



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

Iolanda Silva Barbosa

**Para um edifício em chamas** — uma leitura entre *O jogo das contas de vidro*, de Hermann Hesse, e *Sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin

Florianópolis

2024



Iolanda Silva Barbosa

**Para um edifício em chamas** — uma leitura entre *O jogo das contas de vidro*, de Hermann Hesse, e *Sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura — área de concentração Literaturas, linha de pesquisa Teoria da Modernidade — da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Literatura.

Orientador: Prof. Dr. Artur de Vargas Giorgi

Florianópolis

2024



Barbosa, Iolanda Silva

Para um edifício em chamas : Uma leitura entre O jogo das contas de vidro, de Hermann Hesse, e Sobre o conceito de história, de Walter Benjamin / Iolanda Silva Barbosa ; orientador, Artur de Vargas Giorgi, 2024.

160 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Literatura, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Literatura. 2. Hermann Hesse. 3. Walter Benjamin. 4. História. 5. Modernidade Ocidental. I. Giorgi, Artur de Vargas. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Literatura. III. Título.



Iolanda Silva Barbosa

**Para um edifício em chamas** — uma leitura entre *O jogo das contas de vidro*, de Hermann Hesse, e *Sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 27 de março de 2024, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Antonio Carlos Gonçalves dos Santos, Dr.  
Pesquisador Independente

Prof. Carlos Eduardo Schmidt Capela, Dr.  
Programa de Pós-Graduação em Literatura  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Bairon Oswaldo Vélez Escallón, Dr.  
Programa de Pós-Graduação em Literatura  
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em Literatura

Insira neste espaço a  
assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a  
assinatura digital

Prof. Artur de Vargas Giorgi, Dr.  
Orientador

Florianópolis, 2024



*A meu Plínio, a Digníssima regente,  
para o caso de nessa vida não haver outro.*



## AGRADECIMENTOS

À “Fonte verdadeira da Luz e da Ciência”, que, nesse Jogo, de tantas formas, em tantas linguagens, e com tanta ternura, tem Se manifestado.

À minha família: à minha mãe e meu pai, graças aos quais cresci em meio aos livros; a meu irmão e minha irmã; especialmente, às minhas ancestrais, Ivanicy, Lindraci, Franciscas, Sofia, Leonídia... na esperança de que *não terão motivo para se envergonhar de mim*.

Aos mestres, especialmente ao Prof. Dr. Artur de Vargas Giorgi, pelo aceite e orientação nessa aventura; à Profa. Dra. Maria Aparecida Barbosa, pela generosa leitura do trabalho quando de sua qualificação; ao Prof. Dr. Carlos Eduardo Schmidt Capela, pelas indicações precisas nessa floresta; ao Prof. Dr. Antonio Carlos Gonçalves dos Santos (Caco), pela enorme gentileza em tomar parte nessa empreitada. Estendo os agradecimentos também à Profa. Dra. Carolina Duarte Damasceno, cuja compreensão e generosidade são fundamentais nesta Castália; e a tantos outros, a quem devo as Letras e, assim, o mundo.

Àqueles *amigos mortos e ilustres* de que fala Virginia em seu *Orlando*, com os quais ninguém pode ler ou escrever sem estar perpetuamente em débito. Eis, pois, meus agradecimentos a Hesse, por tantas leituras de minha formação; e a Benjamin, pelas ferramentas que tem oferecido para organização de meu pessimismo.

Aos colegas da Secretaria Municipal de Cultura e Turismo de Uberlândia, sem a compreensão e incentivo dos quais essa aventura não teria sido possível, especialmente à Sra. Mônica Debs e a Alexandre França.

Aos amigos, amigas e camaradas, de perto e de longe.

Ao Grupo Espírita Paulo de Tarso, pela sustentação espiritual.

À Universidade Federal de Santa Catarina, em seu Programa de Pós-Graduação em Literatura, por ter abrigado esse desterro.

À Universidade Federal de Uberlândia, desta filha ausente, mas cuja formação — e também este trabalho — devem tanto.



## RESUMO

Este trabalho busca apresentar algumas das perspectivas sobre a História e sua influência no âmbito subjetivo, a partir da leitura de *O jogo das contas de vidro* (1943), de Hermann Hesse, em relação com as *Teses Sobre o Conceito de História* (1940), de Walter Benjamin. A imagem que parece lampejar a partir da leitura dessas obras e de alguma forma sugerir sua articulação é a das chamas que consomem as bases de um edifício no alto do qual trabalha um intelectual – *o que fazer a partir desse aviso de incêndio, nesse instante de perigo?* Acredita-se que, a partir do diálogo entre esses trabalhos contemporâneos entre si, é possível perceber não apenas a sua atualidade e reafirmar sua importância, mas também ampliar a consideração da obra de Hesse para além do tradicional viés autobiográfico, presente principalmente na recepção brasileira e que por vezes a reduz a um manifesto pacifista, individualista, socialmente isento. Assim, o que se pretende é justamente destacar *O jogo* como um conjunto privilegiado para abordagem e tratamento de várias das questões em aberto à época de produção das duas obras, especificamente na forma como todas elas se relacionam à História do Ocidente. Dessa forma, ao colocar esses aspectos em jogo, é possível vislumbrar algumas percepções e interpretações da modernidade ocidental, considerando-se também possibilidades de intervenção nesse contexto.

**Palavras-chave:** Hermann Hesse, Walter Benjamin, História, Modernidade Ocidental.



## ABSTRACT

This work aims to present some of the perspectives on History and its influence in the subjective sphere, based on the reading of *The Glass Bead Game* (1943), by Hermann Hesse, in relation to the Theses *On the concept of History* (1940), by Walter Benjamin. The image that seems to flash from the reading of these works and that in some way suggests their articulation is that of the flames that consume the foundations of the building on top of which an intellectual works — *what to do following this fire alarm, in this moment of danger?* It is believed that, from the dialogue between these works — contemporary to each other — it is possible to perceive not only their actuality and reaffirm their importance, but also to expand the consideration of Hesse's work beyond the traditional autobiographical bias, mainly present in the Brazilian reception and which often reduces it to a pacifist, individualist, socially exempt manifesto. Thus, what is intended is precisely to highlight *The Glass Bead Game* as a privileged set for the approach and treatment of several issues discussed by the time of production of both these works, specifically the way they are all related to the Western History. In this way, taking these aspects into account, it is possible to glimpse some perceptions and interpretations about Western Modernity, also considering possibilities for intervention in this context.

**Keywords:** Hermann Hesse, Walter Benjamin, History, Western Modernity.



## SUMÁRIO

<i>MOTTO</i> .....	11
ENSAIO, INTRODUÇÃO .....	13
I. EM JOGO, O INDIVÍDUO .....	27
1.1 Aspectos gerais da obra de Hermann Hesse .....	27
1.2 Recepção e tradição crítica hesseana .....	62
1.3 O indivíduo em <i>Jogo</i> .....	67
II. SOBRE CONCEITOS DE HISTÓRIA .....	75
2.1 O conceito benjaminiano de História .....	76
2.2 A História em <i>Jogo</i> .....	84
III. O EDIFÍCIO EM CHAMAS .....	110
CONSIDERAÇÕES CIRCULARES .....	144
FRAGMENTOS DA DISCÍPULA E PESQUISADORA .....	148
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	149



## **MOTTO**

Este trabalho se deu a partir de um apelo e de um longo e penoso despertar. Seu tempo é o presente: eis o seu *kairós*. O aviso de incêndio — que ecoa há tanto tempo — embora seja ignorado ou percebido com certo conformismo por muitos, me chama continuamente.

Como convém, este trabalho e o estudo de que ele resulta não possuem um fim em si mesmos, de erudição, de um “jogo estético” ou de “uma contemplação despida de afeto”. Foi criado “com o coração e o cérebro”, sobretudo com o Espírito.

Mas do que adiantaria produzir este trabalho, se a base do edifício que o abriga está em chamas? Não seria essa uma forma de ocupar-se apenas de “coisas finas espirituais”, de eximir-se de possíveis esforços para salvar a casa?

Como padre Jacobus, deixei “os ventos do mundo soprarem” sobre essas páginas, “e as necessidades e pressentimentos” de minha época soprarem em meu coração.

[Muitas vezes, a fuligem veio cair na mesa de trabalho...]

Como os aforismos de Franz Marc, este trabalho não foi erguido “no escritório da modernidade, tão evocada, mas na sela e no meio do rugido da artilharia”.

Por outro lado, escrever a partir de dois autores tão exaustivamente trabalhados na Academia poderia soar também algo redundante.

O pensamento de dois alemães, no limiar da II Guerra Mundial, parece algo distante do chão em que piso, da época em que escrevo. Mas eis o jogo e a constelação que se estabelecem, a partir de um lampejo irresistível, de uma experiência com o passado.

*Nada do que alguma vez se pensou pode ser dado por perdido*, e tudo pode estar à distância de um salto.

Assim como a obra de Benjamin era um “aviso de incêndio aos seus contemporâneos” e Servo assume, com sua ação final, um papel de “admonitor”, este é, a seu modo, um testemunho, o testamento de uma verdade ou, quando muito, de uma compreensão.

Este trabalho, afinal, como a história de Macabéa e Rodrigo S. M., “acontece em estado de emergência”. E, como sua autora, não pretendo que ele mude absolutamente nada.

Da mesma forma como Servo escreve “Degraus” a partir do desejo de recordar a si mesmo de “uma intuição, um conhecimento, uma visão interior” e dela se impregnar, posso

dizer que este trabalho cumpre a finalidade de não deixar esquecer e de fazer continuar a viver uma advertência.

Esta é uma figura, assim como pode ser vários retratos, uma variação e uma fuga.

Aqui está: um ensaio.

Talvez seja levado para o sótão, destruído. Mas por que haveria de importar? Com uma súbita intensidade, eu olho para ele, como ele olha para mim.

*Sim, eu tive minha visão, meu Jetztzeit.*

## ENSAIO, INTRODUÇÃO

*Nós às vezes tomamos da pena e escrevemos  
Sinais sobre uma folha branca de papel:  
Dizem isto ou aquilo, e todos os conhecem,  
É um brinquedo que tem as suas regras...*

“Letras”<sup>1</sup>

Diante de um mundo em chamas, arrisca-se uma *constelação*, um *salto*, até as décadas de 1930 e 1940, na Europa Central, numa proposta de “articular o passado historicamente” (tese VI, Benjamin *apud* Löwy, 2005<sup>2</sup>). Ali, à *meia-noite*<sup>3</sup> do século XX, dois alemães, Hermann Hesse e Walter Benjamin, na Literatura e na Filosofia, cada um a seu modo, delineiam questões afins no que diz respeito, por exemplo, à História, sua natureza, suas concepções e implicações<sup>4</sup>.

A narrativa de Hesse em questão é *O jogo das contas de vidro*<sup>5</sup>, última publicação do autor e que também esteve sob as agruras da Guerra: quando a obra foi finalizada, em 1942, o editor não obteve licença do Ministério de Propaganda para sua publicação na Alemanha, sendo a primeira edição produzida na Suíça, em 1943<sup>6</sup>. O livro é, de certa forma, uma síntese de diversos elementos apresentados em seus trabalhos anteriores<sup>7</sup>. Ali está, por exemplo, em forma de *Bildungsroman* (romance de formação) — ou *Entwicklungsroman* (romance de desenvolvimento), muitos dos dualismos tipicamente hesseanos. No entanto, se, nas narrativas

<sup>1</sup> Todas as citações que abrem as seções deste trabalho são excertos de poemas de José Servo/Hermann Hesse, reunidos ao final de *O jogo das contas de vidro* (Hesse, 1971b, p. 353-364).

<sup>2</sup> Este trabalho optou pela tradução das Teses feita por Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller, que foi a utilizada por Michael Löwy em *Aviso de incêndio* (Boitempo, 2005), seu trabalho de comentário à obra. Por esse motivo, essa versão será doravante mencionada apenas como “Benjamin, 2005”.

<sup>3</sup> Expressão utilizada pelo revolucionário Victor Serge, mencionada por Löwy (2005, p. 35).

<sup>4</sup> O único contato entre os dois autores que esta pesquisa localizou é a seguinte menção, em carta de W. B. a Gershom Scholem, de março de 1934: “Bem mais agradável foi a carta de Hermann Hesse, a quem eu enviara o *Infância Berlinesa no Século XIX*. Além dos inteligentes comentários sobre o livro, ele se dispôs a interceder a meu favor junto a S. Fischer” (Benjamin; Scholem, 1993, p. 145).

<sup>5</sup> A tradução utilizada neste trabalho – única de que se tem notícia no Brasil, é de Lavínia Abranches Viotti (1908-2008) e Flávio Vieira de Souza. Viotti, além de tradutora de diversas obras alemãs, incluindo *Fausto*, de Goethe, foi exímia pianista, colaborando na Sociedade Bach de São Paulo desde a sua criação (Cf. “Entre os livros de Goethe e o piano”, Estêvão Bertoni; e Acervo *online* do Centro Cultural São Paulo). Como é possível perceber ao longo deste trabalho, foram necessárias algumas correções ortográficas a essa tradução.

<sup>6</sup> Há inclusive registros de diferentes versões de partes da obra, uma vez que Hesse e seu editor poderiam enfrentar dificuldades para publicação na Alemanha nazista. O “Ensaio” de introdução ao Jogo, por exemplo, teve quatro versões, sendo que a primeira continha comentários alusivos a questões políticas da época. As versões seguintes foram perdendo progressivamente esse teor, assumindo o tom mais filosófico-erudito da edição final (Mileck, 1970).

<sup>7</sup> Em correspondência com o autor, Thomas Mann se refere ao livro como “coroação” da obra de Hesse e “romance-monumento” (*Correspondência entre amigos*, 1975, p. 136). Otto Maria Carpeaux o considera o “testamento” hesseano (Carpeaux, 2013, p. 197). Paralelamente, Löwy se refere às Teses – que são, também, a última obra de Benjamin – como “testamento espiritual”, enquanto Seligmann-Silva as denomina “testemunho e testamento” (Benjamin, 2020, p. 11).

anteriores, como nos célebres *Sidarta* (1922) e *O lobo da estepe* (1927), o indivíduo é, em oposição ao mundo, erigido como elemento de uma dessas dualidades, numa defesa radical do que se poderia considerar *individualismo*, aqui ele é levado a considerar seu papel na sociedade e a intervir diretamente na realidade.

Além disso, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, *O jogo* representa uma inovação na produção hesseana também por se lançar a uma proposta múltipla, ainda que interconectada. Essa proposta parte do uso de diferentes gêneros<sup>8</sup>, que conformam uma obra em quatro partes: “*O jogo das contas de vidro*: ensaio de introdução popular à sua história”<sup>9</sup>; o “Ensaio biográfico” a respeito do personagem José Servo (Joseph Knecht, no original); uma coletânea de treze poemas escritos por ele; e, finalmente, um compêndio de três “ensaios biográficos”<sup>10</sup>, que são exercícios ficcionais atribuídos ao próprio personagem e que discorrem sobre suas existências pregressas.

Destaca-se, no entanto, que o que se considera “ensaio”, para denominar a apresentação à história do Jogo de Avelórios e a biografia da personagem principal, não corresponde ao gênero textual comumente denominado como tal (*Aufsatz*, no alemão), mas, literalmente, a uma “tentativa”, um “teste”, uma “experiência” de registro: no original, *Versuch*<sup>11</sup>.

Essa perspectiva não deixa de se relacionar ao caráter experimental da linguagem, sobre o qual reflete Giorgio Agamben em *Infância e história*. No “Ensaio sobre a destruição da experiência”, por exemplo, é dito:

Enquanto a experiência científica é de fato a construção de uma via certa (de um *métodos*, ou seja, de um caminho) para ao conhecimento, a *quête* é, em vez disso, o reconhecimento de que a ausência de via (a aporia) é a única experiência possível para o homem. Mas, pelo mesmo motivo, a *quête* é também o contrário da aventura, que, na idade moderna, apresenta-se como o último refúgio da experiência. Pois a aventura pressupõe que haja um caminho para a experiência e que este caminho passa pelo extraordinário e pelo exótico (contraposto ao familiar e ao comum); enquanto que, no universo da *quête*, o exótico e o extraordinário são somente a marca da aporia essencial de toda experiência (Agamben, 2005, p. 39).

<sup>8</sup> Recordar-se que o Frühromantik tinha uma proposta nesse sentido: na perspectiva de Friedrich Schlegel, seria tarefa do romance “atualizar e reconfigurar a antiga tradição em roupagem moderna, unindo e aproximando todas as formas e gêneros literários” (Constantino Luz de Medeiros, “A revolução estético-sentimental em *Lucinde*” in *Lucinde*, F. Schlegel, Iluminuras, 2019).

<sup>9</sup> No original, esse Ensaio também é referido como “Einleitung” (“Introdução”, no sentido mais comum, livresco), além da descrição de “Einführung” (“Introdução” no sentido de apresentação de explicações elementares).

<sup>10</sup> Esses ensaios, assim como uma versão do Ensaio de introdução ao Jogo e alguns dos capítulos da obra, foram publicados separadamente, a partir de 1934, nas revistas *Die Neue Rundschau* e *Corona*, antes da publicação do livro integral (Mileck, 1970).

<sup>11</sup> O Jogo de Avelórios ou “Jogo das contas de vidro” é a expressão mais sofisticada do trabalho intelectual representado na obra.

A ideia de *quête*, isto é, em tradução livre, a “busca” — também relacionada ao alemão “such”, em *Versuch* — traduz justamente essa tentativa, esse caráter da escrita como *experiência*. No caso, a narrativa do *Jogo* se torna também uma evidência de “ausência de via (a aporia)”<sup>12</sup>, ao contrário do que idealiza inicialmente o método objetivo castálico — isto é, próprio de Castália, organização em que se ambienta a história<sup>13</sup> e que, como se verá, está inserida no mundo “real”, a partir do qual foi constituída, em meio à chamada “época folhetinesca”, como resposta a uma necessidade de reestabelecimento de uma ordem espiritual. A contradição da pretensa objetividade do relato reafirma, assim, que até mesmo o que pode haver de “extraordinário” e “exótico” no caminho do protagonista José Servo se converte em “marca da aporia essencial de toda experiência”.

Há no *Jogo*, além disso, uma ficcionalização da figura do narrador dos Ensaios, responsável por registrar essa “tentativa” de relato. Sua identidade não é explicitada, mas se apresenta ao longo da obra como um castálico<sup>14</sup>. Essa, no entanto, se apresenta como uma problemática na obra, uma vez que, embora acople várias partes cujas autorias são atribuídas a vozes diversas — os Ensaios iniciais seriam narrados por esse ente castálico, enquanto os poemas e os Ensaios sobre as existências anteriores teriam sido escritos por Servo — não se apresenta uma mudança significativa de estilo. Assim, o livro não deixa de sugerir, desde sua estrutura, a possibilidade de uma narrativa em dobras, na forma de um *jogo*, em que autoria, conteúdo narrativo e criação são colocadas em uma dinâmica que, em forma de variações, é também autorreflexiva.

No original alemão, no entanto, a proposta narrativa vai ainda mais longe, a partir do que se declara no subtítulo: “Versuch einer Lebensbeschreibung des Magister Ludi Josef Knecht samt Knechts hinterlassenen Schriften, *herausgegeben von Hermann Hesse*” (Hesse, 1971a, p. 3, grifo nosso). O trecho em destaque, que não foi transposto para a tradução brasileira, pode ser traduzido livremente como uma declaração de que esses registros foram *editados* por Hermann Hesse. Esse detalhe não deixa de acrescentar mais uma possibilidade interpretativa para a totalidade da obra, além de remeter, por óbvio, ao aspecto de *montagem* da narrativa, como ocorre no *Werther* de Goethe e em tantas outras obras, inclusive em *O lobo da*

<sup>12</sup> Essa noção é um dos principais elementos de *Sidarta*, obra na qual se defende o caráter individual da experiência e sua superioridade em relação às doutrinas.

<sup>13</sup> Também mencionada na obra, diversas vezes, como “Província Pedagógica”, sob inspiração — como conta o próprio autor (p. 140) — de uma organização semelhante existente em *Anos de viagens de Wilhelm Meister* (1821), de Goethe.

<sup>14</sup> Em determinado momento, por exemplo, o narrador se refere à obra como “uma narração composta de informações autênticas e outras menos seguras, compiladas de fontes fidedignas ou obscuras, conforme circulam entre nós, os mais jovens da Província” (Hesse, 1971b, p. 229, grifo nosso).

*estepe*. Aqui, no entanto, esse procedimento cumpre um papel ainda mais paradigmático, dada a diversidade de gêneros que a obra apresenta e seu caráter geral disruptivo, tanto na forma como no conteúdo da narrativa.

A partir desse narrador castálico, surge ainda uma problemática: se Castália é o órgão intelectual nacional, que resguarda ao mesmo tempo que procura dominar todo o conhecimento e patrimônio científico e cultural, em vários momentos a confiabilidade do registro é colocada em questão, a começar pela indicação da obra apenas como uma “tentativa”, um “experimento”, o que afinal já submete a própria narrativa — o relato da vida desse protagonista, Servo, o Mestre do Jogo de Avelórios — ao signo do *jogo*. A alegada falta de documentação, que poderia, por um lado, pôr em dúvida a natureza rigorosamente científica do trabalho castálico, além de potencialmente implicar em limites até mesmo para a condução narrativa, não impede, no entanto, o jogo com a história, ou seja, a própria narrativa.

O narrador que, além disso, contrariando o suposto papel de mero organizador de informações e registros, é onisciente — revelando nuances e detalhes subjetivos das personagens — ainda diz:

Ao tentar descrever a vida de Servo, procuramos também interpretá-la, e se como historiador temos de lamentar profundamente a ausência de informações autênticas sobre a última parte de sua vida, deu-nos coragem para o nosso empreendimento exatamente o fato de que esse período se tornasse legendário. Aceitamos a lenda, trate-se ou não de uma piedosa fantasia. Assim como nada sabemos sobre o nascimento e as origens de Servo, nada sabemos sobre seu fim. Mas não temos nenhum motivo de julgar que esse fim tenha sido causal. [...] aquilo que ela [a lenda, último capítulo do Ensaio] narra a respeito da última fase dessa vida, corresponde perfeitamente às fases precedentes (Hesse, 1971b, p. 29).

Essas dificuldades do processo narrativo podem ser identificadas desde a epígrafe do “Ensaio de introdução popular” à história do Jogo: um trecho de um texto em Latim, de autoria atribuída a Albertus Secundus — descrito, posteriormente, como um “dos maiores do Jogo de Avelórios” (Hesse, 1971b, p. 5) — com a respectiva tradução, feita por Servo, e que, segundo o livro, fora originalmente manuscrita:

...sob certo aspecto, é mais fácil aos indivíduos levianos, e requer menor responsabilidade, descrever com palavras as coisas inexistentes do que as existentes, mas com o historiador respeitoso e consciencioso dá-se justamente o contrário: não há nada que fuja tanto à descrição por meio de palavras, e que seja mais necessário apresentar aos homens, do que certas coisas que não tem aparência real e cuja existência não se pode comprovar, mas que, justamente pelo fato de indivíduos respeitosos e conscienciosos as tratarem como coisas existentes, são levadas a dar mais um passo em direção do ser e da possibilidade de nascer (Hesse, 1971b, s/p).

Como é possível constatar, o texto reflete principalmente sobre o registro de “coisas inexistentes” (no original latino, “*non entia enim*”, isto é, “não-entidades”), “coisas que não têm aparência real e cuja existência não se pode comprovar”, que fogem “à descrição por meio de palavras”, mas que são tratadas como “coisas existentes” por “indivíduos respeitosos e conscienciosos” e, por isso, dão “mais um passo em direção do ser e da possibilidade de nascer”.

É interessante que o texto apareça em seu original latino e com a tradução do próprio Servo, não sendo sequer uma elaboração do protagonista. Não se pode precisar nem mesmo se esse texto originalmente se referia ao Jogo de Avelórios, uma vez que este não é diretamente mencionado; porém, dado que esse pequeno texto é escolhido para abrir o Ensaio sobre a história do Jogo, seguido pelo ensaio biográfico sobre o personagem, seu conteúdo é de alguma forma representativo<sup>15</sup>.

Nesse sentido, a referência a “coisas que não têm aparência real e cuja existência não se pode comprovar” faria sentido, pois, ao longo da obra, fica claro o caráter indefinido do Jogo e seus mecanismos. Ao mesmo tempo, essa caracterização atenta contra a essência do método científico e, especificamente, contraria a tradição materialista<sup>16</sup>.

Por outro lado, essas “coisas” em descrição podem ser relacionadas diretamente às “coisas finas e espirituais” de que fala Benjamin na Tese IV: “A luta de classes, que um historiador escolado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não há coisas finas e espirituais...” (Benjamin, 2005, p. 58).

Destaca-se nessa epígrafe também o papel de um “historiador respeitoso e consciencioso” na apresentação dessas “coisas”. A escolha pelo termo “historiador”, por si só, é instigante, uma vez que, no original latino, a referência é a um “*pio deligentique rerum scriptore*”, isto é, em tradução livre, “um *escritor* piedoso e seletivo de coisas”. Já é então estabelecido, portanto, um jogo entre os papéis de *historiador* e *escritor*, que se relaciona, também, à escolha de Walter Benjamin pela figura do *cronista* na Tese III: aquele que, representante da “história ‘integral’”, “narra profusamente os acontecimentos, sem distinguir grandes e pequenos” (*Ibidem*, p. 54). Nessa acepção benjaminiana, segundo comentário de Löwy, estaria representada a história “integral”: “sem distinguir grandes e pequenos, leva com isso a verdade de que nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido...” (Löwy,

<sup>15</sup> Nesse sentido, é interessante um comentário feito por Servo durante uma discussão com o amigo – também castálico — Fritz Tegularius acerca da História: “A História tem uma vantagem sobre aquilo que um repetidor de Cela Silvestre reputa como digno do seu interesse: ela lida com a realidade.” (Hesse, 1971b, p. 222). A personagem reafirma, assim, a natureza “irreal” do Jogo de Avelórios, principal ocupação dos “repetidores”.

<sup>16</sup> O que retoma, mais uma vez, as reflexões de Agamben em *Infância e história*, em que o autor discute o privilégio do conhecimento científico sobre a experiência na modernidade.

2005, p. 54). Também em “O narrador”, Benjamin faria distinção: *cronista* como aquele que se vincula à “história sagrada”, e *narrador* como aquele vinculado à “história profana” (Benjamin, 1994, p 209).

No caso do *Jogo*, aqueles que são caracterizados como “indivíduos respeitosos e conscienciosos”, por sua vez, naturalmente podem ser entendidos como uma referência aos próprios castálicos, dada a natureza de disciplina, ascetismo e trabalho intelectual que ordena a instituição. Assim, o ponto de vista externo a Castália, apresentado no texto, encontra eco no seguinte trecho:

[...] Deixava-se aos eruditos propriamente ditos quase completa liberdade em seus estudos e práticas, sem se chocar com muitos trabalhos, que aparentemente não traziam proveitos imediatos ao povo e à comunidade, e que eram, aos olhos dos profanos, brincadeiras supérfluas. Muitos desses eruditos eram ridicularizados por seus estudos, mas nunca eram criticados ou privados de seus privilégios. Não eram apenas tolerados pelo povo, mas gozavam também de sua estima... (Hesse, 1971b, p. 42).

O ponto de vista é sugerido, também, no encerramento à epígrafe: ao se considerar a importância que os “indivíduos respeitosos e conscienciosos” dão às “coisas” que não podem ser representadas, elas “são levadas a dar mais um passo em direção do ser e da possibilidade de nascer” (Hesse, 1971b, s/p). Ou seja, se for considerado que essas “coisas” são, em verdade, uma remissão ao Jogo de Avelórios, é possível dizer que a valorização do Jogo pelos castálicos é fundamental para que ele se torne mais comunicável ou mesmo que tenha alguma importância para aqueles que não o praticam.

