doação de sentidos vem ganhando maior preocupação no campo da linguística. Não será à toa que outro filho de convertidos, contemporâneo a Buber e Franz Rosenzweig, Ludwig Wittgenstein, que como este último começa redigir seu *Tratatus* nas trincheiras da primeira guerra mundial, acabe abandonando as tentativas atomistas para explicar a dinâmica essencial da linguagem e conclua na sua segunda fase de seu processo intelectual que devemos nos perguntar pelo uso. Wittgenstein dedica grande parte do seu trabalho intelectual a estudar as insuficiências dos fundamentos lógico-matemáticos e mentalistas que pressupõem a capacidade de a mente criar significados a partir de aspetos formais e internos. Porém, quando Wittgenstein mostra que para que a linguagem seja transmitida é preciso que seja visto pelos outros um comportamento coerente capaz de constituir a norma, ele devolve o elemento comunitário à língua e se coloca no mesmo raciocínio dos autores aqui tratados. Segundo ele, a lógica resolve muitos problemas, porém não aqueles que só podem ser compreendidos e seu conhecimento consolidado por meio da experiência do momento concreto e no terreno da língua ordinária. Isso é o uso. Não estamos falando da prática repetitiva e da memória exógena e em curto prazo que preconizam os livros didáticos de ensino de línguas. Estamos falando de que para compreender ao outro nós devemos nos remeter ao aqui e ao agora e debruçarmos em uma atitude de observação e de escuta sobre o que nós (Eu e Tu) queremos dizer.

Conclusão

Não pretendemos fazer aqui uma exposição completa do pensamento buberiano, assim como não o fizemos de Valdés. O que almejamos neste artigo foi evidenciar os paralelismos e a atualidade em assuntos centrais da visão de vida de ambos os pensadores que parecem separados pelo tempo e pelo espaço, mas que, no entanto, estão muito mais perto do imaginado em razão das fontes e das práticas por eles frequentadas e que isso remete a uma fonte comum que além do mais é responsável pela fundação espiritual, identitária, do Ocidente.

Esses problemas continuam sendo, atualmente, causa de desencontros na sala de aula, um espaço público por antonomásia, quando o assunto é o ensino de língua, seja esta materna ou estrangeira. Os alunos costumam chegar como um conceito de língua com formação gramatical que fecha o conhecimento de uma língua na memorização de aspectos unicamente formais, sem considerar à comunidade como referente nem considerar sua experiência de uso como válida, pois, em termos gerais, os alunos que chegam às instituições de ensino superior no Brasil têm sido instruídos para desconsiderá-la. Nessa situação, não dispõem de uma metodologia que lhes permita discriminar o que se diz ou o que não se diz como um referencial, sendo que a memória não é pensamento e sim um desvio que deve ser evitado e substituído pelo que a gramática sem memória decreta como correto ou incorreto. Inclusive nos casos nos quais são realizadas abordagens novas, como pragmáticos ou enunciativos, a nova terminologia não resolve o problema do referente, pois os alunos têm a tendência de entender a nova terminologia de maneira atomista. Não estamos aqui falando de dar corda solta a variações linguísticas de maneira indiscriminada, só fazemos menção a como a norma deve ser determinada como Juan de Valdés defendia, um referencial culto e letrado que cuida e entende a sua memória como um pensamento à luz da experiência de uso. Não é difícil prever as

conseqüências que isto trará para o desenvolvimento de uma cidadania mais dogmática que comunitária nos nossos alunos e futuros, se não atuais políticos e cidadãos.

Da mesma maneira que Valdés teve que sair de Espanha por causa da Inquisição que se considerou injuriada, Buber sofreu represálias que lhe impediram de ensinar filosofia da religião na Universidade Hebraica de Jerusalém, assim como não ser inteiramente compreendido na sua insistência por promover diálogos com a população árabe em Israel. Será a tradição finalmente substituída por uma sentinela que, de tão universal, expanda seu vazio?