Por outro lado, os limites da proposta biográfica do Ensaio ficam evidentes com a caracterização da última fase da vida de Servo como uma “Lenda”, que teria sido anteriormente registrada por algum castálico. Essa autoria é sugerida pela forma como a narrativa é iniciada: “Ouvindo conversas de camaradas...” e pela forma como se alude ao objetivo do registro: “Para servir à memória tão cara a nós, assinalamos o que chegou aos *nossos ouvidos* a respeito desses acontecimentos” (Hesse, 1971b, p. 300, grifos nossos), além de trechos como “circula entre nós em muitas cópias [...]” e “provavelmente, tem por autores alguns dos discípulos prediletos do extinto” (p. 299).

Nesse sentido, é dito ainda, sobre o conteúdo da “Lenda”:

[...] Não queremos julgar nem converter, mas contar a história do fim de nosso venerado Mestre, o mais verdadeiramente possível. [...] Só que não é uma história no sentido pleno da palavra, denominaríamos com mais propriedade uma lenda... (Hesse, 1971b, p. 229)

A respeito especificamente da morte do protagonista, registrada nesse capítulo, é dito:

[...] os nossos conhecimentos sobre este fim [do Magister José] estão cheios de lacunas e se revestem mais do caráter de uma lenda, do que propriamente de uma narração histórica. (*Ibidem*, p. 277)

O Ensaio sobre a vida de José Servo, por sua vez, propõe-se à elaboração de um relato impessoal, quase técnico, que compila dados provenientes de registros e documentos, tanto sobre o Jogo quanto sobre a vida do próprio Servo, limitando-se a listar informações. Esse procedimento se aproxima muito do que critica Benjamin — ainda que no plano do registro histórico, e não individual-biográfico —, no “Apêndice A” das Teses: “O Historicismo concentra-se em estabelecer um nexos causal entre os diversos momentos da história”, num movimento que corresponderia a “passar a sequência dos acontecimentos pelos seus dedos como contas de um rosário” (Benjamin, 2005, p. 140).

Nesse sentido, é dito logo no início da narrativa que o objetivo do relato é ser “um repositório do pequeno material biográfico que conseguimos encontrar sobre José Servo” (Hesse, 1971b, p. 1), num esforço por colher informações “principalmente sobre sua obra de escritor”<sup>17</sup> (p. 3).

Ao mesmo tempo, a primeira parte do livro, para além de propor uma apresentação da história do Jogo de Avelórios, se dedica a refletir e tentar justificar a própria elaboração da obra, afinal, as regras e costumes da vida em Castália têm por princípio uma “extinção de toda a vida individual” e uma classificação “dentro da hierarquia da educação estatal e das ciências” (*Ibidem*, p. 1, grifo nosso). Na história da instituição, por exemplo, quando o Jogo de Avelórios se torna uma organização pública, “o Magister, como todos os altos funcionários da cultura do espírito, conservava-se anônimo; a não ser alguns íntimos, ninguém mais conhecia seu nome real.” (p. 25). Sob esse ponto de vista, seria um contrassenso a produção de um “ensaio” biográfico sobre a vida de um castálico.

Já a coletânea de poemas, cuja autoria é atribuída ao protagonista, é de importância capital para melhor compreensão da obra, uma vez que interpõe um novo gênero e, assim, uma nova forma, outra lógica ao jogo que a obra propõe. Note-se que, no original alemão, há uma maior preocupação formal — embora sem formas fixas para além de estrofes, na maioria dos poemas — e uso de rimas, que não foram preservadas na tradução para o português aqui utilizada.

---

<sup>17</sup> Essa preocupação é interessante também na medida em que, como se verá, a atividade de Servo como escritor contraria a organização castálica.

Nesse sentido, acredita-se, essa seção lírica representa, também, uma ruptura estrutural na obra, que se desdobra também numa ruptura dentro do conteúdo narrativo. Ao mesmo tempo, num movimento *constelar* de afinidades, tal componente representa uma continuidade, no conteúdo, do enredo e da natureza da personagem, por evidenciar vários dos elementos decisivos em sua trajetória.

Da mesma forma, os ensaios autobiográficos do estudante José Servo — um exercício estético incentivado em Castália durante os “anos de estudo” — oferece uma outra chave para a compreensão dos *degraus* e processos de *despertar* que o protagonista experimenta. No livro, são apresentados três ensaios: “O conjurador da chuva”, “O confessor” e “A encarnação hindu”, que demonstram uma espécie de *variação* de um mesmo mote, isto é, a própria vida do protagonista.

Nesses ensaios, segundo Castália, “o aluno tinha o dever de transportar-se a uma região e uma civilização do passado, ao clima espiritual de qualquer época da antiguidade, imaginando ali uma existência adequada à sua personalidade...”, o que os tornaria também uma forma de “expressão de desejos, autorretratos ampliados”<sup>18</sup> (p. 81 e 82). Talvez também por isso o narrador considere essa a “a parte talvez mais importante” da obra e que poderia ser considerada “mais como a criação e a confissão de um poeta e de um nobre caráter do que de um erudito...” (p. 83).

Para além de tudo isso, no entanto, essa prática está relacionada a certos princípios castálicos com relação à criação artística. Segundo o narrador, essas biografias seriam também

[...] uma válvula de escape à necessidade de poesia da juventude. Há muitas gerações era condenado o fato de se escrever poesia genuína e séria, sendo essa necessidade em parte substituída pelas ciências, em parte pelo Jogo de Avelórios, o que não bastava para satisfazer o impulso artístico e criador da juventude; esta encontrava nas biografias, que não raro se transformavam em breves romances, um campo de atividade permitido. [...] sendo aceito em geral com compreensão benevolente por parte dos professores, que os estudantes se aproveitavam de suas biografias para manifestar-se de modo crítico e revolucionário sobre o mundo atual e Castália. [...] mostrando-lhes frequentemente e com enorme clareza o estado de espírito e a moralidade do seu autor (Hesse, 1971b, p. 82 e 83).

Quanto à ambientação da narrativa central, isto é, o ensaio biográfico de José Servo, apresentado pela voz narrativa onisciente, é situada em um tempo futuro impreciso<sup>19</sup>, no qual,

<sup>18</sup> Chama a atenção também a forma como esse sentido de criação artística está presente — mesmo que não intencionalmente — em outros elementos da vida castálica. Ao comentar a habilidade de Tegularius para o Jogo de Avelórios, por exemplo, Servo compara seus Jogos a “verdadeiros poemas [...] pequenos dramas, quase inteiramente em monólogo [...] um autorretrato perfeito. [...] uma perfeita elegia” (Hesse, 1971b, p. 110).

<sup>19</sup> É mencionado apenas que a “reforma da vida espiritual” de que Castália se origina começou no século XX (*Ibidem*, p. 2), isto é, após a modernidade ocidental do século XIX.

após o que é denominada a “época folhetinesca” ou “século das guerras”, é edificada uma instituição chamada Castália, da qual o personagem faz parte<sup>20</sup>. Tal organização, em linhas gerais, é responsável pela produção científica-intelectual — mas não artística — do Estado: “Entre os diretores e professores superiores dessas Escolas [de Elite] (e não entre professores de universidades) é que se recrutam os membros da Direção do Ensino, estando a cargo desta a direção de todo o ensino e de todas as organizações da vida espiritual do país” (p. 40 e 41).

Como aponta o título do primeiro capítulo do livro, Servo possui inequívoca “vocaçãõ” para esse modo de vida castálico, o que garante sua ascensão na rígida hierarquia de que faz parte:

Servo pertence à classe dos indivíduos venturosos, que parecem ter nascido e ser predestinados para Castália, para a Ordem e o serviço das instituições oficiais de ensino; [...] o que nos levou a isso [a narrar sua vida] foi antes a maneira tranquila, jovial e mesmo radiosa, com que ele cumpriu seu destino, empregou seu talento, e realizou sua missão (Hesse, 1971b, p. 28).

No entanto, ao longo de sua vida em Castália, a personagem tem algumas experiências decisivas e alguns momentos aos quais ele mesmo se refere como *despertar* (*Erwachen*) — que é também uma noção benjaminiana fundamental, como indica Jeanne Marie Gagnebin em *História e narração em Walter Benjamin* (Perspectiva, 1994). Segundo ela, essa noção, que teria origem “na crítica benjaminiana ao surrealismo” (p. 79), estaria evidenciada especialmente em *Passagen-Werk*<sup>21</sup>. A autora ainda aponta que o *despertar* estaria relacionado a uma “exigência política e ética não de parar de sonhar, porém, muito mais, de juntar energia suficiente para confrontar o sonho e a vigília e agir, em consequência, sobre o real” (p. 79 e 80). Nas palavras do próprio Benjamin, “o despertar é o caso exemplar da recordação” (Benjamin, 2007, p. 12).

A primeira das experiências que cooperam para o “despertar” de Servo se dá em Cela Silvestre — uma das escolas castálicas — a partir da relação da personagem com Plínio

<sup>20</sup> Na narrativa, o termo “época folhetinesca” remete aos “folhetins”, material que abordava diversos assuntos, sem aprofundamento, e que à época eram “produzidos aos milhões, [...] sendo o nutrimento principal do leitor ansioso de instruir-se.” (*Ibidem*, p. 7). O próprio Hesse, no entanto, colaborou com materiais desse tipo, como no caso de suas publicações na revista alemã *Jugend* (1896-1940), ligada aos movimentos vanguardistas. Diversas partes do *Jogo*, inclusive, foram inicialmente publicadas nas revistas *Die Neue Rundschau* e *Corona*. Ironicamente, segundo a *Literaturhaus* (Zurique), Hesse teria comentado “Ihre *Corona* war ein hübsches Abendrot über dem untergehenden geistigen Deutschland.”: “Sua *Corona* foi um belo reflexo do declínio da Alemanha intelectual”, em tradução livre (Disponível em [https://literaturhaus.ch/fundstuecke/corona/#\\_ftn1](https://literaturhaus.ch/fundstuecke/corona/#_ftn1), acesso em 16/10/2023).

<sup>21</sup> O arquivo K, nas palavras do autor, “é um ensaio sobre a técnica do despertar.”, principalmente no que se refere à *rememoração*, à qual, segundo Benjamin, ela estaria intimamente relacionada (Benjamin, 2007, p. 433-448). O arquivo N, que já adianta muitas das formulações presentes nas Teses, tem por epígrafe o seguinte trecho de uma correspondência de Marx: “A reforma da consciência consiste apenas em despertar o mundo...do sonho de si mesmo” (p. 499).

Designori (Plinius Designori, no original), que era, ao contrário de Servo, um aluno ouvinte, enviado à Castália por uma rica e importante família, para estudo e formação. Plínio logo revela uma postura de oposição à organização castálica, da qual Servo é representante, no que eles passam a ter discussões públicas, centradas no embate entre “o mundo” e Castália, a qual o protagonista assume a “missão” de defender. É através dessas discussões que Servo começa a perceber com maior nitidez as grandes diferenças que separam esses dois universos, e data desse período a escrita dos poemas — na edição brasileira, identificados como “Poesias do discípulo e do estudante universitário”<sup>22</sup> — que, segundo o narrador, teriam ajudado Servo...

[...] a desempenhar-se do seu papel e a atravessar ileso os anos críticos de sua vida. Os leitores poderão descobrir aqui e ali, nesses versos, escritos em parte com arte, em parte com visível pressa, traços da profunda comoção e da crise que Servo atravessou sob a influência de Plínio. Em muitas linhas sente-se o eco de profunda inquietação, uma dúvida fundamental de si mesmo e do sentido da existência... (Hesse, 1971b, p. 76).

Nesse ponto, chama a atenção também o fato de que, segundo o narrador, “havia uma certa concessão ao mundo de Plínio, uma leve revolta contra certas regras familiares castálicas, no simples fato de Servo haver escrito essas poesias e as ter mostrado em várias ocasiões...”. Afinal, como se verá, em Castália considerava-se que...

[...] escrever poesias era uma coisa completamente absurda, ridícula e desaprovada. Isso significa que as poesias de Servo não são uma brincadeira, nem simples arabescos; foi necessária uma enorme pressão para fazer entrar em ação sua produtividade artística, e era preciso ter coragem e rebeldia para escrever esses versos e confessar-se seu autor (*Ibidem*).

Outra experiência decisiva na trajetória de Servo é o período que ele passa em Santa Maria, um mosteiro beneditino, supostamente encarregado de oferecer um curso sobre o “Jogo de Avelórios”<sup>23</sup>. Nesse mosteiro, Servo conhece Irmão Jacobus, “o mais competente historiador da Ordem dos beneditinos” (Hesse, 1971b, p. 121). Logo se desenvolve uma relação de grande proximidade entre os dois, o que promove, por sua vez, não só uma aproximação entre Castália e a Igreja, mas também do protagonista com o conhecimento da História, no qual o padre o instrui. Nesse sentido, Servo passa a ter uma nova percepção acerca da relação do espírito

<sup>22</sup> No original, “Die Gedichte des Schülers und Studenten”. Em que pese o desafio de equivalência na tradução, haja vista as diferenças na estrutura escolar alemã e em relação à própria organização castálica.

<sup>23</sup> Quando já instalado no mosteiro, Servo percebe que, na verdade, “o haviam enviado para lá menos para ensinar do que para aprender.” (Hesse, 1971b, p. 119).

castálico com a “História universal”, que é precisamente o ponto de maior contato da obra com a concepção benjaminiana de História<sup>24</sup>.

Nesse ponto, vale apontar que, segundo Seligmann-Silva (2003), Walter Benjamin, em suas considerações sobre a História, “tentou rever o projeto moderno/iluminista, típico do século XIX”, mas na verdade o transcendeu, uma vez que tal projeto “reduzia a relação com o passado ao registro da historiografia” (p. 388).

Do mesmo modo, acredita-se ser possível dizer que esse *despertar* de Servo, ao compreender a História para além da Historiografia, é, na verdade, também uma ruptura com essa tradição que “parte do pressuposto de que a historiografia pode subsumir a experiência privada/pessoal do passado” e de que “o passado deve ficar restrito à ciência do passado (a historiografia)” (*Ibidem*, p. 389).

Após o contato com Padre Jacobus e com o conhecimento histórico, José Servo, de volta a Castália, em pouco tempo é escolhido como o novo Magister Ludi (“O mestre do Jogo de Avelórios”), função de maior destaque na hierarquia castálica<sup>25</sup>. Atendendo à sua vocação e ao seu espírito de *serviço*, Servo desempenha as funções do cargo com excelência, por cerca de dez anos. As tensões entre Castália e o mundo, no entanto, continuam a se expressar e o personagem vive uma crescente sensibilização para a realidade histórica<sup>26</sup>.

Apesar de um reencontro cheio de tensões ocorrido entre Servo e Plínio após anos de estudo — possivelmente o momento em que o atrito entre as vidas castálica e ‘mundana’ se torna mais evidente — é o segundo encontro entre as personagens que representa uma mudança definitiva na trajetória do agora Magister. A partir desse momento, Servo decide renunciar ao seu cargo, retirar-se de Castália e assumir, no mundo exterior, a tarefa de defesa e preservação dessa organização, por meio do serviço como professor.

---

<sup>24</sup> O termo “História universal” apresenta algumas conceituações ao longo do livro. Sabe-se, no entanto, que, por Benjamin, ele é relacionado ao Historicismo e problematizado principalmente na tese XVII. Em um dos esboços das Teses, o filósofo diria também que uma tal História Universal existiria apenas no mundo messiânico (Benjamin, 2020, p. 185).

<sup>25</sup> Vale dizer que “Magister”, embora em desuso, é uma titulação existente na Alemanha e em outros países germânicos. A expressão “mestre” também é utilizada em um dos ensaios biográficos, “O conjurador da chuva”, no qual o protagonista é referido como “um mestre em seu ofício” (Hesse, 1971b, p. 370), sendo, no contexto de sua aldeia, “das poucas pessoas que exerciam uma profissão, e havia adquirido uma arte e faculdade especiais [...]”. Era um alto funcionário [...]” (p. 376). No caso, seu conhecimento é acerca da dinâmica da natureza, fundamental para a caráter essencialmente agrário de seu povo. É interessante também que, ao contrário do que ocorre em Castália, é dito que, nesse contexto de aprendizado, “não eram necessários conceitos, teorias, métodos, linguagem, escrita ou números [...] eram muito mais os sentidos de Servo, do que mesmo sua inteligência, que o Mestre educava.” (p. 372). Percebe-se, portanto, o quanto o que está em jogo é um conceito mais amplo do que seja um “mestre”.

<sup>26</sup> “[...] Quanto ao ‘despertar’, ao que parecia, tratava-se não da verdade e do conhecimento, mas da realidade...” (*Ibidem*, p. 308, grifo nosso).

Como parte dos preparativos para essa mudança, é elaborado um documento (uma “circular”) que apresenta à Ordem os motivos da decisão. Esse documento se baseia no que Servo passara a conceber como História e seu papel nela, como indivíduo e também como dirigente de Castália, sendo, por isso, junto à resposta que a Direção elabora, o documento mais representativo das concepções históricas em jogo na narrativa.

A decisão de Servo parte principalmente de sua percepção de que a sobrevivência de Castália está em perigo, em virtude das circunstâncias, sobretudo sociais, e do próprio processo de seu afastamento do “mundo”, ou seja, de forma geral, de sua alienação dos processos históricos. Essa ameaça evidenciaria, por sua vez, uma crise cultural-espiritual mais grave, de aspecto semelhante ao que fora a “época folhetinesca”, estágio anterior à constituição da Ordem. Assim, na Circular é dito, por exemplo:

Seja-me permitido ilustrar a situação por uma comparação. Alguém no seu quarto de sótão ocupa-se com um trabalho sutil de erudição e de repente nota que irrompeu fogo debaixo da casa. Ele não irá cogitar se é próprio do seu cargo ou não tomar providências, ou se não seria melhor passar as tabelas a limpo, mas ele descerá correndo e envidará todos os esforços para salvar a casa. Do mesmo modo estou eu sentado num dos andares mais elevados de nosso edifício castálico, ocupado com o Jogo de Avelórios, trabalhando só com instrumentos delicados e sensíveis e de repente sou advertido pelo instinto, pelo nariz, de que embaixo, em alguma parte, está pegando fogo, que nosso edifício inteiro está ameaçado e em perigo e que o que eu tenho a fazer agora não é analisar a música ou diferenciar as regras do jogo, mas correr para o local onde fumeja (Hesse, 1971b, p. 279).

A figura do fogo ou incêndio, utilizada por Servo, é uma das que melhor ilustram o diálogo entre essa obra de Hesse e as Teses *Sobre o conceito de história*, pois, tal como aponta Löwy (2005), toda a obra benjaminiana “pode ser considerada como uma espécie de ‘aviso de incêndio’ dirigido a seus contemporâneos” (p. 32). No capítulo “Feurmelder” (“Alarme de incêndio”) de *Rua de mão única* (1928), Benjamin escreve: “Antes que a centelha chegue à dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado” (Benjamin, 1995, p. 46)<sup>27</sup>. Hesse parece dar voz a sentimento semelhante em um dos trechos da Circular em que Servo informa e justifica sua saída de Castália: “Que devemos nós ou o que devo eu fazer para enfrentar o perigo?” (Hesse, 1971b, p. 289).

É por essa imagem que desde o princípio foi interesse dessa pesquisa o trabalho de análise de Michael Löwy acerca das teses: *Walter Benjamin: aviso de incêndio* (2005). Nela, o autor se propõe a uma leitura inspirada “em uma perspectiva ‘latino-americana’ ou ‘indígena’”

---

<sup>27</sup> M. Löwy aponta para a afinidade entre essa ideia e a conhecida palavra de ordem “socialismo ou barbárie”, formulada por Rosa Luxemburgo – cujos trabalhos, segundo o autor, Benjamin certamente conheceu (Löwy, 2005, p. 23).

(p. 10), com exemplos nesse sentido, numa escolha que procura destacar “a universalidade e a atualidade do conceito de história de Walter Benjamin” (p. 38). Embora essa não seja a proposta deste trabalho, por meio dessa obra analítica é que foi sugerida inicialmente a possível aproximação entre o pensamento benjaminiano e o movimento que ocorre no *Jogo*, isto é, o *despertar* e o *agir* contra o “incêndio”.

A empreitada de que resulta este trabalho é, nesse sentido, algo próximo ao que aconselha Benjamin, na tese VI, quanto a uma lembrança que lampeja num “instante de perigo” e da qual é possível e necessário se apoderar, *articulando historicamente o passado*. Acredita-se que seja possível, assim, considerar propriamente como um desses instantes a consciência que a personagem José Servo toma quanto às ameaças à Castália.

O que pretende este trabalho, portanto, é demonstrar que, em sua produção ficcional, mas sobretudo no *Jogo das contas de vidro* (em seu enredo e estrutura narrativa), Hermann Hesse articula diversos elementos que podem configurar respostas estéticas e políticas à crise da modernidade ocidental, especialmente no que se refere à História.

Essa abordagem proposta contraria a tradição mais geral da recepção crítica de Hesse, presente sobretudo no Brasil, que busca ver nele, se não apenas um epígono do Romantismo, um grande defensor do pacifismo e do indivíduo, e por isso mesmo tomado como “guru” de movimentos dessa ordem. Ademais, se contrapõe mesmo à tradição que enxerga na produção hesseana apenas um grande registro autobiográfico. Eis, por isso, algo do sentido *a contrapelo* que este trabalho toma.

Já no que diz respeito à produção de Benjamin, sabe-se que é já reconhecida e retomada, especialmente na produção acadêmica recente, como uma das mais lúcidas a tratar questões relevantes na modernidade, em seus diversos matizes e pelo viés de diferentes áreas do conhecimento.

Assim como no caso hesseano, do *Jogo*, as Teses também são a obra derradeira do autor, finalizada em 1940 — em plena Guerra, em meio à perseguição nazista de que ele mesmo seria vítima — e que seria também o ano de sua morte. Dessa maneira, esta pesquisa se alinha à perspectiva que reconhece nesse seu último trabalho uma síntese de várias concepções apresentadas ao longo de sua bibliografia e que, no campo da História, questiona frontalmente o “Grande relato da modernidade ocidental”, numa “*crítica moderna à modernidade*” (Löwy, 2005, p. 15).

Levando isso em conta, para pensar as relações entre indivíduo e História, este trabalho elenca algumas influências e aspectos gerais do conjunto da obra hesseana e de sua recepção

crítica, destacando a forma como esses elementos se apresentam n' *O Jogo*. Investigamos ainda o diálogo potente entre as Teses e a obra de Hesse em questão, a partir da forma como a História é nela representada.

É possível, dessa forma, apresentar um panorama das questões de maior importância na modernidade para esses dois autores, com atenção específica à crise da própria História — sua natureza, a importância de seu conhecimento e suas implicações subjetivas. A partir disso, torna-se viável analisar, nessa bibliografia, também as possibilidades de intervenção nessa realidade em crise.

## I. EM JOGO, O INDIVÍDUO

*No começo reinavam virtuosos príncipes,  
Consagrando campos, cereais e arado,  
E o direito era seu de ofertar sacrifícios  
E indicar a medida, na estirpe dos mortais...*

“Servir”

Este trabalho tem a proposta, como apresentado, de evidenciar o quanto a obra de Hermann Hesse constitui um conjunto privilegiado de temas para se pensar a modernidade ocidental, mas principalmente, ao considerar *O jogo das contas de vidro*, de destacar como, nessa narrativa, tais temas são estruturados. Nela, o autor dispõe os elementos de tal forma que, numa espécie metalinguística de jogo, são apresentadas questões como o papel da História e a relação entre esta e o indivíduo.

É assim que a literatura de Hesse, de maneira geral, se assemelha a uma grande constelação em que se relacionam diversas influências e matrizes. Entre os principais desses elementos, pode-se destacar, por exemplo, sua herança romântica, que se entrelaça à sua notória referência no Oriente — em especial no que se refere a elementos da cultura indiana — e que por sua vez se relacionam à sua postura antiguerra e sua defesa do indivíduo.

Muitas vezes, esses elementos se apresentam em dualismos: Ocidente e Oriente, vida peregrina e vida “sedentária”, além da relação entre o indivíduo e algum tipo de comunidade ou com o “mundo”, com a sociedade. Para além disso, é nítida em várias obras de Hesse a influência de concepções filosóficas em amplo desenvolvimento à época de sua produção.

Importa também, nesse sentido, localizar *O Jogo* na bibliografia hesseana e, considerando certas tendências da recepção crítica desse autor, analisar em que medida podem ser úteis para se pensar os elementos do livro aqui destacados.

Ademais, uma vez que a principal relação estabelecida entre essa obra de Hesse e o pensamento de Walter Benjamin é justamente a das concepções históricas — em especial, as relações e implicações entre indivíduo e coletividade —, é necessário considerar também a forma como a individualidade é representada nas diversas partes d’*O jogo*.

### 1.1 Aspectos gerais da obra de Hermann Hesse

No que diz respeito a movimentos artístico-literários, embora a produção inicial de Hesse dialogue com a estética e ideais românticos, há também certos matizes do

Expressionismo e do Impressionismo<sup>28</sup>. Os próprios anos 1920, os famigerados “*Zwanziger Jahre*”, em que Hesse se consolida literariamente a partir da recepção de *Demian* e da publicação de *Sidarta* e de *O lobo da Estepe*, foram um tempo de profícua produção artística na Alemanha, numa Europa em polvorosa com as propostas das vanguardas.

Às vésperas da I Guerra Mundial, a primeira fase de produção de Hesse manifesta, inclusive, em consonância com a lírica expressionista, uma certa euforia e otimismo quanto à possibilidade da guerra, o que seria posteriormente confrontado por seus horrores (Cornelsen, 2016). É o caso exemplificado por Franz Marc (1880-1916), pintor que, durante a I Grande Guerra, percebe, *in loco*, a extensão da barbárie que ela representa. Na apresentação de *Los cien aforismos y otros textos sobre estética* — livro que reúne as reflexões de Marc, escritas do front da Guerra, à qual se voluntariara e na qual seria morto — Víctor Herrera comenta:

Franz Marc e muitos outros artistas e intelectuais que acompanharam as massas ao matadouro também pensaram que iriam testemunhar o grande expurgo da Europa, um banho de sangue purificador que seria travado entre os cavaleiros, como sonhavam no seu delírio. Muito em breve seriam esmagados pela dureza do aço (Herrera *apud* Marc, 2015, p. 16, tradução nossa).

A representação desse entusiasmo inicial de certos setores com a guerra pode ser identificada no *Jogo*, inclusive, logo no Ensaio de introdução ao Jogo de Avelórios, em referências à “época folhetinesca”:

Entre os bons reinava um pessimismo taciturno, e entre os maus um pessimismo pérfido. Era necessário primeiramente haver uma demolição do que sobrevivera e uma certa mudança de ordem do mundo e da moral, por meio da política e da guerra, antes que a cultura fosse capaz de uma verdadeira auto-observação e de uma nova organização (Hesse, 1971b, p. 11).

Semelhante perigo é identificado por Servo como iminente em sua época: “Imediatamente, sem dúvida alguma, dar-se-á impulso a uma ideologia belicista, que logo empolgará a juventude, um ‘slogan’ e uma filosofia de vida...” (p. 288).

Apesar dessas possíveis aproximações de Hesse com algumas vanguardas artísticas, ele é por muitos ainda hoje considerado um “epígono do Romantismo”. Nesse sentido, Ana Lúcia Enne (2005) identifica que muitas das narrativas hesseanas se desenvolvem em um contexto marcado por uma “negociação” da modernidade com a herança Romântica.

Elementos como a referência oriental-indiana, tão cara a Hesse — e que tem *Sidarta* como maior expressão — já estavam presentes nos românticos de Jena, bem como a

---

<sup>28</sup> Carpeaux, 2013, p. 188 e 189.

religiosidade. Hesse, de família fortemente pietista, também teria sua obra influenciada por essa formação: a questão religiosa, que, segundo Benjamin, é propriamente um dos pilares do Romantismo (Benjamin, 2018), é recorrente em vários de seus livros<sup>29</sup>.

É nesse sentido que, em artigo no qual investiga as origens do individualismo de Hesse, Pedro Moacyr Campos defende:

As relações com o romantismo expressamente reconhecidas pelo autor, evidenciam-se, aliás, a todo momento na sua obra: o papel desempenhado pela natureza, a libertação dos modelos rígidos, a justificação e a intensidade atribuída às forças do sentimento, com a correspondente reação ao racionalismo, o papel do elemento religioso, o estado de ânsia contínua, de aspiração à união com o plano natural-divino, tudo isto manifesta-se frequentemente na carreira de Hesse. (Campos, 1958, s/p *apud* Souza, 2007, p. 134)

Características como essas também são enumeradas por Enne (2005):

Falar de Hesse [...] é apontar, por definição, algumas das características mais fortes da sua trajetória como autor, exatamente aquelas que remontam ao romantismo: a ênfase no indivíduo, o processo de tomada de consciência de si, o olhar para ‘dentro’, o sofrimento como via de conversão e transformação do sujeito, a busca de aproximação com a via oriental, a busca da singularidade e da distinção, o desencantamento e estranhamento do homem frente à cultura objetiva em que sua subjetividade se insere, a denúncia do filistinismo, enfim, o processo de autodescoberta do indivíduo de *Bildung*, não sem dores, não sem percalços, na direção de si mesmo, de sua rendição à interioridade que o constitui e lhe dá significado (Enne, 2005, p. 94 e 95).

Levando isso em conta, ainda segundo a autora, “há muito dos processos de *Bildung* — cultivo de si — e *Beruf* [sic] — vocação e chamado — nas obras de Hermann Hesse” (Enne, 2005, p. 95)<sup>30</sup>. A relação entre esses dois processos é até mesmo central em *O jogo das contas de vidro*. Na obra, seguindo o itinerário do *Bildungsroman*, ao acompanhar a formação intelectual e espiritual de José Servo, que obedece a uma “vocação” castálica, acompanha-se também o *despertar* da personagem por um novo apelo — o que provém da percepção de um perigo, uma espécie de “aviso de incêndio”.

A própria ideia de *jogo* é destacada desde os românticos e seria analisada por Benjamin em diversos textos. Em “A doutrina das semelhanças”, por exemplo, além de abordar a “faculdade” ou “atitude mimética” da criança por meio da brincadeira, ele discute os elementos miméticos da linguagem, entendida como “a mais alta aplicação” dessa faculdade (Benjamin, 1994, p. 108 e 112). No *Jogo*, no poema “Letras”, Servo caracteriza a Linguagem justamente

<sup>29</sup> O ensino de teologia no Instituto de Tübingen era, à época de Hölderlin e F. Schelling, baseado no pietismo, o que influenciou diretamente em suas reflexões acerca do tema.

<sup>30</sup> “Vocação”, na verdade, é “*Berufung*” em alemão.

como “um brinquedo que tem as suas regras”, isto é, afinal, um grande Jogo, além de ser “em miniatura o mundo inteiro” (p. 355).

Considerando a importância dessa percepção na modernidade, a própria literatura, em seus mecanismos narrativos, ganha destaque — o que também é colocado em questão na obra de Hesse, com suas diversas partes e a relação entre elas: ali, o tom disruptivo expresso pelos poemas e o aspecto cíclico evidenciado nos ensaios biográficos produzidos por Servo parecem *imitar*, no campo da linguagem, o próprio movimento da vida da personagem, em seus momentos de contestação à organização castálica.

Da mesma forma, embora o narrador hesseano não descreva em pormenores a norma ou os mecanismos do Jogo de Avelórios — mesmo que aborde sua prática em muitas passagens — ele o define como a síntese ou como uma sistematização que permite o manejo de todo o conhecimento, como uma espécie de arquivo disponível a iniciados<sup>31</sup>:

Essas regras, a linguagem figurada e a gramática do Jogo representam uma espécie de linguagem oculta altamente evoluída, de que participam várias ciências e artes, especialmente a matemática e a música (ou seja, a musicologia). Essa linguagem tem a possibilidade de expor o conteúdo e os resultados de quase todas as ciências e de relacioná-los entre si. O Jogo de Avelórios contém, portanto, a suma e os valores da nossa cultura, manejando-os assim como, na época do apogeu das artes, um pintor manejava as cores de sua paleta. Todos os conhecimentos, pensamentos excelsos e obras de arte que a humanidade produziu em suas épocas criadoras, tudo o que os períodos posteriores produziram em eruditas considerações sob a forma de conceitos, apropriando-se intelectualmente daquele saber criador, todo esse imenso material de valores espirituais é manejado pelo jogador de avelórios como o órgão é tocado pelo organista<sup>32</sup> (Hesse, 1971b, p. 3 e 4).

Assim, é possível dizer que, em muitos pontos, o *jogo* em Hesse se aproxima do ideal romântico de entrelaçamento entre poesia e filosofia, ou mesmo entre poesia e a ciência como um todo, ao se propor a abarcar todos “os valores da nossa cultura”. Ao mesmo tempo, a apropriação intelectual feita pelos jogadores, por meio de “eruditas considerações”, do “saber criador” produzido nas “épocas criadoras”, soa muito próxima do esforço de recuperação feito pelos românticos de Jena com relação à produção dos antigos.

Ao se considerar obras anteriores de Hesse, tais afinidades com o Romantismo se tornam ainda mais evidentes. *Peter Camenzind* (1904), por exemplo, romance de estreia do

---

<sup>31</sup> Nesse, como em outros momentos da obra, há uma aproximação com *Viagem ao Oriente* (1932), no qual há propriamente a descrição de um Arquivo, que desempenha importante papel na narrativa. O Arquivo do Jogo de Avelórios, no caso, fica localizado em Cela Silvestre.

<sup>32</sup> O órgão é uma imagem que pontua a obra em várias passagens. No Ensaio de introdução à história do Jogo, por exemplo, ao abordar a “época folhetinesca”, destaca-se a importância, para a história de Castália, da construção de um “órgão semelhante aos da época de Bach” na região de Morbio. É interessante como esse é mais um dos elementos que retoma *Viagem ao Oriente*, no qual Morbio é um elemento espacial muito importante.

escritor, é reconhecido como seu mais *romântico* trabalho<sup>33</sup>. Temos evidência disso já nas primeiras linhas da obra, em que o autor ecoa toda a recuperação dos gregos feita pelo Frühromantik e sua referência oriental-indiana: “No começo era o mito. Assim como Deus Altíssimo, em sua busca por expressão, trouxe poesia à alma de *hindus, gregos e germânicos*, também Ele continuou, dia após dia, trazendo poesia à alma de todas as crianças”<sup>34</sup> (Hesse, 2022, p. 7, grifos nossos).

Das origens românticas da tendência “orientalista”, em específico, sugere Friedrich Schlegel, em *Conversa sobre a poesia* (1800)<sup>35</sup>:

Que novas fontes de poesia não poderiam fluir da Índia, se alguns artistas alemães, com universalidade e profundidade de propósito e com a genialidade de tradução que lhes é própria, aproveitassem a oportunidade [...]. No oriente devemos buscar o romântico mais elevado [...] (Schlegel, 1994, p. 55).

Hesse parece atender a esse chamado, entre possíveis outros motivos, por sua relação genealógica com a Índia: os pais e avós haviam sido missionários pietistas naquele país, e a própria mãe lá nascera. O autor viajaria para o país, em 1911, de que resultariam também alguns trabalhos<sup>36</sup>. Pode-se considerar, no entanto, que a maior interlocução de Hesse com esse apelo de F. Schlegel seria *Viagem ao Oriente*, livro que guarda muitas relações com *O Jogo*<sup>37</sup>. Nele, é relatada a existência de uma Confraria, organizada em uma rígida hierarquia, cujos membros, como indica o título, rumam para o Oriente<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Enquanto que *Narziss und Goldmund* (1930) é considerado, por Carpeaux (2013), a despedida de Hesse ao Romantismo.

<sup>34</sup> A infância é notoriamente um elemento caro também a Benjamin, ao se considerar trabalhos como *Infância em Berlim por volta de 1900*, “Visão do livro infantil”, “Programa de um teatro infantil proletário” e “Livros infantis antigos e esquecidos, entre outros.

<sup>35</sup> Como aponta Edward Said em *Orientalismo* (1990), o papel dos alemães na constituição de uma visão ocidental sobre o Oriente foi o de elaboração a partir do que foi desenvolvido inicialmente por Inglaterra e França. Segundo ele, “o Oriente alemão era quase exclusivamente um Oriente erudito [...] O que a erudição oriental alemã fez foi refinar e elaborar técnicas que seriam aplicadas a textos, mitos, ideias e línguas literalmente colhidas no Oriente pela Inglaterra e pela França imperiais” (p. 30 e 31).

<sup>36</sup> O mais notável é *Besuch aus Indien*, de 1913, ainda não publicado no Brasil.

<sup>37</sup> Segundo Mileck (1970), Hesse teria começado a elaborar *O Jogo* imediatamente após terminar a escrita de *Viagem ao Oriente*.

<sup>38</sup> Apesar de caracterizar a Confraria como uma organização milenar, o narrador a localiza temporalmente no “período tão agitado e confuso, embora frutífero, que se seguiu à Grande Guerra” (Hesse, 1970, p. 3) – o que naturalmente remete à “época folhetinesca” que precede a criação de Castália. O principal liame entre *O Jogo* e *A Viagem*, no entanto, está no próprio desenvolvimento da história, especialmente em seus momentos finais: levado a julgamento, o protagonista de *Viagem* (HH) é autorizado a “revelar publicamente todos os estatutos e segredos da Confraria que forem de seu conhecimento. Além disso, estão à sua disposição todos os arquivos da Confraria, para que complete seu trabalho.” (*Ibidem*, p. 81). Um “Arquivo” é citado, no *Jogo*, de forma recorrente como fonte de consulta para a elaboração da obra, além de ser mencionado também para alegar falta de algumas informações. Assim, uma hipótese — que requer maiores investigações, mas às quais este trabalho não pretende — seria a de que este relato a ser produzido pela personagem HH funcionaria nos mesmos moldes do ensaio sobre Castália e um de seus Magister Ludi, isto é, o próprio trabalho do *Jogo*.

Referência aos românticos pode ser encontrada textualmente no *Jogo* também no registro de que, em determinado momento dos anos iniciais de estudo, Servo “lia muito, especialmente os filósofos: Leibniz, Kant e os *românticos*, dentre os quais Hegel foi o que mais lhe agradou”<sup>39</sup> (Hesse, 1971b, p. 64, grifo nosso).

Quanto à importância de autores românticos para o próprio Hesse, tem-se notícia e evidência textual não apenas a partir de referências na obra do escritor, mas também em artigos, ensaios e em sua correspondência pessoal. Em artigo intitulado “Leituras Favoritas”, por exemplo, recuperado por Pedro Moacyr Campos em 1958 (Souza, 2007, p. 133), o escritor menciona a Literatura alemã produzida entre 1750 e 1850 — de que datam as principais obras do Frühromantik — como sua principal referência.

O que se percebe, assim, é que, apesar de ser uma obra da fase tardia de Hesse — mais distante dos arroubos românticos dos primeiros livros e das influências vanguardistas da década de 1920 — o *Jogo* guarda daquela fase alguns elementos. A ênfase no indivíduo, por exemplo, exemplificada na forma *Bildungsroman*, pode ser identificada no Ensaio sobre a vida de José Servo. A diferença, no entanto, é que essa fórmula é ultrapassada e problematizada ao ser colocada *em jogo* com as outras partes da obra (os poemas e os ensaios biográficos da personagem), o que possivelmente é o elemento de destaque da obra hesseana. Entretanto, para além dessas semelhanças quanto à forma, a influência de diversas matrizes, mencionadas acima, tem a ver também com o tratamento de alguns temas na obra, como se verá a seguir.

### **Oriente e religiosidade**

Em artigo publicado em outubro de 1969, o crítico Anatol Rosenfeld apresenta uma possível explicação para a presença tão marcante do elemento oriental-indiano na literatura hesseana<sup>40</sup>. Nesse sentido, analisa também algo da recepção quase devocional de sua obra, principalmente pela juventude:

[...] o mundo oriental representa para inúmeros ocidentais, mormente os jovens, o continente mítico onde se haure a mensagem da unidade e totalidade para superar ou esquecer a fragmentação da existência, produzida pelo progresso científico e tecnológico do Ocidente (Rosenfeld, 1969 *apud* Souza, 2007, p. 34).

<sup>39</sup> É evidente a afinidade entre *O Jogo* e diversas concepções hegelianas, embora sua abordagem não seja a proposta deste trabalho. Na própria Circular, Servo indica que o “florescimento mais brilhante e ao mesmo tempo o efeito mais perigoso [da ‘filosofia da história’] encontramos em Hegel. A título de exemplo dos trabalhos com essa abordagem, considerar “Hermann Hesse's Hegelianism: The Progress of Consciousness Towards Freedom in *The Glass Bead Game*”, John Krapp (2002) e *The Infinite Circle: The Chiliastic Soul in Hegel, Jung, and Hesse with Particular Emphasis on Hegelian and Jungian Elements in Hesse's "Glasperlenspiel"*, Ingrid Hedwig Shafer (1984).

<sup>40</sup> Artigo “Popularidade de Hesse”, publicado no jornal *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, em 4 de outubro de 1969.

De fato, a geração que teve a obra de Hesse como “livro de cabeceira” — de modo geral, especialmente a juventude das décadas de 1960 e 70 — propunha-se também a uma referência em práticas orientais, especialmente em experiências como a meditação e a Ioga. Esse contingente de leitores esteve mais ou menos identificado com o que foi o movimento *hippie* e, especificamente nos Estados Unidos, aos *beatniks* e à contracultura<sup>41</sup>. Interessante observar mesmo que esses grupos tinham como uma das principais bandeiras, para além da contestação ao consumismo expresso pelo “*American way of life*”, o pacifismo, considerando-se objetivamente a Guerra no Vietnã (1959-75) e o imperialismo sobre o sul global. Essa postura contrária às guerras é inclusive, como mencionado, uma das defesas de Hesse.

O entusiasmo estadunidense pela obra hesseana, segundo Brink (1980), repercutiria no Brasil, onde, segundo ele, a recepção do escritor já tivera uma primeira fase de destaque, por volta de 1930, com a publicação de *O lobo da estepe* e *Demian*:

A segunda fase do prestígio de Hesse no Brasil começou após a sua morte em 1962, sendo talvez influenciada pela euforia com que os norte-americanos aceitavam a obra do autor nos anos entre sessenta e setenta (Brink, 1980 *apud* Souza, 2007, p. 235).

O elemento a ser mais destacado no comentário de Rosenfeld, no entanto, é justamente a relação que Hesse estabelece entre Oriente e Ocidente. Em *Viagem ao oriente*, por exemplo, este escreve:

[...] nosso objetivo não era unicamente o Oriente, ou melhor, o Oriente não era apenas um país ou um fato geográfico, era também o lar e a juventude da alma, estava em toda parte e em parte nenhuma, era o conjunto de todas as eras (Hesse, 1970, p. 23 e 24).

Um outro aspecto que se destaca é o de que, da mesma forma como foi recebido e apropriado especialmente pela juventude, Hesse nutria um grande entusiasmo pelas jovens gerações. Tal afinidade pode ser percebida em vários textos, e não se limita apenas à juventude do ponto de vista estritamente etário, mas abrange também o que ele mesmo denomina, em *Viagem ao Oriente*, de “juventude da alma”. N’*O Jogo*, especialmente, a “jovialidade” é uma imagem recorrente e, em diversos momentos, personagens jovens são colocados em cena com a velhice, sendo a maior representação disso a relação do protagonista com o Mestre da Música, como se verá.

---

<sup>41</sup> Para mais, ver “Hermann Hesse in den USA”, de Theodore Ziolkowski, In *Hermann Hesse heute*.

Relacionando-se à referência indiana-oriental já apresentada, em *Minha fé* (1952), Hesse reconhece:

A onda espiritual proveniente da Índia, que já há um século atua na Europa, em especial na Alemanha, tornou-se agora generalizadamente sensível e visível [...]. Do ponto de vista psicológico, a Europa começa a perceber, em várias manifestações de decadência, que a unilateralidade exagerada de sua cultura espiritual (mais nitidamente manifestada talvez na especialização científica) está a reclamar uma correção, uma renovação vinda do polo oposto [...] (Hesse, 1971 *apud* Enne, 2005, p. 102).

N’*O Jogo*, essa contraposição à “unilateralidade” da “cultura espiritual” europeia e sua “especialização científica” pode ser percebida, como mencionado, na organização de Castália e do próprio Jogo de Avelórios, em sua proposta que poderia ser definida como multi e interdisciplinar e transversal, aliando ciência, cultura e espiritualidade.

Nesse sentido, a meditação é um elemento fundamental da vida castálica, utilizada pelos personagens em diversos momentos e referida, pelo Mestre da Música, como “coisa mais importante do que tudo” (Hesse, 1971b, p. 52). O “mundano” Plínio Designori, por outro lado, em diálogo com Servo, denuncia essa prática como uma forma de *repressão* dos instintos (p. 249); porém, posteriormente, num momento de crise pessoal, por orientação do amigo, recorre a ela em seu processo de reorganização psíquica-emocional.

Essa prática, que é descrita também sob o nome de *contemplação*, é parte essencial do Jogo de Avelórios, incorporada posteriormente à sua criação, como herança “do inventário espiritual da pedagogia, e proveniente especialmente dos hábitos e costumes dos Peregrinos do Oriente”<sup>42</sup> (p. 22).

No caso, um princípio notoriamente presente em algumas culturas orientais e que é fundamental para o tema e estrutura do *Jogo* diz respeito à pluralidade das existências. Diz o narrador, ao explicar os princípios dos relatos biográficos incentivados entre os estudantes de Castália:

[...] Vivia um resto da crença asiática na transmigração das almas e na reencarnação, nessa forma de composição livre e graciosa, os professores e alunos partilhavam a ideia de que sua atual existência poderia ter sido precedida por outras vidas, em outros corpos, outras épocas, sob condições diferentes. Não era uma crença, e muito menos uma doutrina, era apenas um exercício, um jogo das forças imaginativas, essa ideia do ego em situações e lugares diversos. [...] considerando sua própria pessoa uma máscara, o traje efêmero de uma enteléquia. (Hesse, 1971b, p. 82).

---

<sup>42</sup> Mais uma remissão ao livro *Viagem ao Oriente*. Na obra, os “Peregrinos” são os membros da Confraria que rumam para o Oriente. *O Jogo*, inclusive, é dedicado a eles.

Além disso, o último dos três relatos autobiográficos sobre existências anteriores de Servo diz respeito, justamente, tal como aponta o título, a uma “encarnação hindu”, que em diversos momentos remete ao enredo de *Sidarta*<sup>43</sup>. Esta narrativa tem como eixo a ideia de ciclo, além do destaque ao universo onírico e da apresentação do conceito de *maia* como significado último da vida<sup>44</sup>. Esse conceito diz respeito, para algumas culturas orientais, a “uma espécie de infantilidade, um espetáculo, um teatro, uma imaginação, um nada dentro de uma pele colorida, uma bolha de sabão”, ou seja, algo que não devia ser levado a sério<sup>45</sup> (p. 442 e 443).

Além disso, a cultura hindu é apresentada desde o primeiro parágrafo da narrativa, com a genealogia do personagem Dasa, o “príncipe-pastor” (p. 459): filho do rajá Ravana, que é a reencarnação de Rama, um dos avatares do deus Vichnu, deus que sustenta o Universo e que é parte da trindade sagrada Hindu.

A Ioga, por sua vez, tem grande importância na obra, por meio da personagem do iogue que vive na região em que Dasa pastoreia. Em vários momentos, inclusive, essa personagem apresenta semelhanças com pessoas do convívio de José Servo — o Mestre da Música e o Irmão Mais Velho — principalmente por seu papel como mestre<sup>46</sup>. Na narrativa, após cometer um crime, há um reencontro entre Dasa e essa personagem: “Como se *despertasse*, Dasa ficou parado. Ali tudo continuava como sempre...” (p. 439, grifo nosso). Decide então viver com ele, “como um criado, como um *servidor*, e quase despercebido.” (p. 440, grifo nosso). O que a personagem relata sobre aquele período dá dimensão de certo valor dado à vida contemplativa:

[...] fez-lhe muito bem por algum tempo [...]. Não pensava no futuro, e se acaso uma aspiração e um desejo o assaltaram, era apenas o desejo de ficar ali, e ser acolhido e iniciado pelo iogue nos mistérios da vida de eremita, de tornar-se também um iogue... (Hesse, 1971b, p. 440).

<sup>43</sup> Há, além da semelhança de enredo, centrado na trajetória dos protagonistas em suas buscas, a repetição de certos nomes de personagens: Vasudeva, “o encarregado de sacrifícios”, é também o nome do balseiro decisivo na trajetória de Sidarta; Govinda — melhor amigo de Sidarta — aqui é o inimigo de Dasa.

<sup>44</sup> Ao fim da narrativa, o personagem conclui: “Não havia extinção, não havia fim.” (Hesse, 1971b, p. 459).

<sup>45</sup> “bolhas de sabão” dá título a um dos poemas de Servo, no qual ele escreve: “[...] E todos os três, o velho, o menino, o estudante, /Não criando, da espuma da ‘maia’ universal, /Sonhos sedutores, que em si não têm valor, /Porém onde a sorrir, a luz eterna/Reconhece a si própria, /E jubilante inflama-se.” (*Ibidem*, 362).

<sup>46</sup> O Mestre da Música é aquele que introduz Servo ao universo castálico, à meditação e, de certa forma, à própria música. O Irmão Mais Velho é um eremita castálico que vive segundo a cultura chinesa, e que ensinará alguns de seus aspectos a Servo.

Mesmo após abandonar essa vida e tornar-se rajá, o personagem reconhece “sua necessidade de tranqüila contemplação e de uma vida inativa e inocente” (p. 449):

[...] Nada mais desejava a não ser calma, a não ser um fim, nada mais desejava do que fazer cessar a rotação dessa roda, esse infundável desfilar de imagens, suprimindo-os. Desejava conseguir paz interior, desejava desaparecer... (*Ibidem*, p. 458).

Assim como ocorre em *Sidarta*, o que se percebe, então, é a percepção dessa prática oriental como instrumento não apenas para o equilíbrio pessoal, mas também como uma espécie de *salto para fora* do que se percebe como o caráter cíclico e de *maia* da experiência humana, algo como a explosão de um certo “*continuum*” da vida, até mesmo em sua dimensão temporal. Exemplo disso pode ser identificado, ainda no ensaio “A encarnação hindu”, no fato de que a Ioga está relacionada em diversos momentos à uma espécie de suspensão do tempo: ao descrever o iogue, Servo diz que ele “parecia estar para além do dia e das horas, da floresta e da choça, parecia também além das palavras” (p. 440).

Nesse sentido, é delineada também a dimensão ética da Ioga, enquanto proposta de compreensão da vida, do mundo e de sua dinâmica, que, em última análise, corresponde a um amplo sentido de contemplação, de que deriva uma espécie de apatia — visão esta que se distancia consideravelmente do que é expresso por Servo em sua Circular (White e White, 1986).

Além do relato dessa encarnação hindu, a referência oriental n’*O jogo* também pode ser identificada no fato de Servo se interessar pela cultura chinesa. Ele aprende o idioma chinês e, em determinado momento de seus “anos de estudo”, tem contato com um eremita, o “Irmão mais Velho”, que vive em uma ermida denominada “Moita de Bambu”. É nesse ambiente que o personagem estuda, por exemplo, o I Ching (Hesse, 1971b, p. 91), além de sinologia, música chinesa antiga, e outros aprendizados “práticos”.

Entre os aprendizados de Servo, está o manejo das varinhas de Aquilegia, uma atividade que guarda semelhanças com o Jogo de Avelórios, uma vez que é descrito como “um jogo oculto”, uma “execução virtuosística” (*Ibidem*, p. 95). No entanto, o Irmão Mais Velho se esquiva de falar sobre o Jogo e, quando Servo menciona, por exemplo, o “desejo de encaixar no Jogo de Avelórios o sistema do I Ching”, ele ri, possivelmente por acreditar que o sistema é amplo e complexo demais para aquela atividade castálica (p. 97).

É fundamental, no entanto, o fato de que todo o período de convivência com o “Irmão Mais Velho” seria expresso pelo próprio Servo como o “princípio de seu despertar”:

[...] daquele tempo em diante, ele usou cada vez com maior frequência a expressão ‘despertar’, com um significado semelhante, mas não de todo igual, ao que emprestara à ideia de apelo. É de crer que a expressão ‘despertar’ significasse o respectivo conhecimento de si próprio e do posto que ele ocupava dentro da organização castálica e na sociedade, mas quer nos parecer que esse significado ia se transformando, fazendo com que Servo, desde o ‘princípio do despertar’, adquirisse cada vez mais o sentimento de sua posição e de seu destino especial e único, ao passo que os conceitos e as categorias usuais da hierarquia comum, e da castálica em especial, iam-se tornando cada vez mais relativos (Hesse, 1971b, p. 97).

Essa noção de despertar seria discutida também com Mestre Alexandre — Diretor da Ordem, que fora seu “conselheiro e diretor de consciência”, “mentor e guru” durante o início do magistério — no importante diálogo final, em que Servo deixa Castália definitivamente. Nele, Alexandre comenta a “aptidão” que Servo sempre demonstrara para a experiência do “despertar” (p. 320 e 321). Nesse momento, o protagonista descreve esse processo como algo “real, concreto, como se eu acordasse de repente de um longo sono ou entorpecimento, com o espírito claro e receptivo como não acontece habitualmente.” (p. 322).

No caso do Irmão mais Velho, é interessante notar que ele é um castálico de origem, mas mais um “esquisitão”, “outsider” do que “erudito” (*Ibidem*, p. 92), tendo escolhido viver segundo os costumes chineses antigos. Assim, em certa medida, Servo, por ser também um castálico *sui generis*, guarda semelhanças com a personagem e até mesmo considera a ideia de viver uma vida como aquela. Porém, percebe “a tempo que esse não era o seu caminho”: “tudo isso era apenas uma fuga, uma renúncia à universalidade [...] renúncia ao hoje e ao amanhã em benefício de uma perfeição, mas de uma perfeição pertencente ao passado, uma espécie sublime de fuga [...]” (p. 99). Assim, após toda a crise suscitada pelos anos em Cela Silvestre, com as discussões com Plínio, “Um dos resultados positivos do seu tempo de aprendizado com o Irmão mais Velho foi ter vencido o temor de retornar a Cela Silvestre” (p. 98).

A cultura chinesa também cumpre papel decisivo no sucesso da permanência de Servo no convento Santa Maria: o Abade Gervasius, ao descobrir seu interesse pelo I Ching, pede que o instrua nesse conhecimento (*Ibidem*, p. 119 e 120). Além disso, em seu primeiro Festival do Jogo (*Ludus anniversarius* ou *Ludus Sollemnis*, momento máximo da vida castálica) como Magister Ludi, Servo lança mão dessa matriz ao conceber e executar, em parceria com Tegularius, um de seus assistentes mais próximos, um Jogo que passou a ser conhecido como o “Jogo da casa chinesa”, identificado, por exemplo, “com o antiquíssimo esquema ritual confuciano” (p. 192).