* **María del Pilar Roca** é Doutora pela Universidad Autónoma de Madrid (UAM) e professora associada de língua e literatura espanholas do Departamento de Letras Estrangeiras Modernas (DLEM) e do programa de Pós-Graduação em Linguística (PROLING) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Referências

- BATAILLON, M. En torno a Juan de Valdés. *Erasmus y el erasmismo*. Trad. Carlos Pujol. Barcelona: Editorial Crítica, 1977.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Editora Moraes, 1977.
- BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Trad. Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BUBER, Martin. *Sobre comunidade*. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BUBER, Martin. *Eclipse de Dios: estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Trad. Luis Fabricat. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- CABALLERO, F. *Conquenses ilustres*. Tomo IV. Alonso y Juan de Valdés. Madrid: Oficina Tipográfica del Hospicio, 1875.
- CAÑAS, R. S. *Lengua e ingenio: concepciones pedagógicas en el siglo XVI hispánico*, 2007. 102 f. Dissertação (Mestrado em Linguística). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2007.
- CARO BAROJA, J. *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid: Istmo, 2000. (3vol.)
- CURTIUS, E.R. *Literatura Europea y Edad Media Latina* (v.1 e 2). Trad. Margit Frenk Alatorre e Antonio Alatorre. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- DOMINGUEZ ORTÍZ, A. *Los judeoconversos en España y América*. Madrid: Istmo, 1971.
- FAUR, J. *El pensamiento Sefardí frente a la Ilustración Europea*. Pensamiento y mística hispanojudías y sefardí. Cuenca: Ediciones de La Universidad de Castilla-La Mancha, 2001. p. 323-337.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, S. *El cantar de los cantares en el humanismo español. La tradición judía*. Huelva: Universidad de Huelva. Biblioteca Montañana, 2009.
- STALLAERT, C. *Etnogénesis y etnicidad*. Barcelona: Proyecto A ediciones, 1998.
- STALLAERT, C. *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona: Círculo de lectores, 2006.
- REYES MATE. *De Atenas a Jerusalem*. Pensadores judíos de la Modernidad. Madrid: Ediciones AKAL, 1999.
- RINCÓN, M. D. (Coord.). *Conocimiento, educación y espiritualidad durante los S. XVI-XVII. Breve selección de textos*. Jaén: Universidad de Jaén, 2010.
- ROCA, M. P. A função das línguas vernáculas na construção do ocidente cristão. *Verba Juris*, Ano 5, n. 5, jan/dez. 2006. p. 77-108.

- ROCA, M. P. O judaico na formação do estado de direito. A positivação da linguagem. *Verba Juris*. Ano 7, n. 7, jan/dez.2008(a). p. 521-537.
- ROCA, M. P. Lengua y conciencia en la mentalidad de los judeoconversos españoles. *El Olivo* XXXII, 67. 2008 (b). p. 39-64.
- ROCA, M. P. Relações de simulação e relações de autenticidade no ensino de Línguas vivas. In: PEREIRA, Celi Regina; ROCA, M. P. *Linguística Aplicada, um caminho com diferentes acessos*. São Paulo: Contexto, 2009. p. 143-171.
- ROCA, M. P. El contexto educativo en el *Diálogo de la lengua*, de Juan de Valdés. *Letr@ Viv@*, v.10, n.1, 2010, p.235-263.
- ROCA, M. P. Língua e tradição: judeus-conversos espanhóis leitores de São Paulo. *Boletim do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro (AHJB)*, junho 2011, n. 44, p. 31-33.
- SÁENZ DE BADILLOS, A. *Razón y Fe en el Judaísmo Hispano: Yehuda há-Levi*. Pensamiento y mística hispanojudías y sefardí. Cuenca: Ediciones de La Universidad de Castilla-La Mancha, 2001. p. 69-99.
- VALADARES, Paulo. *Semi-ótica do ex-líbris de Joaquim Nabuco. A importância de ler o profeta Daniel*. São Paulo. *Boletim do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro (AHJB)*, junho 2011, nº 44, p. 34-37.
- VALDÉS, J. *Diálogo de la lengua*. Madrid: Cátedra, 2003.
- VALDÉS, J. *Obras Completas*, I. Diálogos. Escritos espirituales. Cartas. Madrid: Biblioteca Castro, 1997.