Considerando a presença das “culturas orientais” na obra, Pedro Moacyr Campos defende, no artigo “As fontes do individualismo de Hesse”<sup>47</sup>, que no *Jogo* “haveria maior número de soluções Hindus do que cristãs e a sabedoria oriental surgiria como a única compensação para a degradação do nosso tempo” (Campos, 1958 *apud* Souza, 2007, p.135). Essa defesa, se por um lado demonstra a limitada e idealizada visão europeia orientalista, na obra de Hesse faz sentido ao se considerar a importância dada à meditação, mas principalmente porque a concepção cíclica, presente em várias das culturas orientais ali apresentadas, está diretamente relacionada à percepção histórica que Servo desenvolve. Para além disso, essa concepção engendra a própria estrutura da narrativa, que, na articulação de ensaios, poemas e autobiografias, volta sobre si mesma, criando variações de um mesmo tema.

Para os críticos de Hesse que assumem e destacam um viés biográfico em sua obra, a religiosidade é também um tema privilegiado, pois, segundo eles, o rompimento do escritor com a família pietista, contrariando as expectativas de uma formação e carreira religiosas, teria sido por ele transposta para muitos de seus personagens<sup>48</sup>. Essa hipótese busca esteio também no grande número de personagens religiosos — de classe sacerdotal ou semelhante — presentes nas obras de Hesse e que desempenham quase sempre um papel auxiliar na trajetória do personagem principal. NO *Jogo*, essa figura seria o próprio Irmão Jacobus.

Ao retomar algumas das obras de Hesse, vê-se que, em *Peter Camenzind*, Deus é mencionado em vários momentos, por vezes em uma espécie de diálogo direto com a personagem principal, embora o destaque seja reservado a Francisco de Assis — que é reconhecida referência pessoal para o próprio Hesse e que ganharia por suas mãos uma obra específica, publicada em 1904<sup>49</sup>.

Já em *Demian*, fica mais evidente a matriz cristã-pietista de Hesse<sup>50</sup>, sendo que a narrativa tem propriamente a religião e a espiritualidade como um dos eixos centrais. Nela, Sinclair, o protagonista, é submetido à uma tradicional formação religiosa, ao mesmo tempo que o personagem Demian questiona e reinterpreta diversas histórias bíblicas e defende a

---

<sup>47</sup> Publicado em *O Estado de S. Paulo*, em 4 de maio de 1958.

<sup>48</sup> Eis o viés que assume Nogueira Moutinho, por exemplo, no prefácio à edição do *Jogo* utilizada neste trabalho.

<sup>49</sup> É interessante até mesmo as possíveis semelhanças existentes entre as figuras de Francisco de Assis, Buda e Servo (bem como, em certa medida, outros personagens de Hesse), no sentido da ruptura que todos eles fazem com seu mundo de origem. Em determinado momento de seu magistério, por exemplo, Servo compararia, numa clara alusão a Sidarta Gautama, os Magísteres ao caso de príncipes “cercados que estavam constantemente por seus ministros e oficiais que lhe barravam como um muro a passagem para o povo.” (Hesse, 1971b, p. 188).

<sup>50</sup> São citadas — direta ou indiretamente — a parábola do Filho Pródigo, o assassinato de Abel por Caim, a passagem dos dois ladrões na Paixão de Cristo e a luta de Jacó com o anjo.

necessidade de um deus que conciliasse o “mundo luminoso” e o mundo sombrio, e que ele identifica como “Abraxas”.

*Sidarta*, por sua vez, como indicado, apresenta um universo religioso, de crenças e práticas espirituais da cultura indiana. Na obra, são apresentados os brâmanes (origem do protagonista), os *samanas* (peregrinos), além do próprio Buda e seus seguidores. Ali, são mencionadas práticas como a meditação, as oblações, os sacrifícios e os jejuns. Ademais, na obra, a via religiosa é um dos caminhos que o protagonista toma em busca de possíveis soluções para a crise que vivencia<sup>51</sup>.

No *Jogo*, como já indicado, o destaque é sobretudo à Igreja Católica — representada por Irmão Jacobus, embora mais por sua importância política do que propriamente espiritual<sup>52</sup>. Já na Introdução à história do Jogo, por exemplo, é dito que, quando este deixa de ser apenas uma ocupação privada, algumas ordens católicas, incluindo “algumas abadias de beneditinos”, pressentem nele “uma nova atmosfera espiritual” (Hesse, 1971b, p. 21).

Nesse sentido, é importante analisar também a importância do convívio com os beneditinos para o desenvolvimento de Servo — que é um exemplo do procedimento hesseano de apresentação de duas realidades em contraponto. Acerca do Convento Rochedo Santa Maria, por exemplo, que é, também, “uma das instituições educacionais mais antigas do país” (p. 107), é dito:

[...] havia contribuído para a história do Ocidente, participando de seus sofrimentos; passara por épocas de esplendor, de decadência, de renascimento e de perecimento, e teve períodos de celebridade e brilho em variados domínios. Outrora fora a sede principal da erudição e da arte de discutir escolásticas [...] após as épocas de inatividade e indolência, atingira um novo esplendor, dessa vez pelo cultivo da música [...]. Em seguida sobreveio a época política do convento, a qual também deixara uma certa tradição, e algumas práticas. Em tempos de terríveis devastações causadas pela guerra, o Rochedo Santa Maria tornou-se muitas vezes uma pequena ilha de meditação e de razão, onde as inteligências mais esclarecidas dos partidos inimigos se encontravam para entendimentos... (Hesse, 1971b, p. 116).

Importa ressaltar, no entanto, a diferença entre a natureza das ordens castálica e beneditina, percebida logo de início por Servo, e que diz respeito principalmente ao ritmo de vida e de trabalho — em especial, naturalmente, no que se refere ao trabalho intelectual, de

<sup>51</sup> Tal crise em *Sidarta* diz respeito, sumariamente, à busca do “eu” ou mesmo da dissolução desse “eu”. Para alcançá-la, o protagonista reconhece o privilégio da experiência individual sobre qualquer doutrina, considerando todas elas – religiosas ou filosóficas — insuficientes. Pode-se dizer que, em certa medida, essa crise representa questões do próprio sujeito moderno ocidental.

<sup>52</sup> Entre os poucos trabalhos brasileiros acerca d’*O Jogo* que esta pesquisa pôde localizar, o breve artigo “Nos meandros da ficção e da realidade: alguns aspectos comuns entre castálicos e beneditinos em *O jogo das contas de vidro*” (Raphael Novaresi Leopoldo, *Teoliterária*, v. 2, n. 3, 2012) dedicou-se a pensar justamente sobre esse aspecto.

forma que Servo até mesmo sugere que Ir. Jacobus parecia ser ali “o único erudito que trabalhava com real seriedade.” (*Ibidem*, p. 121).

Embora Servo se adapte de forma surpreendente ao ambiente, seu amigo Tegularius, em visita ao Mosteiro, o faz perceber “pela primeira vez a diferença enorme que existia entre as duas Ordens e os dois mundos” (p. 153)<sup>53</sup>. Durante o breve período de estada entre os beneditinos, Tegularius quase adoece, confessando: “eu me sinto estranho a tudo e afastado de tudo”. A visita não causaria uma boa impressão: Padre Jacobus expressa sua esperança de que a maioria dos castálicos seja mais parecida com Servo do que com Tegularius, que seria, segundo ele, de uma natureza de “homens desconfiados, refinados demais, e débeis também” (*Ibidem*).

Além disso, entre as críticas que Ir. Jacobus faz inicialmente a Castália, está a de que ela seria uma “imitação das congregações cristãs, e no fundo uma imitação sacrílega” (p. 123). Do ponto de vista moral, no entanto, cabe ressaltar a importância da experiência com os beneditinos para Servo, ao reforçar nele o ideal de que o serviço e a fidelidade — presentes também naquela Ordem — são “a única prova válida da sinceridade e valor de qualquer espécie de devoção pessoal” (p. 132)<sup>54</sup>.

Cabe notar ainda que o Jogo de Avelórios, além de ter como uma de suas propostas a conciliação entre religião e ciência, é considerado “quase um culto religioso, apesar de abster-se de qualquer teologia própria” (p. 24) e que O Festival do Jogo possuía “elevado significado religioso e moral” e “representava para os crentes a força sacramental de uma genuína consagração, para os descrentes um certo *substituto da religião...*” (p. 158, grifo nosso).

Segundo o narrador, um Papa — Pio XV — teria inclusive sido “um bom e fervoroso jogador de avelórios” (p. 25)<sup>55</sup>. Apesar desses aspectos de aproximação entre as duas ordens, no entanto, narra-se que naquele momento a Igreja ainda não se decidira por aceitar, apoiar ou proibir a atividade: manifestava-se “ora com benevolência, ora de maneira negativa” a esse respeito (*Ibidem*).

---

<sup>53</sup> Vale lembrar que uma “variação cristã” da vida de Servo fora pensada por ele mesmo, no ensaio biográfico “O Confessor”.

<sup>54</sup> Um paralelo nesse aspecto moral-religioso é justamente a atividade de “Josephus Famulus” (encarnação ficcional de Servo) como confessor: “Tais serviços espirituais conferiam à sua vida um sentido que transcendia o seu valor pessoal. Ele recebera uma função, poderia servir aos outros e a Deus como instrumento para salvar as almas. Era um sentimento maravilhoso e verdadeiramente estimulante.” (Hesse, 1971b, p. 404).

<sup>55</sup> Personagem ficcional, uma vez que o último Papa denominado Pio foi Pio XII. Seu papado se estendeu de 1939 a 1958, o que implica no fato de que *O jogo das contas de vidro* foi publicado e pelo menos parcialmente produzido durante o seu pontificado.

A partir de sua experiência no Rochedo Santa Maria, Servo desempenha um importante papel nessa relação entre Castália e Igreja à sua época: Tomás Von der Trave, o Magister Ludi de então, esclarece que a missão de José entre os beneditinos, como este já suspeitava, não tinha por finalidade apenas oferecer um curso sobre o Jogo, mas passaria a atender a um antigo plano da Diretoria em “obter uma representação permanente de Castália na Santa Sé em Roma” (p. 139):

[...] chegara o momento histórico, ou estava bem próximo, de construir uma ponte sobre o abismo que separava Roma da Ordem, pois em futuros perigos essas duas instituições teriam sem dúvida inimigos comuns, participariam do mesmo destino e seriam aliados naturais. [...] a situação atual era impossível de ser mantida e, a bem dizer, indigna de ambos: o fato de que essas duas potências mundiais, cuja missão histórica era a preservação e a cultura das coisas do espírito e da paz, continuassem a viver como estranhas, uma ao lado da outra. A Igreja Católica Romana havia sobrevivido aos abalos e crises das últimas grandes épocas de guerra, apesar de ter sofrido enormes prejuízos [...] (Hesse, 1971b, p. 139 e 140).

É assim que, embora sem grandes pretensões pessoais para a personagem, a primeira estada de Servo em Santa Maria tem como surpreendente resultado fazer com que Padre Jacobus, “um dos espíritos dirigentes do catolicismo” daqueles dias, adquira “um conhecimento mais íntimo do espírito de Castália, podendo formar um conceito mais elevado desse espírito...” (*Ibidem*, p. 140).

Por isso, Magister Tomás encarrega Servo de, em uma segunda permanência no mosteiro, “procurar despertar e cultivar, também entre os católicos romanos, a consciência do parentesco dessas duas potências e de sua mútua dependência em todas as crises que porventura sobreviessem no futuro” (*Ibidem*). Assim, tal missão, de cunho evidentemente político, teria como principal finalidade fazer com que Irmão Jacobus se interessasse pela pretensão castálica em Roma. Eis, nesse ponto, uma das contradições em que Castália se enreda: por mais que se negue a qualquer inserção na dinâmica social, política e histórica “do mundo”, vê-se refém das articulações institucionais e dos jogos de poder para sua própria manutenção, como seria defendido por Servo em sua Circular<sup>56</sup>.

É interessante que, no que diz respeito à fé do próprio Servo, após a convivência com os beneditinos, o Ensaio indica: “não podemos responder se ele se tornou cristão e em que grau”, mas que, de toda forma, a partir daquela experiência, “o fenômeno cristão se esclarecera

---

<sup>56</sup> Mais uma remissão à tese IV de Benjamin: sem a luta “pelas coisas brutas e materiais”, “não há coisas finas e espirituais” (Benjamin, 2005, p. 58).

para ele”, ao mesmo tempo que o personagem “considerava a conversão como uma forma não muito honrosa de fuga” (p. 132)<sup>57</sup>.

Importa destacar também a remissão a Deus feita na terceira estrofe do poema “Lamento”, que parece especialmente sugestivo quanto a uma possível crença religiosa da personagem:

Os desígnios de Deus sobre nós não sabemos,  
 Ele brinca conosco, barro em sua mão,  
 O barro que é mudo e tem plasticidade,  
 Que não sabe nem rir nem chorar:  
 Barro amassado, porém jamais queimado. (Hesse, 1971b, p. 353).

Nesse poema, destaca-se também a imagem bíblica do barro, que é mudo, plástico, “não sabe nem rir nem chorar”, da mesma forma que é amassado, “porém jamais queimado”, isto é, jamais conclusivo, jamais definitivo. A contraposição aparece na estrofe seguinte, na qual o eu lírico ainda lamenta:

Ah! Quem me dera transformar-me em dura pedra!  
 Permanecer enfim!  
 É o que nós aspiramos pela eternidade,  
 Mas nossa aspiração é apenas,  
 Eternamente um medroso tremor,  
 E não virá jamais a ser repouso em nossa via. (*Ibidem*).

Contraposto ao barro, o eu lírico deseja ser como a pedra, e “permanecer”: não mais andarilho (“sempre a caminhar”, como é do gosto hesseano) ou apenas visitante, como indicado na segunda estrofe. Lamenta-se, ainda, o fato de que essa peregrinação não encontra “repouso”. Além disso, há uma ânsia — indicada desde a primeira estrofe, com a “sede de ser” — que encontra eco nessa quarta estrofe, com a aspiração “pela eternidade”, ainda que, ao mesmo tempo, essa aspiração seja “medroso temor”.

A remissão religiosa está presente também no poema “A uma tocata de Bach”, que tem como tema a criação cósmica:

[...] A sementeira de luz, por onde passa,  
 Vai transformando tudo, e organizando;  
 Magnífica ressoa, ao exaltar a vida,  
 E louvar a vitória da luz ao Criador.

A luz arroja num reflexo em direção de Deus,

<sup>57</sup> É interessante que a personagem utilize nesse caso a expressão “fuga”, que já utilizara para referir-se à possibilidade de ter uma vida como a do Irmão Mais Velho (p. 99). Há até mesmo um paralelo com a narrativa “O Confessor”, na qual o personagem realmente realiza o propósito de fuga. Essas situações podem ser interpretadas inclusive como um desdobramento do ideal castálico de *serviço*, ao qual a ideia de fuga estaria então contraposta.

Penetra pela agitação das criaturas,  
 No ímpeto imenso do Espírito-Pai.  
 Torna-se gozo e tristeza, fala, imagem e canto [...] (Hesse, 1971b, p. 358).

Ainda sobre as referências teológicas dentro do próprio Jogo de Avelórios, é dito que “as expressões da teologia cristã, quando formuladas de modo clássico, tomando o aspecto de um bem cultural comum, eram naturalmente aceitas na linguagem simbólica do Jogo” (*Ibidem*, p. 24).

No que se relaciona ao pietismo<sup>58</sup> — em que se formou o autor — em um dos diálogos entre Servo e Padre Jacobus, é feita uma referência direta a um teólogo pietista suábio do século XVIII, João Albreto Bengel, com o qual ambos têm afinidade<sup>59</sup>. O protagonista o considera, inclusive, “um dos precursores e maiores” do Jogo de Avelórios e defende — nesse ponto divergindo de Ir. Jacobus — que ele seria “o guia da juventude e o professor ideal”, já que tinha o plano de “resumir numa enciclopédia todo o saber de sua época, simétrica e sinopticamente, em direção a um centro” (p. 125 e 126).

Além disso, após apresentar a Castália seus três ensaios biográficos, Servo é orientado a escrever mais um desses trabalhos, que deve se ambientar “em uma época mais recente, melhor documentada”. Ele então faz “estudos preliminares no sentido de uma biografia do século XVII [sic]<sup>60</sup>. Nela, ele pretendia ser um teólogo suábio, [...] aluno de João Albreto Bengel, amigo de Oetinger [pelo qual Servo tem ‘adoração’], e por algum tempo hóspede na paróquia de Zinzendorf”<sup>61</sup> (p. 83).

Ademais, embora não exista, em “O conjurador da chuva” — o primeiro dos três ensaios autobiográficos de Servo — uma sistematização religiosa bem definida como nos outros, não se pode desconsiderar que nele a relação com a natureza — no que se incluem os astros e seu importante papel na narrativa — os rituais e cerimônias, sacrifícios e as atividades de Servo como Conjurador da chuva, constituem uma mística própria, uma expressão de espiritualidade.

<sup>58</sup> É curioso um comentário de Benjamin sobre essa denominação religiosa, em carta a Gershom Scholem, em junho de 1938: “A intimidade com os santos tem uma certa rubrica na história das religiões, isto é, o pietismo...” (Benjamin; Scholem, 1993, p. 297).

<sup>59</sup> Servo “mandou até fotografar seu retrato, e durante algum tempo colocou-o sobre sua escrivaninha” (Hesse, 1971b, p. 83).

<sup>60</sup> Duas versões de um rascunho desse quarto ensaio foram publicadas postumamente, editadas pela viúva de Hesse, Ninon: *Der Vierte Lebenslauf Josef Knechts. Zwei Fassungen* (Suhrkamp, 1966). Esse quarto ensaio é analisado por M. Boulby em artigo intitulado “‘Der vierte Lebenslauf as a key to ‘Das Galsperlenspiel’” (*The Modern Language Review*, Vol. 61, No. 4).

<sup>61</sup> Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) foi teólogo e teósofo luterano, enquanto Nikolaus Ludwig Zinzendorf (1700-1760) foi um reformador religioso na Morávia.

A segunda das narrativas autobiográficas, por sua vez, “O Confessor”, dá espaço ao Cristianismo em uma de suas expressões primitivas, a começar pela ambientação espaço-temporal: “Era no tempo em que ainda vivia Santo Hilário [séc. IV], embora já avançado em anos. Vivia na cidade de Gaza um homem chamado Josephus Famulus...” (p. 401). É relatado que Josephus — isto é, a representação do próprio Servo — a exemplo de ícones da Igreja como Santo Agostinho de Hipona, teria se convertido e se retirado para o deserto como penitente — “aquele caminho que os santos Paulo e Antão, e depois deles, tantos pios varões, haviam seguido” (*Ibidem*).

Esse aspecto de rompimento ou distância do mundo é, inclusive, uma das aproximações entre essa personagem e o próprio Servo, ao mesmo tempo que a prática da “arte de perecer, de morrer ao mundo e ao próprio eu” (p. 401 e 402) guarda semelhanças com o ideal hindu do Nirvana. O relato menciona até mesmo o uso, pelos anacoretas, “de velhas práticas pagãs de purificação”, como a própria Ioga.

Mais uma vez estruturando a narrativa em uma dualidade, Hesse não deixa de marcar essa vida de penitente também como um embate entre dois universos: o mundo e a vida de ermitão. No plano subjetivo, por exemplo, é relatado que Josephus, ao escolher a vida penitente, “teve, contudo, de levar consigo para o deserto o seu próprio ser, e este seria carregado de toda a sorte de instintos do corpo e tendências da alma, capazes de induzir um homem em perigos e tentações” (p. 404).

O interessante, no entanto, é que, na narrativa, fazendo jus à teologia cristã-católica, esses perigos e tentações são associadas à figura do diabo e remetem ao próprio Adão. Além disso, posteriormente, ao ter ideias suicidas, Josephus se compara a Judas (p. 406). É importante considerar, nesse ponto, que outro aspecto também estrutural da fé católica, representado nessa narrativa, é justamente a necessidade da confissão e da penitência.

Nesse ensaio autobiográfico, outras crenças também são colocadas em jogo, principalmente por meio de diálogos entre os dois confessores representados — Josephus e Dion Pugil. Exemplo disso ocorre quando certo dia, no eremitério de Dion, aparece um astrólogo, que faz diversas interpretações originais do Cristianismo, em relação com outros sistemas simbólicos. Quando Josephus questiona o colega sobre o motivo pelo qual não tentara converter o visitante à fé cristã, este responde que não acredita que seja papel deles “contradizer a fé de um homem sob o pretexto de que é mentira e erro aquilo em que crê” (p. 420) e que a “Redenção” está condicionada à situação de sofrimento (p. 421).

Esse é, na verdade, apenas um dos exemplos que indicam que as concepções religiosas desse confessor eram muito mais livres e avançadas do que seria esperado à época. Em outro momento, por exemplo, ao relatar seus “tempos de jovem”, ele confessa que costumava se orientar pela mitologia. A respeito das crenças mitológicas, no entanto, diz que: são “representações e símbolos de uma fé que não mais precisamos”<sup>62</sup> (p. 420). A personagem comentaria ainda sobre a Criação (p. 421 e 422) e sobre a questão do pecado (p. 423 e 424), tão centrais naquela doutrina.

Nesse ponto, é importante ressaltar que, apesar de, como visto, a religiosidade ser um elemento muito presente na obra de Hesse, a forma como ela se apresenta é diversa daquela como se dá em Benjamin, que foi, por exemplo, reconhecidamente influenciado pela mística judaica, em especial pela análise da Cabala<sup>63</sup>.

Segundo Löwy (2005), uma das tendências de interpretação de suas Teses é justamente aquela que, numa perspectiva teológica, considera seu conteúdo materialista-marxista apenas enquanto terminologia. Existiriam aqueles, no entanto, que destacam o seu conteúdo político-revolucionário ou a combinação desse aspecto com o conteúdo teológico, no que a alegoria do autômato, utilizada na primeira Tese, pode ser considerada uma referência, ao caracterizar a teologia como “pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver” (Benjamin, 2005, p. 41). Nesse sentido, não se deve esquecer o seguinte trecho de *Passagens*: “Meu pensamento está para a teologia como o mata-borrão, com a tinta. Ele está completamente embebido dela. Mas, se fosse pelo mata-borrão, nada restaria do que está escrito” (Benjamin, 2007, p. 513).

Além disso, como aponta Jeanne Marie Gagnebin (2018), Benjamin teria insistido “na manutenção necessária de uma distância entre a ordem do político e a ordem transcendente da reflexão teológica (judaica) ou crítica (marxista)” (p. 32). Para ela, a relação entre teologia e marxismo seria “o problema essencial da interpretação da obra benjaminiana” (p. 79):

A teoria (e a prática) marxista apenas pode chegar à vitória quando consegue incorporar certos elementos da experiência e da reflexão teológicas. Esses elementos devem servir de antídoto a um positivismo e a um conformismo presentes na teoria pretensamente científica do progresso defendida pela socialdemocracia (Gagnebin, 2018, p. 79).

Assim, embora as Teses sejam profundamente entremeadas pelo pensamento judaico — expresso, por exemplo, no uso da imagem do “Messias” e do “Anticristo” e na própria noção

<sup>62</sup> Uma distinção em relação ao ensaio anterior, “O conjurador da chuva”, no qual, como mencionado, os astros têm papel fundamental.

<sup>63</sup> É sabido que isso se deve grandemente à sua amizade com Gershom Scholem. Vide a correspondência entre os dois (*Correspondência*, Perspectiva, 1993).

de tempo — ele se articula com outras matrizes para a elaboração de uma proposta não estritamente religiosa, mas política, materialista<sup>64</sup>. Afinal, a obra de Benjamin é considerada “inclassificável” também pelo fato de que “constitui um todo no qual arte, história, cultura, política, literatura e teologia são inseparáveis” (Löwy, 2005, p. 14).

Dessa forma, no pensamento benjaminiano, teologia e materialismo histórico “são ora o *mestre*, ora o *servo*” (*Ibidem*, p. 45, grifos nossos), numa aproximação com a relação dialética que ocorre entre os personagens do *Jogo*.

Pode-se dizer, dessa forma, que, no caso de Benjamin, o que está em questão é muito mais o universo simbólico da doutrina judaica do que propriamente seu conteúdo moral ou a representação de sua hierarquia, sua instituição e membros, como no caso de Hesse. Este, como visto, articula, no plano das personagens, conteúdos de diferentes crenças: o cristianismo católico, o protestante — em especial o pietismo — e religiosidades orientais, como no caso dos elementos hinduístas e budistas.

O que se percebe, portanto, é que *O jogo das contas de vidro*, além de lançar mão de elementos do repertório simbólico espiritual-religioso, como outras obras anteriores de Hesse, forma a partir desses elementos uma linguagem própria — algo que Benjamin faria em outro viés, a partir da matriz judaica. No *Jogo*, os elementos orientais, por exemplo — tanto hindus quanto chineses — são determinantes no que diz respeito à concepção narratológica da obra no que se refere ao tempo, ao mesmo tempo que a meditação (contemplação, Ioga) é utilizada como recurso de organização mental e emocional das personagens. Já os elementos cristãos são determinantes desde a natureza missionária e sacrificial do protagonista — refletida também nos ensaios biográficos escritos por ele, mas têm em Irmão Jacobus uma representação não apenas de seu poder espiritual, mas também temporal-político.

Chama a atenção ainda a forma dialógica como, de modo tipicamente hesseano, a todo momento, na narrativa, os elementos dessas diferentes matrizes são colocados em jogo: a natureza cíclica, por exemplo, opera contra a teleológica tanto no âmbito subjetivo da personagem quanto na concepção histórica. Além disso, a tradição milenar da Igreja se contrapõe ao cientificismo algo positivista expresso por Castália. Logo, esses são aspectos determinantes para a constituição da personagem e da relação estabelecida entre o indivíduo e o mundo ou, ainda, entre ele e a História.

---

<sup>64</sup> Em comentário à tese VI, por exemplo, que apresenta imagens como a do Messias e a do Anticristo, Rolf Tiedemann assevera: “Em nenhum outro lugar Benjamin fala de modo tão diretamente teológico quanto aqui, mas em nenhum outro lugar ele tem uma intenção tão materialista...” (Tiedemann *apud* Löwy, 2005, p. 68)

## Pacifismo e indivíduo

Na obra de Hesse, o pacifismo e a defesa do indivíduo, já brevemente comentados, são aspectos interrelacionados e que se conectam, por sua vez, com a mencionada referência hesseana na cultura oriental-indiana. A maior representação disso se encontra, possivelmente, na mencionada “Encarnação hindu”, terceiro e último dos ensaios autobiográficos de José Servo.

Nessa narrativa, Dasa — que seria a encarnação de Servo — é um rajá que assume o poder depois de passar boa parte de seus primeiros anos entre pastores<sup>65</sup>. Quando o seu reino se envolve em uma guerra com um país vizinho, ele é levado a algumas reflexões:

[...] não conseguia compreender o sentido e a vantagem dessas eternas guerrilhas, sofria com os que eram atingidos pela guerra, lamentava os que perdiam a vida, sofria por causa de seu jardim e seus livros, que tinha que abandonar cada vez mais, a fim de preservar a paz de seus dias e de seu coração (Hesse, 1971b, p. 450).

Segundo White e White (1986), esse ensaio teria sido escolhido como a última parte do livro justamente para dar destaque à questão da guerra para a totalidade da obra. Ainda segundo esse trabalho, “A encarnação hindu” representaria a iminência da guerra de uma forma apenas vista anteriormente, na obra de Hesse, em *O lobo da estepe*.

No ensaio, até mesmo o casamento da personagem é envolvido pelas sombras da guerra: Praváti, sua ambiciosa esposa, que vê o conflito militar como “uma questão vital”, se ressentido do “espírito pacífico” do marido (Hesse, 1971b, p. 450 e 451). A corte se divide entre uma maioria a favor e uma minoria contra o conflito, e Dasa percebe que, naquele ambiente, “Não havia por onde fugir, não havia esperança de se fazer ouvir a voz da razão ou de humanitarismo...” (*Ibidem*, p. 455).

A resolução desse ensaio autobiográfico, no entanto, embora possa ser considerada irônica, é mais uma solução afinada ao hinduísmo: descobre-se que a experiência do protagonista como rajá, incluindo a guerra, não passara de um sonho, ao qual fora induzido pela personagem iogue. Essa experiência teria a finalidade de instruir Dasa na ideia de *maia*. A partir disso, ele faz então a mencionada confissão:

Estava farto [...]. Nada mais desejava a não ser calma, a não ser um fim, nada mais desejava do que fazer cessar a rotação dessa roda, esse infundável desfilar de imagens,

---

<sup>65</sup> Considera-se aqui uma remissão à figura bíblica de Davi.

suprimindo-os. Desejava conseguir paz interior, desejava desaparecer...<sup>66</sup> (Hesse, 1971b, p. 458)

Percebe-se nesse caso que a *paz*, se antes fora pensada também no aspecto coletivo, ao se considerar a guerra, se volta, então, para o âmbito do indivíduo, que decide viver definitivamente com o iogue. Este, ao receber o jovem como aprendiz, reflete:

Provavelmente esse moço já fora *despertado* uma vez ou muitas vezes, e respirara um bocado da realidade, do contrário não chegaria até ali, nem ficaria tanto tempo; mas agora parecia ter despertado realmente, e estar maduro para iniciar o longo caminho (*Ibidem*, p. 459, grifo nosso).

Dessa forma, ao contrário do que acontece no caso de José Servo, aqui o *despertar* não tem consequência também na esfera coletiva, mas somente individual. Eis, portanto, uma resolução mais próxima do que ocorre em outras obras de Hesse, e um contraponto estabelecido dentro da própria obra.

A quase intransigente defesa que o autor faz do indivíduo, muitas vezes contraposta ao ideal de comunidade, está presente desde sua primeira publicação: em *Peter Camenzind*, o protagonista faz diversas críticas ao “espírito da época”. Já em *Demian*, que é publicado logo depois da I Guerra Mundial, o autor compreenderia a “total falta de autonomia sobre si” como algo próprio “ao sujeito herdeiro da modernidade e que acarreta consequências gravíssimas, tais como a possibilidade da própria guerra” (Gonçalves, 2019, p. 73).

Apesar de esse aspecto ser determinante na obra de Hesse, nem sempre essa defesa do indivíduo corresponde a um *individualismo*. Segundo Enne (2005), a defesa hesseana do sujeito enquanto ente social e histórico não implica numa interdição à vida em sociedade ou ao engajamento social, político, etc. O determinante, nesse caso, seria, num sentido semelhante à defesa kantiana do uso da razão, a preservação da autonomia:

A força da Confraria em *Viagem ao Oriente* ou a formação de uma comunidade/Humanidade que valoriza o indivíduo em *O jogo das contas de vidro*, sua última obra, marcam esta *visão positiva sobre o gregarismo, desde que apoiado na individualidade, na pessoa autônoma e consciente de si* (Enne, 2005, p. 111, grifo nosso).

Essa resolução, tal como apontado pela autora, fica mais patente nos últimos trabalhos de Hesse, ao mesmo tempo que é possível indicar *Demian* como a obra hesseana em que a defesa do indivíduo é mais acentuada, como expressa o trecho a seguir.

---

<sup>66</sup> Estado de espírito semelhante é descrito em “O confessor”, quando Josephus se sente esgotado no exercício de seu “dom”, e em determinado momento da vida de Sidarta, no livro homônimo.

Em todo lado- disse- reinava a comunidade e o instinto gregário, mas em nenhuma a liberdade e o amor. Toda essa comunidade, desde os grêmios de estudantes e orfeões até os Estados, era o produto de obsessão doentia, do medo, da covardia e da indecisão, e já estava carcomida e velha. Pouco faltava para arruinar-se. [...] A comunidade é uma coisa muito bela. Mas o que vemos florescer agora não é a verdadeira comunidade. Essa surgirá, nova, do conhecimento mútuo dos indivíduos e transformará por algum tempo o mundo. O que hoje existe não é a comunidade: é simplesmente o rebanho. Os homens se unem porque têm medo uns dos outros e cada um se refugia entre seus iguais (Hesse, 2021, p. 153 e 154).

Da mesma forma, em outro ponto da obra, é feita uma reflexão acerca das relações possíveis entre o indivíduo e o mundo, num diálogo entre os personagens Sinclair e Demian acerca de Deus e o Diabo:

A descoberta de que o meu problema era um problema de todos os homens, um problema de toda a vida e de todo o pensamento, pairou sobre mim de súbito como uma sombra divina, e me senti penetrado de temeroso respeito ao perceber o quão profundamente minha própria vida e meu pensamento participavam da corrente eterna das grandes ideias. Essa descoberta, feliz e satisfatória quanto ao confirmar as minhas concepções, não foi, contudo, um fato alegre. Era uma descoberta dura e tinha áspero sabor, pois trazia consigo um *princípio de responsabilidade*, um adeus definitivo à infância e um anúncio de solidão e isolamento (*Ibidem*, p. 74, grifo nosso).<sup>67</sup>

Essa passagem, ao mesmo tempo que aponta para o problema do indivíduo, da consciência, e “de todo o pensamento”, ilustra justamente a relação entre a defesa dessa coletividade composta por individualidades racionalmente autônomas e o ideal kantiano de “saída da menoridade”, em seu manifesto pelo Esclarecimento<sup>68</sup>. Afinal, o filósofo exalta ali o exercício racional livre.

É possível, portanto, perceber que o pacifismo e a defesa do indivíduo, tão caras a Hesse ao longo de sua produção, encontram no *Jogo* uma nova apresentação: aqui, o destaque não é exatamente à defesa da paz por si só, mas à percepção da possibilidade da guerra como expressão máxima de todo um ambiente de crise e de ameaça à existência de Castália. Da mesma forma, se em várias das obras hesseanas o indivíduo é contraposto à uma coletividade representada de forma negativa, no *Jogo* ele é levado a tomar parte nessa realidade, mas deve fazê-lo, como Hesse pontua, com consciência e autonomia.

### O elemento musical

<sup>67</sup> Ecoa Nietzsche: “O ‘indivíduo’, tal como o povo e a filosofia até hoje o entenderam, é um erro, afinal: não é nada por si, não é um átomo, um ‘elo da corrente’, nada simplesmente herdado de antigamente — ele é toda a linha ‘ser humano’ até ele mesmo [...]” (Nietzsche, 2000, p. 58).

<sup>68</sup> Proclamam as primeiras linhas: “*Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem*” (Kant, 1995, p. 1).

O interesse e o conhecimento de Hermann Hesse em música são patentes em sua obra, na qual é comum a representação de personagens músicos. Em *Peter Camenzind*, Richard, o melhor amigo do protagonista, é um pianista e Wagner é mencionado com destaque. Em *Demian*, Pistórius, um importante personagem, é um organista. Em *O lobo da estepe*, por sua vez, a abordagem da música é acima de tudo crítica, em especial quanto a gêneros modernos como o *jazz*, personificado pelo misterioso Pablo. Na obra, manifestações como essa são consideradas como sintomas de decadência, em contraposição a Mozart, por exemplo, que se torna também uma das personagens do livro.

Na obra aqui analisada, embora a estrutura do Jogo não seja apresentada com minúcias, o que se diz a seu respeito deixa evidente a sua relação com a música. Logo no Ensaio de introdução, por exemplo, é dito que ele está “intimamente ligado” ao “culto da música” (Hesse, 1971b, p. 6). Cela Silvestre, a escola onde Servo continua seus estudos, que é a mais tradicional de Castália e residência oficial do Magister Ludi, é também caracterizada como a “mais musical” (p. 60).

Essa centralidade dá ainda mais importância à personagem do Mestre da Música, que é também o primeiro contato de Servo com Castália<sup>69</sup>. Vale destacar mais uma vez que Servo é introduzido por ele à meditação através dessa linguagem e que sua importância é estabelecida logo no momento em que os dois se conhecem e tocam juntos, em repetição:

E o ancião repetia sempre: “Mais uma vez!”, com expressão cada vez mais jovial. [...] Tocaram muitas vezes a canção, sem precisar trocar palavras, e a cada repetição a cantiga por si só se enriquecia de ornamentos e melismas (Hesse, 1971b, p. 33).

Para além da afinidade entre as personagens e a importância desse momento para o jovem José, esse caráter de *repetição*, de uma estrutura em *degraus*, *espiralar*, parece ser o mesmo que, de alguma forma, encadeia a totalidade do livro, ao se considerar os ensaios biográficos, por exemplo. Pode-se dizer que é esse o sentido que o leva a dizer mais tarde, numa original aproximação da música com o conhecimento histórico:

Quem só conhece a música pelos extratos que o Jogo de Avelórios destilou dela pode ser um bom jogador de avelórios, mas não será necessariamente um músico, e é de supor que não seja um historiador (*Ibidem*, p. 63).

---

<sup>69</sup> A morte do Decano é descrita como um extraordinário e progressivo processo de “desmaterialização”. Em comentário feito por Servo sobre esse fenômeno a seu amigo Carlo Ferromonte, o protagonista diz que, a partir daquele processo, o Decano “era apenas um símbolo, verdadeiramente uma expressão, uma personificação da própria música” (Hesse, 1971b, p. 206).

Essa aproximação faz sentido ao se pensar, por exemplo, no plano temporal da História, nos acontecimentos e camadas que se sobrepõem, reagindo e criando variações sobre si mesmas. Ou, ao gosto benjaminiano, criando *constelações* e possibilidades de *salto*.

É por esse sentido — muito próximo do dialético — que a música cumpre um importante papel também no mencionado mecanismo de narrativa baseada em dualidades, por sua capacidade de harmonização — ou síntese — entre contrários. Assim, é dito, ainda no ensaio introdutório: “A música baseia-se na harmonia entre o céu e a terra, na concordância do sombrio e do luminoso” (Hesse, 1971b, p. 15). Algo semelhante é relatado sobre a impressão de Servo ao ser introduzido ao conceito de *fugas*, no primeiro encontro com o Mestre da Música: “parecia-lhe escutar música pela primeira vez, presentindo por detrás da composição que surgia, o espírito, a benfazeja *harmonia* de lei e liberdade, de *servidão e domínio...*” (p. 34, grifos nossos). Da mesma forma, a amizade entre Servo e Designori é referida como uma “música sobre dois temas” (p. 65), assim como nas palavras de Ferromonte:

Para mim, que sou músico, essa confissão de Plínio [de gratidão à Castália], ao qual nem sempre julguei com equidade, foi uma vivência musical. O contraste entre mundo e espírito, ou o contraste entre Plínio e José, havia-se sublimado aos meus olhos, pela luta de dois princípios irreconciliáveis, em um concerto musical (*Ibidem*, p. 77).

A música é objeto de tanto interesse por parte de José que, em carta ao Mestre da Música, durante seus anos de estudo, escreve: “Já que julgo estar mui próximo do sentido do Jogo de Avelórios, será melhor para mim e para os outros que eu não escolha o Jogo como profissão, mas o substitua pela música.” (p. 88). Essa resolução se assemelha ao projeto de Servo, nos mencionados estudos que faz como preparação para uma quarta autobiografia ficcional, ambientada no século XVII, na qual ele “pretendia ser um teólogo suábio, que mais tarde *trocava o sacerdócio pela música...*” (p. 83, grifo nosso).

A importância da música para o Jogo e a própria Castália é também defendida por seu sentido místico, mesmo *mágico*: segundo o Ensaio, tal como a dança, a música seria “um dos antigos e legítimos atos de magia”, no que não se deixa de identificar reflexões produzidas por “historiadores e poetas”, “desde os gregos até a Novela de Goethe” (Hesse, 1971b, p. 15 e 16). Vale lembrar que essa compreensão está ligada também, em Benjamin, ao aspecto mimético, ao uso da Linguagem (Benjamin, 1994).

Além de fundamental na estrutura do Jogo de Avelórios, a linguagem musical é equiparada à própria dinâmica da vida, isto é, no caso, ao desenvolvimento de Servo. No momento decisivo de sua despedida de Castália, por exemplo, o narrador dá espaço à sua

reflexão: “tinham sido, cada um [dos degraus], um tema que deveria sofrer variação e ceder o passo a outros temas, um espaço que deveria ser atravessado e transcendido.” (p. 307). Está é, na verdade, a continuidade de uma reflexão iniciada no começo da narrativa, no mencionado primeiro encontro de Servo com o Mestre da Música, em que este sugere, talvez mesmo em sentido alegórico: “Talvez tu aprendas também a compor Fugas, José.” (p. 34).

Essa ideia de variações, demonstrada na estrutura do Jogo assim como na vida do protagonista, pode ser aproximada, em seu sentido dialético, da própria meditação<sup>70</sup>, assim como da forma canônica da sonata, tal como sugere um artigo sobre a música e a matemática no *Jogo*<sup>71</sup>:

[...] apresentação de um tema, organizado em um contexto onde se estabelece uma tonalidade. A forma exige que se apresente um segundo tema em um tom diferente. Esse material é usado numa parte seguinte, chamada desenvolvimento, em que os dois temas são contrastados e transformados. Por fim, há a reexposição, em que os temas são apresentados de maneira mais breve, de modo a finalizar no tom principal. É uma forma que reflete a dinâmica dialética: tese, antítese e síntese... (Guerra, 2013, p. 138).

Para além disso, a organização da obra *O jogo das contas de vidro* como um todo se assemelha a uma peça musical, por ser, como mencionado, constituída por variações de um mesmo tema — qual seja, a própria vida de Servo. Demonstração disso é, por exemplo, a representação — ainda que criada pelo próprio protagonista — de outras vidas suas, e, no aspecto formal-estrutural, a multiplicidade de gêneros, como indicado inicialmente neste trabalho. Assim, ao mesmo tempo que o Ensaio biográfico principal busca, no sentido castálico, descrever objetivamente os episódios da vida de Servo, os poemas introduzem uma visão espiralar dessa trajetória e os ensaios compostos pelo protagonista apresentam uma perspectiva cíclica desse movimento.

Por óbvio, essa estruturação é também produto e fator de uma concepção de tempo que contraria a percepção vigente em Castália. Enquanto o Ensaio, por exemplo, ao obedecer ao

<sup>70</sup> Em sua primeira instrução na meditação, conduzida pelo Mestre da Música, este toca, ao piano, um tema e algumas variações, e orienta Servo: deveria imaginar a música enquanto figura, o seu desenvolvimento como uma dança- diferentes passos que saíssem de um “eixo de simetria”. Mas, ironicamente, e em consonância com o próprio caráter de “Jogo” da obra, comenta: “Mas não te esforces demais, isso não passa de uma brincadeira” (Hesse, 1971b, p. 53 e 54).

<sup>71</sup> “*Das Glasperlenspiel*: música, matemática e cultura entrelaçados na visão de Hermann Hesse”, que sugere também uma aproximação da obra de Hesse com a *Oferenda Musical*, de Bach. No mesmo artigo, o autor, referenciando Douglas Hofstadter, aborda a importância das fugas: “na época de Bach a palavra *fuga* já era consagrada, mas sua denominação tradicional *ricercare* passou a designar uma *forma erudita de fuga*, significando literalmente ‘procurando com afincos’ ao mesmo tempo se referindo à ‘habilidade ou sofisticação esotérica ou intelectual’” (Guerra, 2013, p. 140).

método castálico, pretende apresentar a vida do protagonista como um desenvolvimento sucessivo, linear, de encadeamento, Servo compreende sua vida como uma sucessão de *degraus*: não apenas ascendentes, mas, tal como fica evidenciado, espiralados. Essa é a realidade que ordena, também, a ideia das vidas passadas.

Uma vez que a concepção de tempo é determinante para a concepção de História, essa é uma das aproximações possíveis entre *Jogo* e as Teses benjaminianas, aqui propostas. Afinal, Servo não apenas compreende sua própria vida como não-linear, mas também a História e a existência de Castália como inseridas em um movimento outro, senão cíclico, ao menos descontínuo, sujeito à decadência, à finitude.

### **Um universo masculino**

Embora não seja o foco deste trabalho, não se pode deixar de mencionar o aspecto predominantemente masculino da obra de Hesse. Desde seu primeiro romance, o que se percebe é uma abordagem que privilegia a perspectiva dos homens, em detrimento de personagens femininas, que, quando não relegadas a um papel acessório ou romântico, são representadas mesmo em papéis negativos.

Exemplo do primeiro caso é *Peter Camenzind*, no qual se sucedem histórias de amor idealizado e desilusões amorosas. Em *Demian*, que pode ser vista como a obra de Hesse que dá maior espaço à revolucionária teoria psicanalítica — ainda fresca à época da publicação do livro — a relação do protagonista com personagens femininas é ainda mais problemática: além da relação de Sinclair com sua mãe e irmãs, há o seu sentimento idealizado pela menina a quem ele dá o danteano e significativo nome de Beatrice; e, por fim, com a mãe de Demian — a quem chamam de Eva. No *Lobo da estepe*, por sua vez, o que ocorre é uma mistura entre os gêneros, numa espécie de androginia.

Por outro lado, um traço quase onipresente na obra hesseana é justamente o relacionamento entre duas personagens masculinas: podemos citar, em *Peter Camenzind*, a convivência do protagonista com Richard; em *Demian*, a relação entre Sinclair e o amigo organista, além de com o próprio Demian; em *Narciso e Goldmund*, a relação entre os personagens indicados no próprio título. No primeiro, inclusive, é dito que Peter considera “uma alegre e pura amizade masculina” como a “mais nobre felicidade juvenil” (Hesse, 2022, p. 43), sendo este um desejo permanente da personagem.

No *Jogo*, no entanto, essa questão assume nova dimensão, pela negação quase absoluta da representação feminina. Em Castália, não há espaço para mulheres: não é sequer apresentada

uma possível justificativa para o fato de a Ordem ser puramente masculina. A única personagem feminina da obra é a Sra. Designori, que é relegada ao papel acessório de esposa de Plínio e mãe de Tito, não sendo sequer propriamente nomeada.

O pouco que é referido sobre as mulheres considera apenas a possibilidade de seu papel romântico:

[...] No que se refere às mulheres, o estudante castálico não conhece o casamento, com suas seduções e seus perigos, nem a ‘pruderie’ de muitas épocas do passado, que obrigava o estudante a uma vida sexual ascética ou ao contato com mulheres mais ou menos venais ou prostituídas. Como em Castália não existe o casamento, também não há uma moral amorosa tendo em vista o casamento. [...] A namorada-estudante de Castália não conhece a pergunta: ele se casará comigo? Não, ele não se casará com ela. É verdade que isso já sucedeu, uma ou outra vez deu-se o caso raro de um estudante da Elite retornar, por meio do casamento, ao mundo burguês, renunciando a Castália e à Ordem. Mas esses raros casos de apostasia na história da Escola e da Ordem não representam mais do que um fato curioso. (Hesse, 1971b, p. 80)

Sobre a relação de Servo com o feminino, o alcance é ainda menor: ao descrever o seu período inicial em Cela Silvestre, o narrador comenta:

Alguns traços desse quarto da adolescência são sem dúvida sinais evidentes da puberdade. Aparentemente, durante esse período ele se aproximou do sexo oposto só por acaso e com desconfiança, e é de supor que — como muitos outros alunos de Freixal, sem irmãos em casa — ele fosse muito tímido. (*Ibidem*, p. 64)

No caso dos ensaios autobiográficos, em “O confessor” as mulheres também não são sequer mencionadas e a personagem Praváti, em “A encarnação hindu”, é caracterizada como “prostituta de príncipes” (p. 444) e assume um papel quase vilanesco, de que a morte do filho — em uma representação que claramente referencia a Pietá — não redime.

A única ressalva na obra seria, possivelmente, a organização matriarcal da aldeia em que se ambienta “O conjurador da chuva”: “[...] na tribo e na família as mães e as avós eram respeitadas e obedecidas, e dava-se muito maior valor ao nascimento de uma menina do que ao de um menino” (p. 365). A chefe, chamada “bisavó”, apesar de, pela idade, ter atuação quase nula, é descrita como aquela que resguarda “a tradição, o direito, os costumes e a honra da aldeia” (p. 365). Apesar desse papel, no entanto, o campo de ação determinante e privilegiado é o do Conjurador, que inclusive se torna vítima das influências às quais as chefes sucumbem.

Essa percepção da obra hesseana e do *Jogo*, especificamente, como um universo estritamente masculino, não deixa de soar, do ponto de vista crítico, como uma limitação da própria obra, a se considerar mesmo a época em que foi produzida. A partir dos exemplos

elencados, no entanto, este parece ser mais um dos sintomas de uma visão de mundo característica do escritor Hermann Hesse<sup>72</sup>.

### Dualismo como procedimento

Um outro aspecto característico da obra hesseana, como mencionado, é a estruturação em dualismos ou contraposições, numa proposta muitas vezes dialética. É nesse sentido que, segundo Waldemar Falcão, em prefácio à uma edição de *Narciso e Goldmund* (Record, 2003), esse procedimento promove, no âmbito literário-narrativo, um embate entre contrários para o alcance de uma síntese interna na obra (Falcão, 2003 *apud* Souza, 2007, p. 31 e 32). Ingeburg Dekker, por sua vez, em dissertação sobre o conto “Metamorfoses de Piktör”, considera essa estruturação como uma “unidade através da dualidade”<sup>73</sup> (Dekker, 1978 *apud* Souza, 2007, p. 32<sup>74</sup>).

N’*O jogo*, o dualismo é representado de diversas formas, sendo a principal delas a relação entre Castália e o mundo, personificada por José Servo e Plínio Designori. Nesse sentido, é interessante também que essa dualidade se dá tanto entre personagens quanto entre doutrinas e ambientes. Hesse também representa de forma recorrente relações entre a juventude e anciãos: é o caso, desde o princípio, da amizade entre Servo e o Mestre da Música, e, posteriormente, do protagonista com Ir. Jacobus. O dualismo também se estabelece entre Castália e a Igreja — como já exposto, além de entre Servo e Tegularius.

Nos ensaios autobiográficos, por sua vez, destaca-se a relação dialética entre Josephus e Dion Pugil em “O Confessor”, e, em “A encarnação hindu”, a relação entre a vida de pastor e a vida de príncipe do protagonista<sup>75</sup>. Esta última se expressa também na imagem da floresta em contraposição ao mundo, em específico à corte: enquanto este é o ambiente em que ocorrem os principais conflitos para o personagem, a floresta — onde vive o iogue — guarda uma certa tranquilidade, que parece não ser diretamente alterada pelo que ocorre no mundo<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> Para mais, ver “Hermann Hesse’s Demian and the Resolution of the Mother-Complex” (D. Nelson, 2010) e, com maior fôlego, *Women in the novels of Hermann Hesse* (T. King, 2002).

<sup>73</sup> Uma coletânea de ensaios de Hesse sobre as diferentes manifestações devocionais e religiosas possui o título justamente de *Die Einheit hinter den Gegensätzen (A unidade por trás das contradições* — Record, 2022).

<sup>74</sup> Dissertação defendida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em 1978, mas infelizmente indisponível em formato digital, o que inviabilizou o seu acesso durante esta pesquisa.

<sup>75</sup> Quando Dasa vai à corte e presencia a cerimônia de sagração de seu irmão como Rajá, é comentado: “[Dasa] observava tudo [a grandiosidade e pompa da cerimônia] com os sentidos sóbrios de pastor, que no fundo despreza os cidadãos.” (Hesse, 1971b, p. 434). Essa relação entre campo e cidade não deixa de remeter o leitor de Hesse ao enredo de *Peter Camenzind*.

<sup>76</sup> A narrativa — que, pelo fato de ser o último ensaio da coletânea, encerra também o livro — é concluída, no momento em que Dasa decide viver com o iogue, com a simbólica sentença: “Nunca mais ele abandonou a floresta.” (*Ibidem*, p. 460)

No Ensaio principal, o procedimento da dualidade pode ser identificado até mesmo nos títulos de dois capítulos: “Duas ordens” e “Os dois polos”. No caso da dualidade central, isto é, justamente aquela entre Castália e o “mundo”, personificada pelo protagonista e por Plínio Designori, importa considerar que mesmo as origens dos dois anunciam uma contraposição: enquanto Servo, órfão, desde muito jovem já pertence a Castália, Plínio provém de uma família abastada e está ali temporariamente<sup>77</sup>.

Nesse sentido, os nomes das personagens também devem ser considerados: “José” (Josef), ao contrário de “Plínio” (Plinius), é um nome comum. “Servo” (Knecht), por sua vez, diz respeito não somente a *serviço* (ao qual a natureza do personagem se dedica), mas também à condição subalterna de *servidão*, enquanto “Designori”, em sua etimologia, remete à aristocracia. Alegoricamente, estaria estabelecida, assim, a relação dialética entre *senhor* e *servo*<sup>78</sup>.

O interessante, no entanto, é o quanto essa previsível relação indicada pelos nomes é contrariada ao longo da obra: mesmo que a origem e posição social de Plínio sejam, *no mundo*, superiores às de Servo, este lhe é muitas vezes superior não apenas quanto à habilidade intelectual, mas igualmente na percepção quanto à natureza humana. Nesse sentido, é magno o papel educativo que Servo cumpre em sua vida no processo de reordenamento e reequilíbrio de suas forças psíquicas.

A hierarquia presumida a partir dos nomes também é subvertida pelo fato de, em Castália, Servo ocupar o papel de dirigente de maior destaque e por esse motivo ter, além do título de “Magister”, “Domine” como forma de tratamento. Essa variante é utilizada de maneira irônica por Designori para se referir a Servo justamente num momento tenso de diálogo entre os dois (Hesse, 1971b, p. 250).

Algo semelhante pode ser identificado em *Viagem ao Oriente*, em que se descobre que o personagem Leo, que no início da narrativa era encarregado de tarefas simples na Confraria e descrito como “o servidor ideal” (Hesse, 1970, p. 22), é, na verdade, o presidente de sua Assembleia<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> Cabe notar, também, o quanto isso implica em uma dificuldade até mesmo no processo de comunicação entre as personagens e seus mundos, a partir da diferença entre suas linguagens. Plínio comenta, por exemplo, que “A maioria dos conceitos que para nós [não-castálicos] é importante não o é para vós, muitos deles são para vós incompreensíveis e há outros que para vós significam coisas completamente diferentes” (p. 234). É o caso, por exemplo, da ideia de *família*, um ponto central na vida de Designori, tanto no que diz respeito às suas relações com os pais quanto, posteriormente, com a esposa e o filho. É, assim, uma causa de sofrimentos para o personagem e ele reflete sobre isso em seus diálogos com Servo, a partir do segundo reencontro dos dois.

<sup>78</sup> Por óbvio, uma das remissões da obra a Hegel.

<sup>79</sup> Essa ideia é consonante ao ideal evangélico — consciente ou inconscientemente relacionado à formação pietista de Hesse — de que *o maior é aquele que serve* (Evangélicos de Mateus, 23:11 e Lucas 22:26).

Destaca-se, dessa forma, o quanto toda essa dualidade, personificada em Servo e Designori, contribui em vários dos aspectos dialéticos no desenvolvimento dos personagens, além das reflexões e discussões de que se ocupam, especialmente à época de escola, em Cela Silvestre:

[Plínio] declarava em alta voz e com espírito combativo suas opiniões francamente profanas, contrárias às de Castália. [...] gostava de representar o papel de original e revolucionário [...] para o qual Castália e todas as suas regras, tradições e ideias, só representava uma etapa, um trecho do caminho, uma temporada. [...] [Dedicava-se a] comparar suas ideias e normas mundanas com as dos castálicos, apresentando-as como melhores, mais corretas, naturais e humanas do que as deles (Hesse, 1971b, p. 65 e 66).

A partir desse dualismo, a síntese inicial que se constrói diz respeito à formação da personalidade de Servo, “dando-lhe o cunho de um perfeito castálico” (Hesse, 1971b, p. 75). Ao mesmo tempo, é dito que Designori “sofreu notável transformação e evolução” (*Ibidem*, p. 76), assumindo uma postura de admiração e respeito por Castália. Também em relação a essa experiência, é comentado posteriormente:

O encontro entre o ardoroso adepto do ideal castálico e Plínio, o representante do mundo, fora para o aluno Servo uma vivência violenta e de ação a longo prazo, como também profundamente importante e alegórica. Pois aquele papel ao mesmo tempo significativo e extenuante, que lhe fora imposto e que lhe coubera aparentemente por acaso mas que correspondia tão bem à sua natureza, haveria de determinar a sua existência [...] sua vida futura não foi outra coisa senão uma retomada desse papel, e um crescente aperfeiçoamento nele [...] o papel de defensor e de representante da Ordem e de suas leis, mas que estava intimamente preocupado e preparado continuamente em aprender do adversário e de promover não o encapsulamento e rígido isolamento de Castália, mas uma composição e confrontação com o mundo exterior [...] (Hesse, 1971b, p. 211 e 212).

Assim, desse convívio inicial com Plínio, Servo, entremeadado ao narrador onisciente, aponta para uma possível síntese, destacando o que aprendera com essa experiência:

Julgá-lo [“o mundo”] com equidade, admitir certos direitos pátrios no próprio coração, sem voltar a pertencer a ele, era o mais importante. Pois ao seu lado e acima dele havia o segundo mundo, o de Castália, o mundo intelectual, um mundo artificial, ordeiro, protegido, mas que necessitava de constantes cuidados e práticas: a Hierarquia. Servir a este mundo sem ser injusto com o outro, e sem desprezar ou ter confusos desejos ou saudade desse outro, é isso que estava certo, sem dúvida. Porque o pequeno mundo castálico era um servidor do grande mundo, dando-lhe professores, livros e métodos, tratando de conservar a pureza das funções e da moral do espírito, oferecendo o abrigo de suas escolas, e sua proteção, ao pequeno número de pessoas cujo destino era aparentemente dedicar sua vida ao espírito e à verdade. Por que não viviam esses dois mundos harmoniosa e fraternalmente ao lado um do outro, intimamente unidos? Por que não se podia cultivar e reunir a ambos dentro de si próprio? (*Ibidem*, p. 71).

Quanto às implicações desses embates para Plínio, é possível dimensioná-las a partir de comentário feito por ele mesmo, já em idade madura:

Se ela [minha vida] tem um sentido, só pode ser o seguinte: o conhecimento e a experiência claríssima e dolorosíssima de um homem concreto, singular, de nosso tempo, da distância colossal que separa Castália de sua pátria ou talvez inversamente enunciado: de como nosso país se tornou alheio e infiel à sua nobre Província, como em nosso país, alma e corpo, ideal e realidade estão divorciados, quão pouco querem e na realidade sabem um do outro. Se eu tinha uma missão e um ideal na vida, era o de fazer de minha pessoa uma síntese dos dois princípios, ser um intermediário, um intérprete e um conciliador entre os dois [...] (*Ibidem*, p. 237).

Importa igualmente destacar o fato de que os poemas de Servo datam especialmente desse período e, por isso, não deixam de expressar também algumas dessas reflexões. No primeiro poema, por exemplo, sugestivamente denominado “Lamento”, lê-se, na segunda estrofe:

[...] Assim nós vamos sem repouso,  
Enchendo as formas uma a uma,  
Sem que nenhuma delas seja para nós  
A pátria, a ventura ou a dor.  
Estamos sempre a caminhar,  
Somos sempre visitantes,  
Não ouvimos o apelo do campo nem do arado,  
Para nós não cresce o pão... (*Ibidem*, p. 353).

É por esse processo que a relação entre Servo e Designori corresponde, nas palavras do próprio narrador, a um “jogo dialético entre dois espíritos” (Hesse, 1971b, p. 65), à corporificação dos mundos que ambos representam (*Ibidem*, p. 75).

Esse jogo, no entanto, naturalmente está longe de ser harmonioso e de resolução tão fácil e imediata. Ao longo da vida dos personagens, se alternarão períodos de contato e de afastamento, tanto no que diz respeito à convivência quanto à própria afinidade de perspectivas, resultante da relação dialética entre os dois.

Ao final dos seus anos de estudo, por exemplo, Servo e Designori se reencontram pela primeira vez, mas fica evidente a distância entre eles. Este pode ser percebido, inclusive, como o momento que melhor representa, no plano das personagens, o atrito entre o mundo e Castália: “os dois mundos, que há dez anos atrás [sic] se haviam tocado e apalpado, separavam-se agora, incompatíveis e estranhos um ao outro” (Hesse, 1971b, p. 101). Afinal, como Servo constata posteriormente: “Tu [Plínio] te tornaras mundano completo ou pelo menos em larga escala e eu, um morador de Cela Silvestre, algo presunçoso e cioso das formas castálicas.” (*Ibidem*, p.

244). Ou ainda: “Eu era um jovem castálico, que não conhecia o mundo nem queria conhecê-lo e tu eras então um estranho...” (p. 245).

Esses comentários integraram a reflexão que os personagens fazem sobre esse primeiro reencontro, anos depois, e que é registrada no capítulo “Um diálogo”. Nele, Servo também constata: “Parecíamos tê-lo [o ‘fosso’ entre Plínio e Castália] vencido durante a nossa amizade do tempo de escola e eis que de repente este fosso se escancara diante de nossos olhos, fundo e imenso.” (p. 246).

Para além dessa dualidade entre o mundo e Castália, de que Servo faz parte, há também uma dualidade interior ao personagem — tema abordado principalmente no capítulo “Os dois polos”. A importância dessa dualidade é destacada pelo próprio narrador, ao reconhecer que “apontar a dicotomia ou a polaridade no ser e na vida do respeitável Mestre” e ao afirmar que “essa cisão, ou melhor, esta polaridade” como “a característica e a peculiaridade na essência do venerável” corresponde à “parte mais delicada e misteriosa da sua tarefa” (p. 208-209). Segundo o narrador,

As duas tendências básicas ou polos dessa vida, o Yin e Yang eram a tendência para conservar, para a fidelidade, para o serviço desinteressado à hierarquia e por outro lado a tendência para ‘despertar’ para avançar, para abrir-se, para aprender e apreender a realidade (Hesse, 1971b, p. 217).

Além de apresentar essa natureza polarizada de Servo, esse capítulo como um todo tem grande importância na narrativa, uma vez que é nele que se evidencia justamente o amadurecimento da percepção histórica da personagem, relacionada à sua natureza que *desperta*. É mencionado, inclusive, que naquela época ele retorna a seus estudos de História.

Assim, o capítulo apresenta um retrospecto de outros momentos da vida de Servo em que essa natureza dupla já se manifestava. Destaca-se, por exemplo, além da convivência com Plínio, com Padre Jacobus e da amizade com Tegularius, a sensação de angústia que assolava José, em seus primeiros anos em Castália, quando um aluno era despedido. Afinal, naqueles casos, o menino reconhecia que “Havia lá fora, atrás dos limites da Província, um mundo e uma vida humana que contradiziam Castália e suas leis...” (Hesse, 1971b, p. 211).

Percebe-se, portanto, como Hesse coloca seu protagonista em tensão com o mundo tanto externa quanto internamente, ou, dito de outro modo, como a tensa relação com o mundo se dá de forma tanto objetiva quanto subjetiva: “ele [Servo] conhecia e existência deste mundo [para além de Castália] também em seu próprio coração”, com seus instintos (*Ibidem*).

Transposta para a análise da realidade de Servo, portanto, a natureza polar a qual o narrador se refere se manifestaria na forma de dois sentimentos: o *amor* a Castália e a *percepção do perigo* que a ameaça. Tal percepção e mesmo essa dualidade se evidenciam principalmente num comentário feito por Servo a Tegularius ao fim de seu primeiro e bem-sucedido Festival do Jogo de Avelórios como Magister Ludi:

[...] Castália e o Jogo de Avelórios são coisas maravilhosas, próximas da perfeição absoluta. Só que elas estão perto demais desta perfeição, são belas demais; são tão belas que apenas podemos contemplá-las sem que tenhamos por elas. Ninguém gosta de pensar que elas, com tudo nesse mundo, deve um dia passar. E, contudo, é preciso pensar nisso (Hesse, 1971b, p. 208).

Esse comentário emblemático se configura, pelo contexto em que é expresso, como um anticlímax na narrativa: no auge de sua carreira, no momento máximo dentro da dinâmica castálica, quando tudo é esplendor e parece imperecível, Mestre José aponta justamente para a decadência da organização.

Este pode ser percebido, portanto, como um momento-chave ou de síntese e como demonstração, inclusive, da concepção histórica que o personagem desenvolve. Isto é, “como tudo nesse mundo”, no ritmo histórico, Castália “deve um dia passar”. Esse parece ser mesmo um *lampejo* “num instante de perigo” de que fala Benjamin na tese VI (Benjamin, 2005, p. 65).

Ademais, como anteriormente mencionado, uma outra dualidade que chama a atenção n’*O Jogo* é a relação entre a juventude e os anciãos. Estes, além de serem algumas das personagens centrais, aparecem ainda em vários dos poemas reunidos ao final da obra.

A principal expressão dessa dualidade, além da relação de Servo com Irmão Jacobus, é a do protagonista com o Mestre da Música<sup>80</sup>. É interessante que já no primeiro encontro dos dois — aquele em que o Mestre examina Servo e o admite em Castália, o menino se sente “enfeitiçado” pelo ancião, cuja expressão, à medida que vão tocando juntos, se torna “cada vez mais *jovial*” (p. 32 e 33, grifo nosso).

Uma situação semelhante a essa é descrita, no ensaio “O conjurador de chuva”, ao se descrever o momento em que o conjurador Túru admite Servo como seu aprendiz: o conjurador fora “buscá-lo no dormitório dos meninos para levá-lo à sua própria choça. Servo ficou conhecido de todo o povo...” (p. 372).

Nessa dinâmica, o que se percebe não é mais a relação entre *senhor* e *servo* — como a existente entre Designori e Servo ou mesmo entre mundo e Castália — mas entre *mestre* e

---

<sup>80</sup> Ao longo da obra, é possível perceber que o Mestre passa a representar para Servo uma figura paterna.

*aprendiz*, que é representada, além da relação entre Servo e Túru no ensaio “O conjurador da chuva”<sup>81</sup>, na de Dasa com o iogue na “Encarnação Hindu”. Essa relação aponta também para o papel da educação e do ensino, tão importante no desenvolvimento da narrativa, e será representada também no convívio — ainda que breve — entre Servo e Tito Designori<sup>82</sup>.

O próprio protagonista reflete sobre essa relação, especialmente após ser comunicado por Tegularius de que possivelmente seria escolhido como Magister Ludi. Naquele momento, partindo justamente da lembrança da figura do Decano de Música, Servo medita:

[...] chegou um momento em que ele [Servo] era os dois, ao mesmo tempo mestre e alunosinho, ou antes, estava acima dos dois: era o realizador, o inventor, o dirigente e o espectador [...] essa ronda significativa e absurda do mestre e do discípulo, essa conquista da juventude pela sabedoria, e da sabedoria pela juventude, esse jogo incessante e alado, era o símbolo de Castália, era mesmo o sentido da vida, que no velho e no jovem, no dia e na noite, em Yang e Yin, flui dividida em duas... (Hesse, 1971b, p. 171 e 172).

Não se pode deixar de destacar que essa reflexão se apresenta justamente quando o *discípulo* — ou mesmo, pode-se dizer, o *servo* — se torna *Mestre*. Talvez, precisamente por isso, seja esse um momento de síntese.

A relação de Servo com Tegularius, por sua vez, também é caracterizada na forma de dualidade: enquanto o protagonista, por sua vivência com Plínio e experiência com os beneditinos<sup>83</sup> — e, como visto, por sua própria natureza — é um castálico *sui generis*<sup>84</sup>, Tegularius é definido como um “castálico total”, ao mesmo tempo que possuidor de “uma

---

<sup>81</sup> Cabe ressaltar o movimento cíclico que essa relação tem na narrativa: Túru, filho de Servo e neto do primeiro Conjurador – nomeado como o avô por ser, segundo este mesmo previra, reencarnação dele – se torna também discípulo de Servo, e os dois repetem comportamentos de quando Servo era o aprendiz e Túru o mestre.

<sup>82</sup> Se ampliada, pelo aspecto etário-geracional, para a relação entre pais e filhos, seria possível identificar uma ótima representação dessa problemática na família Designori, nos conflitos de Plínio com o pai e, posteriormente, dele com o filho. A tradição bibliográfica da recepção da obra de Hesse, inclusive, destaca representações de problemáticas como essa como projeções dos conflitos familiares pelos quais passou o autor.

<sup>83</sup> Servo, ao retornar para Castália — “um país praticamente sem história” — depois da missão no Rochedo Santa Maria, vê-se em uma situação de isolamento, pois “parecia ser o único a ter uma ideia do século” (Hesse, 1971b, p. 325).

<sup>84</sup> Sobre este ponto, é ilustrativo o seguinte trecho: “[...] adquiriu um conhecimento, ou melhor, uma ideia do mundo extra-castálico como poucos em Castália decerto possuíam, sem que entrasse em contato efetivo com aquele mundo. [...] através de Designori, Jacobus e o estudo da história obteve uma ideia bastante clara da realidade, uma ideia que se originou em grande parte da intuição e foi acompanhada de muito pouca experiência própria, que o fez porém mais conhecedor e aberto ao mundo que a maioria de seus concidadãos castálicos...” (*Ibidem*, p. 212). Em mais uma remissão ao Frühromantik, esse caráter extraordinário da formação da personagem José Servo soa próxima ao que F. Hölderlin denomina *exzentrische Bahn* (via excêntrica) em seu romance *Hiperion* (1797): essa via teria a ver com uma oscilação, também muito próxima ao que produz Hesse, entre dois polos. Como comenta Ulisses R. Vaccari, esse seria “o único modo pelo qual ele [a personagem] pode chegar à consciência de sua tarefa diante de seu povo e de sua pátria” (*Fragmentos de Poética e Estética*, Editora da Universidade de São Paulo, 2020; p. 92).

mentalidade e filosofia de vida fundamentalmente anárquica e totalmente individualista” (p. 212).

É nesse sentido que, ao refletir sobre essa amizade, Servo conclui que, por essas características, Tegularius seria “uma censura, uma exortação e uma advertência, um estimulante para ideias novas, proibidas, ousadas” (p. 214), logo, contribuindo para o desenvolvimento — dialético — do próprio protagonista. Cabe notar que também Tegularius transformaria algumas de suas concepções, ao entrar em contato com sua antípoda — o mundo —, através do conhecimento histórico, no auxílio na redação da Circular (p. 272).

As dualidades também são apontadas por Servo, na Circular, para se referir a polarizações existentes durante a época folhetinesca: “Por toda a parte se formaram frentes de batalha, por toda a parte surgiu cruel inimizade de morte entre o novo, entre pátria e humanidade, entre vermelho e branco” (p. 285). Embora não seja aprofundado, esse comentário indica, mais uma vez, uma ambientação moderna, isto é, com problemáticas pungentes especialmente ao longo do século XX na Europa ou Ocidente, de modo geral.

Por fim, cabe mencionar que o uso da dualidade como procedimento narrativo estrutural se faz presente na obra também dentro da própria dinâmica do *Jogo de Avelórios*. É dito, na Introdução à sua história, que “Foi apreciada durante largo tempo em uma certa escola de jogadores a técnica de expor um ao lado do outro dois temas, ou conduzi-los em oposição um ao outro, e finalmente reunir harmoniosamente dois temas ou ideias contrários, tais como lei e liberdade, indivíduo e sociedade” (p. 24).

As dualidades apresentadas ao longo de todas as partes do *Jogo das contas de vidro*, portanto, contribuem de alguma forma para uma síntese que diz respeito não apenas ao âmbito subjetivo, da personagem José Servo e a consciência que ele desenvolve, mas também aos rumos que a narrativa toma a partir disso, em especial sua decisão de deixar Castália.

As relações de Servo com antípodas de Castália (Plínio, Irmão Jacobus) ou com expressões dela (Mestre da Música, Tegularius) contribuem para que ele desenvolva e refine cada vez mais suas próprias concepções, formando suas próprias sínteses. Por outro lado, essa dinâmica é determinada, internamente, também pela natureza dual de Servo. Atravessa tudo isso a relação entre Castália e o mundo, que se desdobra, ficcionalmente, na criação dos poemas e das biografias que conformam o livro.

## 1.2 Recepção e tradição crítica hesseana

Mesmo que não seja, realmente, o “último epígono do romantismo”, como alguns buscam defender, Hesse poderia, já à sua época, ser considerado “ícone de uma Alemanha não mais existente” (Enne, 2005, p. 95), o que explica, ainda que parcialmente, seu sucesso naquele país e a importância que assumiu na historiografia da literatura em língua alemã.

O reconhecimento editorial de Hesse foi relativamente rápido: seu romance de estreia, *Peter Camenzind*, foi um sucesso de vendas e críticas. A própria natureza do autor, no entanto, contrariava qualquer enfaitecimento. Como atestam muitas notícias biográficas<sup>85</sup>, o autor do *Jogo* era arisco, silencioso, até mesmo misantropo: se esquivava do estrelato e saltava de um tema a outro em seus trabalhos — mesmo que a essência possa ser considerada a mesma em todos eles — sem parecer se importar muito com as críticas<sup>86</sup>.

Na verdade, deve-se dizer que pelo menos parte da projeção pública inicial de sua figura se deve ao seu polêmico engajamento no pacifismo e na campanha antiguerra — como ocorrera com Romain Rolland, seu amigo<sup>87</sup>. Embora não tenha se declarado imediatamente a respeito da I Guerra Mundial quando de seu início, Hesse não demorou a postular-se contra ela, via artigos e manifestos<sup>88</sup>, numa postura que manteria até o final da vida e que lhe valeria também a antipatia de alguns setores<sup>89</sup>.

Além disso, a nível mundial, pode-se dizer que o reconhecimento editorial hesseano teve em Thomas Mann o seu grande fiador<sup>90</sup>. Boa parte da difusão da obra de Hesse se deve também à outorga do prêmio Nobel de Literatura, em 1946, a partir de quando começaram muitas das traduções de sua obra, também no Brasil.

Aqui, o primeiro livro de Hesse publicado foi *O lobo da estepe*, em 1935, a partir de quando se iniciaram também, naturalmente, a produção e publicação de resenhas e comentários críticos. Entre esses trabalhos, destacam-se, além de textos de Pedro Moacyr Campos<sup>91</sup>, aqueles

---

<sup>85</sup> Informações exaustivamente retomadas nos próprios textos de recepção à obra hesseana, de que dá mostra o compêndio organizado por João Paulo Francisco de Souza (2007). Esse trabalho, de suma importância para a pesquisa sobre Hesse no Brasil, apresenta um levantamento de textos publicados sobre o autor e sua obra em periódicos das cidades de Assis, Marília, Campinas e São Paulo, entre 1935 e 2005, a fim de investigar a recepção crítica hesseana no país.

<sup>86</sup> Se é para considerar nesse ponto a biografia do autor, cabe destacar sua mudança para a Suíça e posterior naturalização àquele país, além da vida de recolhimento que levou, principalmente em seus últimos anos, e que não foi exatamente abalada sequer pela concessão do Prêmio Nobel, em 1946.

<sup>87</sup> Hermann Hesse dedica a ele a primeira parte de *Sidarta*.

<sup>88</sup> Entre as publicações específicas do autor sobre o tema, pode-se mencionar os ensaios reunidos na coletânea *Sobre a Guerra e a paz* (Record, 1946).

<sup>89</sup> Essa informação é comentada, por exemplo, por Otto Maria Carpeaux, no artigo “O Caminho de Hesse”, publicado em *Província de São Pedro*, Porto Alegre, em março de 1947.

<sup>90</sup> É possível comprová-lo na correspondência entre os dois escritores, publicada no Brasil sob o título de *Correspondência entre amigos* (Record, 1975).

<sup>91</sup> Foram de especial interesse para esta pesquisa seus textos “Hermann Hesse e a História” (*Revista de História*, 1958) e “As Fontes do Individualismo de Hesse” (*O Estado de S. Paulo*, 1958).

produzidos por Anatol Rosenfeld, Erwin Theodor e Otto Maria Carpeaux — coincidentemente ou não, três críticos de origem germânica.

No entanto, na grande maioria desses textos — tanto nos críticos, publicados em periódicos, quanto nos artigos e trabalhos acadêmicos — é possível identificar uma tendência biobibliográfica quase onipresente. A grande maioria dos críticos e estudiosos de Hesse parte da ideia de que os enredos e personagens criados pelo escritor são sumamente autobiográficos, e nesse sentido se dedicam a elencar os pontos de semelhança entre a vida do autor e os livros que publicou.

Nessa perspectiva, é dado destaque a alguns temas da literatura hesseana, com especial consideração do individualismo e da referência oriental. A hipótese que aqui se apresenta é de que isso ocorra por conta de uma tentativa de dar explicação ao fenômeno editorial de Hesse, bem como sua apropriação pelas gerações *hippie*, *beatnik*, movimento contracultura, etc<sup>92</sup>. Afinal, como abordado, esses movimentos, organizados ou não, referenciavam-se precisamente na valorização do indivíduo e em práticas espirituais de culturas orientais — ainda que estas fossem permeadas por clichês e herdeiras de todo um certo *orientalismo*, isto é, segundo Said (1990), a problemática visão constituída no Ocidente sobre o Oriente.

Considerando-se especificamente *O jogo das contas de vidro*, chama a atenção, em especial no âmbito brasileiro, a pequena quantidade de textos críticos e análises a seu respeito. A obra, no entanto, é relativamente bem discutida, além de na própria Alemanha, em países anglófonos<sup>93</sup>, especialmente nos Estados Unidos. Embora tenham sido localizados alguns artigos referentes às relações entre a obra e o hegelianismo (vide nota 39) ou a centralidade da História na obra<sup>94</sup>, ainda não foram publicados trabalhos que proponham um diálogo entre a obra de Hesse e o pensamento benjaminiano<sup>95</sup>, até onde esta pesquisa pôde averiguar.

---

<sup>92</sup> A esse respeito, destaca-se um artigo de Carlos Haag publicado no *Estado de São Paulo* em 1999. Embora seja um comentário de tom irônico e sem maiores preocupações formais ou rigorosamente acadêmicas, dá voz a um incômodo que certamente assola parte dos leitores de Hesse: “Se o escritor alemão (naturalizado suíço) Hermann Hesse desconfiasse que, um dia, toda uma geração o leria como se fosse um Paulo Coelho teutônico, com certeza teria pedido que seus livros fossem queimados em praça pública pelos nazistas.” (Haag, 1999 *apud* Souza, 2007, p. 35).

<sup>93</sup> Destacamos aqui o interessante trabalho de P. Roberts (Universidade de Canterbury/Nova Zelândia), que propõe uma leitura da obra a partir do pensamento de Paulo Freire: “Conscientisation in Castalia: A Freirean reading of Hermann Hesse’s *The Glass Bead Game*” (2007).

<sup>94</sup> Entre os poucos exemplos que a pesquisa identificou de abordagem da temática no Brasil, destaca-se “Hermann Hesse e a história” (1958), de Pedro Moacyr Campos, e “Hesse: salvação e história II” (1970), de Alfredo Lage (embora o título deste artigo sugira que houve um texto anterior acerca do mesmo tema, este, se publicado, não foi localizado). Em ambos os artigos, no entanto, a questão foi trabalhada muito brevemente e não foi abordada a sua representação especificamente no *Jogo*, como aqui se propõe.

<sup>95</sup> A pesquisa localizou um trabalho intitulado *Biography, Historiography and the Philosophy of History in Hermann Hesse’s Die Morgenlandfahrt and Das Glasperlenspiel* (C. E. Seeger, 1999), mas infelizmente não conseguiu ter acesso a ele.

Assim, um dos grandes desafios e potencialidades deste trabalho é propor uma leitura *a contrapelo* de Hesse, isto é, contrariar, em certa medida, a tradição de sua recepção crítica que privilegia o que poderia haver de autobiográfico em sua obra. É dessa forma que a análise se direciona à observação de outros pontos d’*O Jogo* que, se não são menores, com certeza foram pouco explorados ao longo das décadas: a representação da História, suas concepções e a importância de seu conhecimento no desenvolvimento narrativo, considerando-se mesmo a forma como ela é colocada *em jogo* pela própria estrutura da obra: circular, espiralada, em *degraus*, como uma espécie de “dialética em suspensão”<sup>96</sup>. E é a partir disso que se torna possível identificar os possíveis pontos de contato da obra com as Teses *Sobre o conceito de História*.

Ainda no que diz respeito à tradição crítica hesseana no Brasil, o prefácio à edição d’*O jogo* aqui considerada (Record, 1971) pode ser tomado como um referencial na identificação de várias de suas tendências, limites e problemáticas.

O texto é de José Geraldo Nogueira Moutinho, crítico paulista de literatura brasileira<sup>97</sup>, que também produziu outros textos acerca de Hesse, como o breve comentário a respeito do lançamento de *Pequeno Mundo* no Brasil, em 1971 (Souza, 2007, p.167), sob o título de “A fantasia e a razão”, e de *Rosshalde*, em 1973 (*Ibidem*, p.189), além de texto escrito em memória do escritor, logo após a morte deste, em 1962 (*Ibidem*, p. 149).

O prefaciador inicia seu texto, por exemplo, com a definição, no mínimo simplista, do *Jogo* de Hesse como uma *utopia* e do *Jogo* de Avelórios como “último avatar de uma cultura inútil” (Hesse, 1971b, p. IX). Com a primeira definição, omite-se o caráter disruptivo presente na narrativa, que apresenta não somente um possível ideal de comunidade intelectual, mas suas limitações e conflitos com um mundo outro, considerado como representação da realidade empírica. Ademais, o autor não explica o que entende por *inutilidade* da cultura, supostamente representada pelo *Jogo*.

No mesmo sentido, Moutinho compreende Castália como “uma comunidade mítica”, caracterizada por uma “absoluta imobilidade e desesperante ausência de devir vital” (*Ibidem*). Ora, realmente, a organização da Ordem — de que é causa e expressão sua problemática concepção histórica — é estanque, mas o “devir vital” não deve ser entendido como ausente,

<sup>96</sup> Expressão utilizada por Benjamin, em um dos esboços das Teses: segundo ele, essa forma de dialética seria o princípio em que se baseia o método de explosão do *continuum* da história (fragmento “M 5”, Benjamin, 2020, p. 139).

<sup>97</sup> Vide <https://www.usp.br/bibliografia/autor.php?cod=9861&s=grosa>.

mas diverso, limitado à lógica castálica de “manutenção da limpidez das fontes do saber”, como dito por Servo em sua Circular (*Ibidem*, p. 289).

É nesse sentido que Moutinho defende que “Hesse sempre alimentou o sonho de uma aristocracia do espírito”, ao mesmo tempo que “fazia parte de uma elite espiritual: a geração que deu sentido à Europa da primeira metade do século XX” (*Ibidem*, p. X).

Além disso, o prefácio caracteriza Castália como “País da Castidade”, o que faz sentido na medida em que entre as regras da Ordem está a do celibato, mas que parece desconsiderar uma outra remissão etimológica, possivelmente mais importante: a que se relaciona ao aspecto de *casta* e até mesmo, no âmbito da mitologia grega, a referência à “fonte do saber” no monte Parnaso, cujas águas inspirariam os poetas<sup>98</sup>.

Moutinho se equivoca — ou ao menos descuida-se — também ao definir os castálicos como uma “elite de jovens” (*Ibidem*, p. XI), uma vez que não há uma limitação etária na Ordem, que se constitui também por homens maduros, incluindo anciãos, como o Mestre da Música, cuja importância este trabalho destaca.

Outro equívoco é dizer que “Servo revela que já conheceu três existências anteriores” (*Ibidem*, p. XII). Afinal, a própria narrativa explica que relatos como aqueles reunidos ao final do livro são, na verdade, *exercícios estilísticos* incentivados em Castália, de autoria dos próprios estudantes, ainda que esse mesmo aspecto coloque em questão a verossimilhança e autoria do próprio Ensaio.

Além disso, ao contrário do que Moutinho sugere, a morte de Servo não explicita nenhuma crença numa “nova transmigração anímica” (*Ibidem*), mas representa, na verdade, uma ruptura e um final abrupto na narrativa que, afinal, tem a proposta — indicada no Ensaio de introdução à história do Jogo — de apresentar um caráter impessoal, informativo, que se limite a fatos, supostamente baseado em documentos, e não especulativo. Nesse sentido, vale lembrar que, no original alemão, é atribuído a Hesse o papel de *editor* da obra.

Evidenciando seu viés biográfico de análise, Moutinho também escreve que a “autobiografia fictícia” de Servo “é a existência que Hesse teria desejado para si mesmo numa encarnação anterior” (*Ibidem*, p. XI). No entanto, o crítico se equivoca ao considerar como “autobiografia fictícia” o “Ensaio”, uma vez que, segundo o seu narrador, ao contrário dos ensaios sobre as vidas anteriores, a biografia de José Servo não foi escrita pelo próprio<sup>99</sup>. Além

<sup>98</sup> Castália seria uma das náiades de Apolo, transformada em fonte.

<sup>99</sup> Uma possível problematização desse ponto — e que reverbera em toda a concepção da obra — é a semelhança de estilo na redação das diversas partes do livro, o que não sustenta a tese de que elas têm autorias diferentes. Da mesma forma, é problemático o aspecto onisciente do narrador dos dois primeiros Ensaios — afinal, se foram

disso, não fica claro se, ao mencionar “autobiografia”, o autor refere-se à primeira parte do *Jogo* ou aos ensaios da parte final do livro e, nesse sentido, também não menciona especificamente a qual deles ou se considera todos. A segunda afirmação, por sua vez, por estabelecer uma interpretação confessional e idealista do livro, limita a obra e sua análise.

A partir desses elementos, portanto, ficam mais nítidos alguns dos problemas e limites da crítica hesseana no Brasil, especialmente no caso do *Jogo*. Além dos apontados equívocos do prefaciador, destaca-se o quanto alguns aspectos fundamentais da obra não são apontados em seu texto, perdendo espaço, muitas das vezes, para o tradicional viés biográfico.

### 1.3 O indivíduo em *Jogo*

A defesa do indivíduo, como apontado, é um dos elementos principais em várias obras de Hermann Hesse, que na maioria das vezes narram justamente um processo de formação (*Bildungsroman* ou *Entwicklungsroman*). No *Jogo das Contas de Vidro*, no entanto, o indivíduo perde espaço para a coletividade representada por Castália: mesmo que o foco narrativo esteja em um único personagem — Servo — o que está em questão é exatamente o papel que este desempenha no todo, papel este relacionado, por sua vez, à ideia de *serviço*. O poema “Lamento”, por exemplo, o primeiro da coletânea de “Obras póstumas” de José Servo, é iniciado com os seguintes versos:

A nós não foi doado um ser.  
Somos apenas correnteza,  
Fluímos de bom grado pelas formas:  
Pelo dia e a noite, a gruta e a catedral.  
Por elas penetramos, incitados  
Pela sede de ser. (Hesse, 1971b, 353).

Eis, pois, a alusão a um destino, irrevogável, à revelia do eu lírico — que, curiosamente, é coletivo. Subjacente a esse destino, fica evidente um senso de falta de identificação ou pertencimento: do eu lírico em relação a seu destino, bem como com relação à realidade à sua volta e de elementos desta em relação a ele.

Vale lembrar que, em certo contraponto crítico, Benjamin, em “O narrador”, chama a atenção para o seguinte atrito:

Ao integrar o processo da vida social na vida de uma pessoa, ele [o *Bildungsroman*] justifica de modo extremamente frágil as leis que determinam tal processo. A

---

produzidos por outros castálicos, escaparia a eles certas minúcias e aspectos subjetivos, que, no entanto, são detalhados no texto.

legitimação dessas leis nada tem a ver com sua realidade. No romance de formação, é essa insuficiência que está na base da ação (Benjamin, 1994, p. 202).

É possível pensar, nesse sentido, o quanto a formação de Servo — definitivamente castálica, embora influenciada por elementos “externos”, como Plínio e Pe. Jacobus — passa a apontar, para a personagem, a própria insuficiência de certos aspectos da natureza de Castália.

Mas, no caso do privilégio dado à representação do indivíduo, no que se refere à “época folhetinesca” — que deu origem a Castália — é dito: era uma “época particularmente ‘burguesa’ que favoreceu de modo considerável o individualismo.” (Hesse, 1971b, p. 6). A organização castálica seria, nesse sentido, também uma resposta a esse *fenômeno individualista*, o que parece ter contribuído, inclusive, para o princípio de impessoalização de seus membros. Pode-se perceber uma expressão disso no fato de o Magister Ludi assumir um certo caráter anônimo para o mundo (p. 25) e, no caso da magistratura de José, a partir do que é relatado sobre as suas relações pessoais. Por estar tão absorvido pelas tarefas de seu cargo, por exemplo, ele se *esquece* até mesmo de seu amigo Tegularius, o tratando com completa objetividade: “Tornou-se um instrumento tão perfeito que *coisas privadas como amizade* se desvaneceram na categoria do impossível” (p. 178, grifo nosso).

É interessante analisar até mesmo em que medida essa concepção está relacionada à falta de estímulo à criação poética. Isso pode ser percebido quando, antes de deixar Castália, Servo se lembra do poema “Degraus” e confessa: “Eu tinha esquecido estes versos durante muitos anos [...] e ao ocorrer-me hoje um deles, por acaso, não sabia mais onde eu o tinha conhecido nem que era meu...” (p. 303). Destaca-se ainda como, nesse momento, se imiscuem duas subversões: a de deixar Castália e a da própria escrita dos poemas.

É por isso que, no tenso diálogo entre Servo e Mestre Alexandre (o Diretor da Ordem), no qual o protagonista renuncia definitivamente ao seu cargo, Alexandre o acusa de personalismo e mesmo de egoísmo: é sugerido, por exemplo, que, com aquele comportamento e decisão, Servo se tornara “juiz do seu senhor” (p. 324) e suas declarações são consideradas como as “de um homem privado, que fala em seu próprio interesse” (p. 328). Servo, no entanto, utiliza a própria centralidade dada por Castália ao *serviço* para justificar seu procedimento e lança mão de um item do regulamento da Ordem que prevê que o Magister deve informar quando algo ameaçar o cumprimento de suas tarefas. Além disso, defende que, uma vez que desempenhara as funções de seu cargo com excelência e que os relatórios que o comprovam já haviam sido disponibilizados para exame (p. 325), é justamente a sua pessoa — “o caminho que percorri como indivíduo” — que está em jogo.

Por toda essa estrutura castálica, que busca minimizar o aspecto individual ante a coletividade e a hierarquia, o narrador dos dois ensaios iniciais d’*O Jogo* — o de introdução à história do Jogo e o propriamente biográfico — é compelido a justificar a produção de seu relato. Segundo ele, à sua época<sup>100</sup>, o que se entende “por personalidade é bem diferente do conceito em que a tinham os biógrafos e historiadores de épocas antigas” (p. 2).

De acordo com o narrador, a concepção de *personalidade* vigente em Castália seria, dessa forma, a daqueles “indivíduos que se adaptaram o mais possível à generalidade, conseguindo assim servir de modo perfeito ao *ideal da super-personalidade*.” (*Ibidem*, grifo nosso). É dito, inclusive, que esse teria sido um ideal presente na antiguidade, mas que estivera prestes a extinguir-se antes da “reforma da vida espiritual, reforma essa que principiou no século XX e da qual somos herdeiros” (*Ibidem*).

O narrador ainda defende:

[...] qualquer fase evolutiva, qualquer construção, qualquer modificação, qualquer período importante, quer tenha um significado progressista ou conservador, indicará de modo infalível, não propriamente o seu único e pessoal autor, mas evidenciará com maior clareza o seu aspecto, na pessoa que introduziu a modificação, na pessoa que foi instrumento dessa modificação e desse aperfeiçoamento (Hesse, 1971b, p. 1).

Nesse viés, fica evidente, mais uma vez, o quanto, na percepção castálica, o valor do indivíduo estaria diretamente relacionado à sua capacidade ou disposição para o *serviço* a algo maior. Há, no entanto, uma ponderação: Castália não seria formada por “partes sem vida e por si sós indiferentes”, mas constituiria um “corpo vivo, formado de partes e órgãos, cada qual possuindo sua maneira de ser e sua liberdade peculiar” (*Ibidem*, p. 3).

Além disso, para os castálicos, aquele que poderia ser considerado, de alguma forma, “herói” seria o indivíduo que deixou “fluir quase por completo sua pessoa da função hierárquica, sem ter por isso perdido o impulso enérgico, fresco e digno de admiração que perfaz o aroma e o valor de um indivíduo” (p. 2). No caso de conflitos desse indivíduo com a hierarquia, por sua vez, estes seriam considerados “pedra de toque para avaliar a grandeza” dessa personalidade, como parece ser o caso de Servo:

O homem simplesmente feliz, que recebe dons das fadas, favorecido pelos deuses, não é um objeto que se possa considerar racionalmente e, assim sendo, também não se presta à biografia, é um símbolo, e está além da personalidade e da História. No entanto existem homens eminentes de cuja vida não podemos abstrair a ‘sorte’, que consiste apenas no fato de eles se terem encontrado com a missão que lhes pertence,

<sup>100</sup> Que não é precisada, embora seja possível sugerir, a partir de alguns indícios, que se trate de pouco tempo desde a morte de Servo. Em dado momento, por exemplo, o narrador faz a seguinte referência: “Cada um de nós que conhecemos a plácida serenidade e amável polidez do mestre...” (Hesse, 1971b, p. 232).

histórica e biograficamente, de não terem nascido nem cedo nem tarde demais, e parece que Servo é um desses homens. De modo que sua vida, pelo menos durante um certo período de tempo, dá a impressão de que tudo que se pode desejar de melhor lhe aconteceu por assim dizer naturalmente. Não queremos negar esse aspecto, nem destruí-lo, e só poderíamos razoavelmente explicá-lo por um método histórico, que não é o nosso, nem é desejado e permitido em Castália, em que se penetra amplamente nos assuntos pessoais e particulares, como a saúde e a doença, as vacilações e curvas do sentimento vital e da consciência. Estamos certos de que essa espécie de biografia, que para nós não entra em consideração, nos demonstraria um equilíbrio completo entre a ‘sorte’ de Servo e seus sofrimentos, e apesar disso falsearia a imagem da sua figura e da sua vida. (Hesse, 1971b, p. 147)

A crítica a essa possibilidade de que a imagem e a vida de certas personalidades sejam, com o tempo, *falseadas* pode ser percebida também nas palavras do narrador no início do primeiro capítulo do Ensaio: “não devemos nos esquecer de que os fatos históricos, ao serem consignados, por mais que isso se faça com sobriedade e boa vontade, permanecem sempre poesia, e sua terceira dimensão é a ficção.” (p. 28). No caso, o narrador toma como exemplo desse fenômeno o que se sabe sobre as vidas de Bach e Mozart<sup>101</sup>. É possível identificar uma crítica no mesmo sentido no poema “Após a leitura da Summa contra Gentiles”:

...eles [nossos netos] nos verão transfigurados  
 Quais santos e sábios, porque ouvem,  
 Dos confusos corais da nossa vida e lamentosos,  
 Apenas ecos, cheios de harmonia,  
 De sofrimentos e lutas extintos,  
 Em narrativas de formosos mitos.  
 E talvez quem de nós foi o menos ousado,  
 Afligido por mais questões e dúvidas,  
 Será por certo aquele cuja ação  
 Por mais tempo agirá no futuro,  
 Edificante exemplo para a juventude;  
 E quem mais dúvidas sofreu, será um dia  
 Invejado talvez como um homem feliz,  
 Que nunca conheceu necessidade ou medo,  
 E viveu numa época em que a vida era um prazer,  
 Venturoso como as criancinhas. [...] (Hesse, 1971b, p. 363).

Entre outras problematizações possíveis dessa concepção acerca do indivíduo, destaca-se sobretudo o quanto ela se choca frontalmente com ideias presentes em outras obras de Hesse<sup>102</sup>. Afinal, o que é visto em *Sidarta*, por exemplo, é o elogio da experiência individual, não necessariamente posta à serviço de uma coletividade.

<sup>101</sup> O narrador defende que “de modo algum isso [o valor individual dessas duas personalidades] é revelado por intermédio de suas biografias ou dos fatos de sua vida privada, mas somente por suas obras” (p. 28). Essa ideia evidencia, mais uma vez, o ideal castálico que considera o *serviço* como determinante para a consideração do que seja o indivíduo.

<sup>102</sup> Uma exceção, como apontado, pode ser identificada dentro do próprio *Jogo*, a partir do que ocorre no último ensaio biográfico, “A encarnação hindu”.

Essa concepção é discutida também por Padre Jacobus, em suas críticas a Castália. Em diálogo com Servo, ele diz:

[...] Já seria suficiente que possuísteis alguns simples fundamentos, uma antropologia, por exemplo, uma concepção verdadeira e um verdadeiro conhecimento do homem. Vós não o conheceis, ao homem, e desconheceis também sua bestialidade e sua semelhança com a Divindade. Vós só conheceis o castálico, um gênero único, uma casta, uma tentativa particular e artificial de cultura. (*Ibidem*, p. 144 e 145).

Essa crítica inclusive se assemelha consideravelmente a algumas das críticas inflamadas de Designori à Castália, cuja vida, segundo ele, se configuraria em uma forma artificial (p. 66). Na própria estrutura do Jogo de Avelórios, no entanto, existe uma categoria denominada “Jogos privados”, que tem como possibilidade “incluir em jogos de valor objetivo e histórico, ideias puramente individuais e únicas” (p. 103).

Essa ideia do indivíduo — e sua relação com o serviço à coletividade — pode ser identificada também em todos os três ensaios biográficos: no primeiro, principalmente nas funções do protagonista como Conjurador da chuva. No segundo, na representação dos eremitas e no papel de confessor. Já no terceiro relato, na representação da vida de Dasa entre a floresta — com o iogue — e sua função como rajá.

Na vida de “Conjurador”, a função de Servo é conquistada a partir do aprendizado com o conjurador Túru, caracterizado como “um alto funcionário [...]. Sua função mais importante e solene, uma função sagrada, era marcar na primavera o dia da sementeira...” (p. 376). Sua autoridade estava, portanto, diretamente relacionada aos serviços que prestava à aldeia. Da mesma forma, fica evidente a relação entre indivíduo, comunidade e serviço quando, junto de seu mestre, Servo contempla a Lua e tem um “pressentimento do todo [...] sentimento das conexões e correlações, da ordem, que também lhe diziam respeito, e o tornavam participante de tudo, o responsável por tudo”<sup>103</sup> (p. 374). Nesse sentido, é relatado que, se o povo da aldeia sofre, Servo — já Conjurador — sofre *junto* com ele (p. 380). Em outro momento da narrativa, o narrador — isto é, segundo a obra, o próprio José — também refletiria: “um homem é tanto mais apto a prestar auxílio, quanto mais tiver posto sua vida e pensamento a serviço do espírito e acima da personalidade” (p. 381). O exemplo máximo disso, nesse ensaio, é justamente o sacrifício final do Conjurador.

---

<sup>103</sup> Essa experiência, descrita como uma forma de iniciação, poderia ser equiparada aos episódios de *despertar* de José Servo.

Já no caso da vida de Josephus Famulus, a questão do indivíduo — e sua relação com o serviço — pode ser identificada, por exemplo, na seguinte reflexão do confessor sobre seu trabalho:

Tais serviços espirituais conferiam à sua vida um sentido que transcendia o seu valor pessoal. Ele recebera uma função, poderia servir aos outros e a Deus como instrumento para salvar as almas. Era um sentimento maravilhoso e verdadeiramente estimulante (Hesse, 1971b, p. 404).

O interessante, no entanto, é que essa vida de serviço, o exercício desse *dom*, não se dá sem lutas da personagem consigo mesma: Josephus passa por uma crise, em que considera deixar suas atividades<sup>104</sup>. Porém, a solução para essa crise é encontrada justamente no serviço, por meio do outro confessor, Dion Pugil. Segundo este mesmo confessa a ele no leito de morte, “impus-te então uma longa e severa penitência. Trouxe-te comigo e tratei-te como meu criado e reconduzi-te à força às funções as quais quiseste subtrair-te” (p. 423).

Destaca-se que, nessa narrativa, uma vez que suas principais personagens são eremitas, penitentes que vivem no deserto, o indivíduo é colocado em relação principalmente consigo mesmo. É evidente, no entanto, que é no desempenho de suas funções de confessor, a partir do contato com outros indivíduos — ainda que poucos — que se desencadeia uma tensão maior.

Essa tensão é ainda mais intensa na “Encarnação hindu”, que pode ser considerada, entre as outras, a narrativa que mais se aproxima dos enredos hesseanos mais conhecidos. Denotando uma vez mais sua semelhança com *Sidarta*, nesse relato, o indivíduo vive momentos alternados entre a vida de recolhimento e a vida em comunidade. Nele, a importância do mundo e, conseqüentemente, todos os problemas do indivíduo derivados dele, é, de um dos pontos de vista apresentados — o da vida contemplativa — minimizada, de que o símbolo máximo é o conceito de *maia*.

Nessa narrativa, a figura do iogue e a prática da meditação — também considerada, em dado momento, como um serviço<sup>105</sup> — dão mostras de uma concepção que almeja até mesmo afastar-se de si mesmo, “firmando-se com fortes raízes na essência e no imutável.” (p. 432). No desempenho de suas funções como Rajá, no entanto, especialmente na situação bélica que é

<sup>104</sup> É interessante que nesse momento ele se considera “desertor diante de Deus e dos homens, e o que era pior, desertor diante do que considerava como seu cargo e sua missão, aquilo que ele tinha de melhor em seu ser” (Hesse, 1971b, p. 407).

<sup>105</sup> Ao contemplar o iogue em meditação pela primeira vez, por exemplo, Dasa fala de sua “completa dedicação ao serviço” (Hesse, 1971b, p. 432).

desencadeada, Dasa é levado a contrariar sua natureza individual<sup>106</sup> — pacifista —, em nome de interesses políticos (p. 450).

Interiormente, porém, a personagem desenvolve um crescente interesse “por assuntos eruditos”: “Sua inclinação para pensar, sua necessidade de tranquila contemplação e de uma vida inativa e inocente cresciam sem cessar. Dessa forma, é dito que a personagem cria uma pequena biblioteca e passa a reunir “a fina flor dos eruditos e pensadores entre os sacerdotes, para discutirmos sobre assuntos sagrados” (p. 447 e 449). De modo significativo, no entanto, à medida que cresce as preocupações com a guerra, resta cada vez menos espaço para esse interesse: “Assim como as alegrias da sua vida, seu jardim e seus livros se haviam tornado aos poucos para ele estranhos e infieis, ou ele se tornara estranho e infiel a eles...” (p. 452).

Assim, essa constatação — a de que, na maior parte das obras de Hesse, o sentido individual é privilegiado em relação à coletividade, na tensão dos personagens com o mundo — divergiria sobremaneira do pensamento benjaminiano, que sempre se refere à *coletividade* e não ao indivíduo isoladamente.

Ao apresentar o conceito fundamental de *redenção* (“Erlösung”)<sup>107</sup>, por exemplo, na Tese II, Benjamin parte da perspectiva individual para a ideia de *reparação coletiva*, que envolve, no caso, até mesmo as gerações passadas. Se considerado do ponto de vista da forma, da escolha vocabular do filósofo, esse viés é indicado também pelo uso da primeira pessoa do plural ao longo da reflexão — o que também ocorre no *Jogo*, especialmente no Ensaio biográfico, no qual a identidade do narrador é dissolvida numa coletividade castálica.

No caso d’*O Jogo*, porém, o indivíduo é considerado precisamente em sua relação com o todo: o papel que, individualmente, ele desempenha no mundo, em sua comunidade, em uma organização como Castália, e, assim, também no que existe fora dela. Nesse sentido, na questão da percepção e intervenção do indivíduo na História, destacada neste trabalho, faz sentido, por exemplo, os momentos em que Benjamin se refere — ainda que de modo genérico — ao papel *do historiador* (Tese IV, Apêndice A) e ao “sujeito histórico” (Tese VI).

É notável que o filósofo não fala de um historiador qualquer, mas de “um historiador escolado em Marx” (tese IV) ou do “materialista histórico” (Tese VII). Obviamente, isso não significa dizer que Servo se oriente pelo materialismo, mas que, ao menos em consonância com

---

<sup>106</sup> Em dado momento, a personagem reflete sobre a possibilidade de que todo o contexto crítico em que se percebe se deve ao fato de que “não fora fiel à sua vocação” (*Ibidem*, p. 455).

<sup>107</sup> Na visão de Löwy, “A redenção é uma autorredenção, cujo equivalente profano pode ser encontrado em Marx” (Löwy, 2005, p. 52).

este — pelo menos na forma como ele é representado em Benjamin — percebe-se como agente de intervenção na História.

## II. SOBRE CONCEITOS DE HISTÓRIA

*...O ancião repousa entre os escombros,  
 Com as contas na mão, hieroglifos,  
 Que outrora continham profundo sentido,  
 E agora são apenas cacos  
 De vidro colorido.  
 Vão rolando das mãos do velhinho  
 E se perdem na areia...  
 “O último jogador de avelórios”*

As contribuições de Walter Benjamin, nos mais diversos âmbitos, tanto em Filosofia da Linguagem, quanto em Teoria da Crítica e da Tradução, para além da própria Filosofia da História, são fundamentais para uma melhor compreensão de problemas pungentes na modernidade ocidental e seus desdobramentos. Dada essa complexidade e extensão, deve-se, em sua obra, “considerar simultaneamente a continuidade de alguns temas essenciais e as diversas guinadas e rupturas que delimitam sua trajetória intelectual e política.” (Löwy, 2005, p. 18). É nesse mesmo sentido que Stéphane Mosès, em *L'Ange de l'histoire* (1992), sugere a natureza *estratificada* do itinerário intelectual de Benjamin.

Considerar sua última obra, isto é, suas teses *Sobre o conceito de História*, é ter contato com uma espécie de “resumo, a expressão última e concentrada das ideias que permeiam toda a sua obra” (Löwy, 2005, p. 34 e 35). Ao se considerar o momento histórico em que foram produzidas — momento de *perigo* e de “incêndio” em escala mundial — sua importância é ainda potencializada, afinal, “através do prisma de um momento histórico determinado, ele coloca questões relativas a toda a história moderna e ao lugar do século XX no percurso social da humanidade” (*Ibidem*, p. 35).

O conteúdo das Teses, em si, coopera para essa dimensão. Como sugere o próprio filósofo no arquivo K de *Passagens*, a concepção que elas apresentam, em especial no que se relaciona à questão da temporalidade, representa uma “revolução copernicana na visão histórica” (Benjamin, 2007, p. 433). Além disso, como aponta Seligmann-Silva, ao considerar a posição original e crítica que esse trabalho ocupa no pensamento marxista de sua época, é fundamental a relação que as teses estabelecem entre a tarefa revolucionária e o pensamento histórico (Benjamin, 2020, p. 47).

Assim, embora contemporâneo e conterrâneo de Hermann Hesse, é sabido que os dois autores diferem consideravelmente em vários aspectos, incluindo divergências no campo teórico, em percepções políticas específicas e na relação com determinadas tradições. Este trabalho, no entanto, busca não apenas eventuais coincidências entre esses dois intelectuais, mas sim pontos de interlocução entre a obra filosófica de um e a obra literária do outro. Isso se concentra em um tema comum: de maneira geral, as concepções históricas e a importância do conhecimento histórico.

## 2.1 O conceito benjaminiano de História

Entre as múltiplas análises, críticas e interpretações acerca das Teses desde sua publicação, é possível delinear certas tendências, que buscam dar conta das matrizes tão diversas que são combinadas no pensamento benjaminiano. Entre essas tendências, é possível citar, por exemplo, as interpretações referentes ao seu conteúdo materialista e teológico, que buscam determinar qual desses dois aspectos seria preponderante ou, ainda, qual a interlocução entre eles.

Levando isso em conta, é necessário retomar alguns dos elementos que conformam a produção de Benjamin, em especial suas Teses, e que se relacionam também, em vários pontos, com as raízes da produção hesseana. Entre esses elementos, destaca-se, neste trabalho, como já apontara Michael Löwy (2005), a influência do Romantismo Alemão, do misticismo judaico e do marxismo revolucionário, dando ênfase às dimensões e formas em que estes podem ser identificados em sua concepção de História.

A influência dos românticos do chamado Círculo de Jena, por exemplo, já é há muito reconhecida e analisada, uma vez que, segundo Löwy, esse interesse seria “centro das preocupações do jovem Benjamin” (p. 18) e se dá não só pelas ideias estéticas do movimento, mas também por suas concepções “teológicas e historiográficas” (p. 19), como evidencia sua tese de doutoramento, *O conceito de crítica de Arte no Romantismo Alemão* (1920). Nesse sentido, para Benjamin (*Briefe*, 1978 *apud* Benjamin, 2018), a História, por exemplo, junto à religião, constituiria o centro do primeiro romantismo, como atestam produções de Novalis, Friedrich Schlegel e de Hölderlin.

Assim, segundo Seligmann-Silva, na apresentação a uma edição brasileira da tese de doutoramento de Benjamin (Iluminuras, 2018), é apenas por meio do estudo de suas afinidades com o Círculo de Jena que “pode-se obter uma compreensão mais aprofundada dos conceitos

benjaminianos fundamentais” (p. 9). Da mesma forma, aponta J. M. Gagnebin, em comentário à essa mesma edição da tese, que as afinidades benjaminianas com o grupo se referem tanto à sua filosofia da linguagem quanto à teoria da crítica e da tradução, mas também, mais essencialmente, à sua filosofia da história, em especial no que diz respeito ao “messianismo romântico”<sup>108</sup>.

Nesse sentido, é recorrente, entre os vários fragmentos do primeiro romantismo, aqueles que abordam a figura do historiador ou da própria História e seu papel, ou, mais *romanticamente* dizendo, sua *tarefa* (*Aufgabe*). É o caso do famoso fragmento, originalmente publicado na revista *Athenäum*, em que F. Schlegel defende que “O historiador é um profeta voltado para o passado” (Schlegel, 1997)<sup>109</sup>. Essa imagem está referenciada, em Benjamin, na alegoria do “Anjo da História” (tese IX), no “salto do tigre” (tese XIV) e na ideia de *constelação*, sendo citada diretamente por ele em um dos esboços das Teses (Benjamin, 2020, p. 141).

O messianismo, por sua vez, central nas Teses, estaria também “no cerne da concepção romântica do tempo e da história” (Löwy, 2005, p. 21) e é considerando a relação entre o pensamento benjaminiano e o misticismo judaico que cabe destacar também a importância da ideia benjaminiana de *redenção*, presente na Cabala, especialmente ao se considerar o pecado de Adão e a perspectiva luriana. Este conceito, que corresponderia, na concepção mística, ao fim do exílio primordial (Scholem, 2012, p. 131), é introduzido na tese II:

[...] a imagem da felicidade que cultivamos está inteiramente tingida pelo tempo a que, uma vez por todas, nos remeteu o decurso da nossa existência. [...] na representação da felicidade vibra conjuntamente, inalienável, a [representação] da redenção. [...] nos foi dada, assim como a cada geração que nos procedeu, uma fraca força messiânica, à qual o passado tem pretensão... (Benjamin, 2005, p. 48)

É interessante também notar que, nessa tese, segundo comenta Löwy, ocorre uma gradual passagem “da redenção individual para a reparação coletiva” (Löwy, 2005, p. 49), que deve contemplar as gerações passadas. Além disso, é a partir dela e da tese seguinte (III) que se delineia melhor algo da concepção benjaminiana sobre o tempo, que considera não o presente

<sup>108</sup> Embora seja comum se referir ao pensamento de Benjamin acerca da História como expressão de uma “Filosofia da História”, é importante ressaltar que, tal como aponta Löwy na introdução à sua leitura das Teses, as reflexões do filósofo alemão não foram organizadas na forma do que se pode considerar como um *sistema* filosófico (Löwy, 2005, p. 17).

<sup>109</sup> Fragmento retomado criticamente por Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*: “Buscando pelas origens, o indivíduo torna-se caranguejo. O historiador olha para trás; por fim, ele também *acredita* para trás” (Nietzsche, 2000, p. 11).

por si só ou apenas o futuro, mas estes em relação direta com o passado, numa concepção profundamente relacionada ao pensamento judaico, de acordo com o qual “o tempo não era uma categoria vazia, abstrata e linear, mas inseparável de seu conteúdo” (*Ibidem*, p. 125):

[...] nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história. Certamente, só à humanidade redimida cabe o passado em sua inteireza. Isso quer dizer: só à humanidade redimida o seu passado tornou-se citável em cada um dos seus instantes... (Benjamin, 2005, p. 54).

É nesse sentido que, como lembra Benjamin no “Apêndice B” das Teses, os hebreus não tinham permissão para analisar o futuro, mas eram exortados sempre a *rememorar*. Nesse sentido, S. Mosés comenta, em *L'ange de l'histoire*, que a apropriação da teologia e da própria religiosidade judaica que Benjamin realiza...

[...] extrai da experiência religiosa precisamente a extrema atenção à diferença qualitativa do tempo, à unicidade incomparável de cada instante. Se há um ponto em que a vigilância política se articula com a sensibilidade religiosa, é exatamente aqui, no próprio cerne da percepção do tempo (Mosés *apud* Löwy, 2005, p. 130).

Benjamin demonstra essa compreensão também ao se referir ao tempo histórico como “tempo messiânico”, definindo, no “Apêndice A”, o “presente como tempo-de-agora, no qual estão incrustados estilhaços do tempo messiânico” (Benjamin, 2005, p. 140).

O contato benjaminiano com o marxismo, por sua vez — outra das matrizes de seu pensamento — se deu principalmente a partir da leitura de György Lukács, e teve como interesse central o conceito de *luta de classes*<sup>110</sup>. A interpretação de Benjamin a esse respeito, no entanto, ocupa “uma posição singular e única no pensamento marxista e na esquerda europeia entre as duas guerras” (Löwy, 2005, p. 22). Afinal, criticava principalmente a ideia positivista-historicista do progresso, que impregnava de modo especial, à sua época, a social-democracia alemã, além de algumas ideias marxistas acerca de temas como o trabalho (tese XI) — defendidas, por exemplo, no Programa de Gotha (1875)<sup>111</sup>. Além disso, Benjamin critica também a postura assumida inicialmente pela União Soviética stalinista diante da ascensão do nazismo (tese X).

Nas Teses, tais ideias relacionadas ao Positivismo e ao Historicismo são analisadas em contraposição ao materialismo histórico, isto é, à historiografia materialista. É o caso da tese

<sup>110</sup> Que atravessa toda as teses, mas que é citado diretamente na tese IV.

<sup>111</sup> Segundo Löwy (2005), a primeira menção às Teses pode ser identificada em uma carta a T. Adorno, de fevereiro de 1940, na qual Benjamin diz que o objetivo do trabalho seria o de “Estabelecer uma cisão inevitável entre nossa forma de ver e as sobrevivências do positivismo” (p. 33).

XVII, na qual Benjamin aponta para a diferença entre o procedimento *aditivo* do Historicismo e o princípio *construtivo* materialista:

[...] Seu procedimento [o da história universal/Historicismo] é aditivo: ela mobiliza a massa dos fatos para preencher o tempo homogêneo e vazio. À historiografia materialista subjaz, por sua vez, um princípio construtivo (Benjamin, 2005, p. 130).

Agamben, no ensaio “Tempo e História — crítica do instante e do contínuo”, ao tratar dos marcos a partir dos quais se funda essa concepção de tempo na idade moderna, chama a atenção para a relação entre esta e a lógica de produção no trabalho nas manufaturas, e aponta:

A concepção do tempo da idade moderna é uma laicização do tempo cristão retilíneo e irreversível, dissociado, porém, de toda ideia de um fim e esvaziado de qualquer sentido que não seja um processo conforme o antes e o depois (Agamben, 2005, p. 117).

No *Jogo das contas de vidro*, os dois primeiros ensaios — o de introdução à história do Jogo e a história de José Servo — podem ser considerados representações justamente desse procedimento historicista. O “princípio construtivo” materialista, por sua vez, está diretamente relacionado ao caráter de História como “experiência com o passado”<sup>112</sup>, defendido na tese anterior (XVI), e que é algo mais próximo do que Servo passa a compreender, ao reconhecer seu papel no âmbito da História.

A maior crítica apresentada nas Teses, no entanto, é à Social-democracia, que Benjamin acusa, na Tese VII, de “identificação afetiva [*Einfühlung*] com os vencedores” (Benjamin, 2005, p. 70). O alvo principal dessa crítica é a perspectiva do progresso enquanto condutora da História, que dificultaria — considerando-se o contexto histórico de elaboração das Teses — a própria compreensão do fascismo e o seu enfrentamento (tese VIII). Nesse caso, como dito, a obra de Benjamin se contrapõe também à postura soviética-stalinista, exemplificada principalmente no pacto Pacto Molotov—Ribbentrop (1939).

A principal expressão dessa crítica benjaminiana ao progresso é justamente a conhecida representação deste como tempestade na alegoria do Anjo da História, apresentada na tese IX, além da condenação expressa diretamente na tese X. Nela, aponta Benjamin: “a crença obstinada desses políticos no progresso, sua confiança em sua ‘base de massa’ e, finalmente,

---

<sup>112</sup> É importante notar que o conceito de experiência (*Erfahrung*) em Benjamin, está diretamente vinculado à sua representação, na Literatura, na narrativa proustiana. Como aponta Gagnebin (2018), “a filosofia da história de Benjamin inclui uma teoria da memória e da experiência” (p. 67).

sua submissão servil a um aparelho incontrolável, foram três aspectos de uma única e mesma coisa” (Benjamin, 2005, p. 96).

A contestação ao progresso, embora permeie a totalidade das Teses, aparece diretamente também na tese XI, que faz ampla crítica a algumas perspectivas marxistas sobre o trabalho e cita nominalmente o socialdemocrata Joseph Dietzgen<sup>113</sup>:

O conformismo que, desde o início, sentiu-se em casa na socialdemocracia, adere não só à sua tática política, mas também às suas ideias econômicas. Ele é uma das causas do colapso ulterior. Não há nada que tenha corrompido tanto o operariado alemão quanto a crença de que ele nadava com a correnteza (Benjamin, 2005, p. 100).

Esse teor crítico das Teses, no entanto, objetivava justamente “aprofundar e radicalizar a oposição entre o marxismo e as filosofias burguesas da história, aguçar seu potencial revolucionário e elevar seu conteúdo crítico” (Löwy, 2005, p. 30). É nesse sentido que se considera que a obra está permeada por um *pessimismo revolucionário* — ideia inicialmente apresentada no artigo de Benjamin sobre o Surrealismo — e que retoma, por sua vez, a defesa da “organização do pessimismo”, proposta por Pierre Naville (Benjamin, 1994, p. 33-34). Afinal, para Benjamin, o inimigo “não tem cessado de vencer” (tese VI), mas há de se considerar, ainda assim, a “fraca força messiânica” de cada geração (tese II).

Algo semelhante ocorre com José Servo na obra de Hesse: ciente de que, como tudo o que existe, Castália está sujeita ao movimento histórico de decadência e desaparecimento, ele reivindica sua “força messiânica” para dar uma resposta à pergunta registrada em sua Circular: “Que devemos nós ou o que devo eu fazer para enfrentar o perigo?” (Hesse, 1971b, p. 289).

É assim que, segundo Gagnebin, no prefácio ao primeiro volume das *Obras escolhidas* de Benjamin (Brasiliense, 1994), as Teses são um manifesto pela abertura da história e representam mesmo uma mudança de paradigma no tratamento do conhecimento histórico. Afinal, a partir delas, compreende-se a historiografia oficial-positivista apenas como uma das versões possíveis tanto de registro histórico quanto de um passado que é, no presente, colocado em jogo e que pode ser resgatado e ainda redimido.

Nesse mesmo sentido, não deixam de ser referenciais as reflexões de Nietzsche sobre a História em *Segunda consideração intempestiva*<sup>114</sup>, que influenciaram toda uma tradição filosófica, além dos próprios estudos históricos — no que se inclui, decisivamente, o próprio Benjamin. Nessa obra, Nietzsche aponta para a mudança, premente em seu tempo, na

<sup>113</sup> Referenciado como epígrafe da tese XIII.

<sup>114</sup> Referenciada como epígrafe na tese XII.

“constelação entre vida e história” (Nietzsche, 2003, p. 32, grifo nosso), o que é explicitado já no subtítulo da obra: “Da utilidade e desvantagem da história para a vida”.

Assim, ao longo de suas *Considerações*, o filósofo busca demonstrar o quanto, a partir daquela época, surgiria uma exigência de que a história constituísse uma ciência: “a vida não rege mais sozinha e nem o conhecimento domestica o passado” (*Ibidem*, p. 32). Assim, seria possibilitado um modo de se pensar a História que incorporasse e buscasse, racionalmente, dar conta dos dilemas da modernidade, em especial no que se refere ao indivíduo e sua relação com o conhecimento e o próprio passado.

Esse é, notoriamente, um ponto central da concepção benjaminiana de História e que uma vez mais se assemelha ao que ocorre com José Servo no *Jogo*: para a personagem, deixa de ser correta ou suficiente a visão histórica dominante em Castália, e é a partir de seus estudos, de suas próprias experiências e do contato com outras personagens que ele desenvolve uma percepção original da História e suas implicações.

É por isso que, além da ideia de *redenção*, *reparação* e do próprio *messianismo*, por exemplo, outros conceitos benjaminianos centrais são os de *memoração* e de apropriação do passado. Assim, em comentário a uma carta de Max Horkheimer, mencionada em *Passagens*, Benjamin define: “a história não é apenas uma ciência, mas igualmente uma forma de *memoração*...” (Benjamin, 2007, p. 513, grifo nosso), cuja tarefa seria, por sua vez, a “construção de constelações que ligam o presente e o passado” (Löwy, 2005, p. 131).

Uma nova compreensão de tempo histórico, que atravessa todos esses conceitos, é, assim, um dos tópicos privilegiado nas formulações benjaminianas, afinal, como aponta Agamben (2005), “Toda concepção da história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita, que a condiciona...” (p. 111). É nesse sentido que Löwy indica, em sua leitura das Teses:

Segundo Benjamin, as verdadeiras questões que se impõem para a sociedade não são ‘problemas técnicos limitados de caráter científico, mas questões metafísicas de Platão e Espinosa, dos românticos e de Nietzsche. Entre essas questões ‘metafísicas’, a *temporalidade histórica* é essencial (Löwy, 2005, p. 20, grifo nosso).

Nas Teses, as principais reflexões acerca do tempo — expostas em especial entre as teses XIV e XVII — criticam a concepção de “tempo homogêneo e vazio” em contraposição ao tempo “saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*)”. É nesse viés que, semelhante ao que aponta a tese XVII, se distinguem duas perspectivas históricas: aquela que considera o tempo

histórico num viés de *acumulação* (aditivo), e outra em que ele é percebido num viés *qualitativo* (construtivo), descontínuo.

Essa análise, por sua vez, se relaciona com a ideia de *estado de exceção*, apresentada na tese VIII, afinal, o que está em jogo é a possível — ainda que abstrata — ideia de sentido do processo histórico. É assim que, mais uma vez profundamente conectado ao contexto histórico em que foram produzidas as Teses, Benjamin assevera: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção...” (Benjamin, 2005, p. 83).

Da mesma forma, é apresentada, na tese XVI, a ideia de *Stillstand*, isto é, “um presente que não é transição, mas no qual o tempo estanca e ficou imóvel” (*Ibidem*, p. 128). Este seria propriamente o objeto considerado pelo materialista histórico, cujo método, incluindo a imobilização de uma constelação em *mônada*, é discutido principalmente na tese XVII.

No *Jogo*, reflexões sobre o tempo e sua relação com a História podem ser encontradas num interessante diálogo entre Servo e Tegularius, em que este defende seu ponto de vista negativo sobre o conhecimento histórico. Quando Servo questiona, por exemplo, se “a história do espírito, da cultura, das artes, não era afinal de contas também história e se não estava em íntima conexão com a outra história” (Hesse, 1971b, p. 221), o amigo responde:

A obra do espírito, a obra da cultura e da arte é exatamente o contrário, significa sempre um rompimento com a escravização do tempo, uma libertação do homem da sujeira de seus instintos e da sua inércia para orbitar num novo plano, intemporal, liberto do tempo, numinoso, em tudo e por tudo a-histórico, e anti-histórico. [...] erupção do tempo no intemporal (Hesse, 1971b, p. 221).

Percebe-se então que Tegularius, externando uma concepção idealizada e vigente em Castália — afinal, ele é um “castálico total” — desassocia não apenas a cultura do tempo, como da própria História. Essa ideia é expressa na própria relação castálica com o mundo: a organização procura viver em uma dimensão a-histórica, sem contato com as lutas humanas ou com os conflitos políticos e sociais, mas centrada apenas no zelo das “fontes do saber”<sup>115</sup>. A percepção que Servo desenvolve ao longo da narrativa, no entanto, é precisamente um contraponto a isso: para ele, cultura e História, pensadas na variação *existência de Castália-dinâmica do mundo*, são indissociáveis.

---

<sup>115</sup> O poema “Servir” sugere uma possível explicação para o que seja o sentido atribuído pelos castálicos a esse *serviço*: “E a nós coube a missão de conservar, na decadência, /Pelo jogo dos símbolos, pela imagem e o canto, /A exortação do sagrado respeito” (p. 362).

Como aponta Seligmann-Silva, em comentário a um dos esboços das Teses, Benjamin, em suas reflexões, rompe radicalmente com o conceito de formação linear da cultura, associada à visão iluminista do progresso. Sem corroborar com uma cultura *a-histórica*, o autor faz uma crítica, em um dos esboços das teses, à cooptação operada pelo Iluminismo:

A representação de uma história universal está vinculada à do progresso e da cultura <<Kultur>>. A fim de que todos os instantes da história da humanidade possam ser enfileirados no encadeamento do progresso, devem ser colocados sob o denominador comum da cultura, da ilustração <<Aufklärung>> ou do espírito objetivo ou como quer que se queira chamar (Benjamin, 2020, p. 188).

A reflexão sobre a relação entre história e cultura também é, na perspectiva benjaminiana, indissociável da própria ideia de *barbárie* — apresentada, dialeticamente, “como uma unidade contraditória” (Löwy, 2005, p. 75) — o que é destacado sobremaneira na conhecida tese VII, na qual Benjamin fala sobre o “cortejo” que conduz os bens culturais, definindo, de maneira categórica: “Não há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie” (Benjamin, 2005, p. 70). No mesmo sentido, em *Passagens*, o filósofo aponta:

A barbárie está inserida no próprio conceito de cultura: como conceito de um tesouro de valores considerado de forma independente, não do processo de produção no qual nasceram os valores, mas do processo no qual eles sobrevivem. Desta maneira, servem à apoteose deste último <?>, não importando o quão bárbaro possa ser (Benjamin, 2007, p. 509).

No entanto, se reflexões sobre o tempo são parte do conteúdo narrativo do *Jogo*, é importante ressaltar também o quanto outros elementos da obra, inclusive sua própria estrutura, questionam uma concepção linear e progressiva do tempo. Como exposto, o ensaio biográfico sobre Servo opera numa lógica linear, estabelecendo algo próximo do que Benjamin caracteriza como “um nexos causal entre os diversos momentos da história”, como quem passa “a sequência dos acontecimentos pelos seus dedos como contas de um rosário”<sup>116</sup> (Benjamin, 2005, p. 140). Por outro lado, os poemas ao final do livro e os ensaios autobiográficos ficcionais do protagonista interpõem uma nova dinâmica e *implodem* essa linearidade ao proporem, justamente, um tempo outro, por vezes cíclico, que, no caso das biografias, por exemplo, é expresso também pelo sentido reencarnacionista.

---

<sup>116</sup> Nem a dinâmica do Jogo parece escapar a esse procedimento: curiosamente, Hesse utiliza uma imagem semelhante para caracterizar uma certa dinâmica do Jogo, no poema “O último jogador de avelórios”: “O ancião vai contando/Seus coloridos avelórios; Um azul, outro branco segura, / Um grande, um pequenino escolhe, / E os vai combinando em anel para o jogo” (Hesse, 1971b, p. 357).

Benjamin, em um dos esboços das Teses, também apontaria um sentido próximo existente na narrativa em prosa: “A ideia da prosa coincide com a ideia messiânica da história universal” (fragmento “M21”, Benjamin, 2020, p. 161). De forma semelhante, a interposição da poesia na narrativa de Hesse não deixa de exprimir, também, uma nova forma de lidar com a história, baseada em uma temporalidade outra, em uma forma outra de narrar.

É possível, ainda, dizer que a *rememoração* e a *apropriação* do passado — ideias centrais na concepção benjaminiana de História — se realizam, de certa forma, em *Servo*, a partir do processo de conhecimento histórico que ele experiencia, em especial quanto à história de Castália e da época que a precedeu. Afinal, o contato com esse conhecimento e com a “história universal” são fundamentais para sua decisão e ação enquanto sujeito que se descobre, também, agente histórico.

## 2.2 A História em *Jogo*

O conhecimento histórico, como já sinalizado em vários momentos, desempenha um papel decisivo no *Jogo das Contas de Vidro*. Na narrativa, o desenvolvimento de uma nova visão sobre a História é o derradeiro e principal impulso para que *Servo* deixe Castália, a partir da consciência que desenvolve acerca do sujeito, seu papel e, especificamente, na elucidação da realidade e dos riscos que a Ordem enfrenta.

É importante esclarecer, no entanto, que, embora a expressão “história universal” seja utilizada em vários momentos da obra para se referir à História, isso se dá de forma genérica, sem que o conceito seja problematizado, principalmente em sua pretensão totalizante.

Ao longo das Teses, Benjamin critica diretamente esse conceito, que, segundo ele, está relacionado à lógica historicista (tese XVII). Também em *Passagens*, comenta: “O conceito autêntico da história universal é um conceito messiânico. A história universal, como compreendida hoje, é um assunto de obscurantistas” (Benjamin, 2007, p. 58).

Sem perder de vista essa crítica, o que aqui se propõe é a análise da representação da História — em sentido amplo — nessa última obra de Hesse. Como se verá, não são apenas episódios da história de Castália ou do mundo que estão em jogo no livro, mas o próprio conceito de História e suas implicações no que diz respeito ao “sentido histórico”, ao papel do sujeito ante seus acontecimentos.

## A Época folhetinesca

Uma vez que, como se torna cada vez mais evidente, a História é um elemento central do *Jogo*, é ainda mais relevante que o livro seja iniciado por um ensaio com notícias sobre a história do Jogo de Avelórios, diretamente relacionada à origem da própria Castália. Essa espécie de preâmbulo é importante não só por contextualizar e ambientar a narrativa, mas por permitir uma melhor compreensão das reflexões que serão desenvolvidas ao longo da obra, em especial pelo protagonista, mas também o que pode ser percebido a partir de sua relação com os outros personagens.

O ensaio introdutório é fundamental, por exemplo, pela caracterização que apresenta da “época folhetinesca” — período a que se fará contínua referência ao longo de toda a obra. Segundo o narrador, a criação do Jogo e de Castália não apenas remontaria à essa época, como teria sido consequência direta dela<sup>117</sup>.

Esse relato, no entanto, não deixa de exprimir também o menosprezo ou sentido *a-histórico* castálico. Como visto, o próprio Servo não se eximiria de assumir a caracterização dessa época como o “ponto mais fraco de toda a cultura castálica e da sua própria”, uma vez que essa representação seria uma “imagem esquematizada e pálida, sem nenhuma plasticidade” (Hesse, 1971b, p. 149 e 150), bem característica do tratamento dado por Castália aos acontecimentos históricos.

No entanto, o que se tornará evidente para Servo ao longo da narrativa é a relação entre essa origem castálica e a dinâmica “mundana”. Já como Magister Ludi, por exemplo, o personagem reflete: “não pode surgir história sem a matéria-prima e a dinâmica deste mundo de pecado, de egoísmo e vida instintiva”, e constata que “até uma entidade tão sublime como a Ordem nascera desta torrente turva e seria um dia, não se sabe quando, por ela de novo tragada” (p. 211).

A visão “puramente” castálica a respeito do conhecimento histórico, no entanto, pode ser percebida logo no início do Ensaio sobre o Jogo, quando o narrador defende: “A história realizou-se — se foi boa, ou se teria sido melhor que não se realizasse, se reconhecêssemos o seu ‘sentido’ ou não, tudo isso não tem importância” (p. 7). Esse conformismo, apático e acrítico, evidentemente, não deixa de ser percebido por Servo e será reforçado, por exemplo, na resposta da Direção à sua Circular. Eis, nesse caso, também uma perspectiva que contraria completamente a concepção benjaminiana, que é, segundo Gagnebin (*apud* Benjamin, 1994),

---

<sup>117</sup> A “época folhetinesca” é referida também como “século das guerras” (p. 283), o que endossa a possibilidade de que o período corresponderia ao séc. XX, isto é, à própria época em que Hesse produz o livro, embora se reconheça a importância dos folhetins no séc. XIX, marcado também por diversos conflitos. É interessante ainda a menção de que essa denominação teria sido criada por um “historiador de literatura”, Plinius Coldecabras.

*aberta*, justamente por assumir que a História é a realização de apenas *uma* das possibilidades do curso dos acontecimentos, no que a intervenção do sujeito é determinante.

É nesse sentido que esse Ensaio pode ser considerado um claro exemplo daquilo que Benjamin condena, no “Apêndice A” das Teses, como a postura do historicista de organizar os acontecimentos como se eles fossem contas de um rosário. Um outro contraponto a essa visão é a proposta benjaminiana de abordagem crítica da História, a partir de sua compreensão num sentido “a contrapelo”.

Sobre a época folhetinesca, é dito ainda que naquele tempo era “característico o emprego do termo ‘servir’, que também caracterizava a relação daquela época entre o homem e a máquina” (Hesse, 1971b, p. 8). Essa relação não é aprofundada, mas sugere uma certa crítica ao avanço técnico-científico — tão cara aos críticos do Iluminismo, como Benjamin — e que seria retomada no *Jogo*, quando se menciona, por exemplo, a “mecanização *insulsa* da vida” (*Ibidem*, p. 11, grifo nosso) do período dos folhetins. Essa crítica é apresentada mais diretamente no ensaio “O conjurador da chuva”, na descrição do processo de aprendizado de Servo com Túru:

[...] eles aspiravam à mesma meta da ciência e da técnica dos milênios posteriores, ao domínio da natureza e ao manejo de suas leis, mas o faziam por um caminho completamente diverso. Não se separaram da natureza nem tentavam descobrir seus segredos à força, nunca se contrapondo a ela ou lutando com ela. Continuavam parte integrante da natureza, com inteira e devota entrega de si próprio (Hesse, 1971b, p. 378).

Inclusive, é interessante que, em carta ao Mestre da Música, ainda nos anos de estudante em Cela Silvestre, Servo relata que Plínio considera o Jogo de Avelórios como “um retorno à época folhetinesca, um simples brinquedo irresponsável com letras”, no qual os castálicos *dissolveriam* “a linguagem das artes e das ciências” (p. 68). Esse comentário, naturalmente, não deixa de incomodar o protagonista, que se refere a ele como uma das “coisas espantosas e desencorajantes” que o amigo diz. Posteriormente na narrativa, no entanto, se verá o empenho de Designori em praticar o Jogo, o que leva a considerar esse comentário como uma das expressões excessivas de sua retórica inflamada contra Castália.

Sobre o que sejam esses *folhetins* — exemplo máximo da época relatada, a ponto de nomeá-la —, o narrador conta que “eram produzidos aos milhões [...] sendo o nutrimento principal do leitor ansioso de instruir-se” (p. 7). Entre seus autores, estariam “escritores ‘livres’”, poetas, intelectuais e até mesmo “professores universitários de nomeada” (p. 8). Assim, não deixa de ser curioso ou mesmo irônico o fato de Hesse, como muitos escritores,

ter feito publicações em revistas do tipo folhetim, incluindo partes do *Jogo das contas de vidro* (vide nota 20).

Um aspecto que o narrador ressalta sobre esse tipo de publicação, no entanto, é que os temas privilegiados por esses materiais eram “as considerações sobre assuntos de conversa das pessoas abastadas”, além de neles ser comum “ligar um nome conhecido a um tema atual” e produzir, “às pressas e sem responsabilidade”, material a respeito de eventos recentes (*Ibidem*, p. 8 e 9). Depreende-se, assim, uma crítica ao modelo informacional, das mídias, premente na era da *reprodutibilidade técnica*, como apontaria Benjamin, que, em “O narrador”, contrapõe *narrativa e informação*: enquanto esta “só tem valor no momento em que é nova”, aquela, que seria “uma forma artesanal de comunicação”, “conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver (Benjamin, 1994, p. 204 e 205).

Entre os dados que o narrador apresenta sobre aquela época, é notável também a consciência sobre a relação existente entre o fenômeno dos folhetins e a condição cultural-espiritual geral do período. É apresentado, por exemplo, um breve panorama sobre a “evolução da vida espiritual na Europa” desde a Idade Média, compreendida principalmente a partir de um embate entre “razão” — diretamente relacionada à liberdade e à autonomia — e Igreja Católica (Hesse, 1971b, p. 7), o que representa, por óbvio, um viés essencialmente iluminista. O que se percebe, nesse caso, é também uma contradição castálica: por mais que a “Província Pedagógica”, em seu trabalho puramente intelectual e espiritual, se pretenda independente da dinâmica “mundana”, é evidente a conexão entre ambas, desde a origem da Ordem.

Da mesma forma, o narrador do Ensaio destaca:

[...] as lutas que se travaram pela ‘liberdade’ do espírito tiveram lugar e, naquela afastada época folhetinesca, deram de fato ao espírito uma liberdade inaudita, que lhe foi impossível suportar. É que ele havia superado por completo a tutela da igreja e, em parte, a do Estado, porém não achava ainda uma legislação autêntica, formulada por ele próprio e merecedora do seu respeito, uma nova e autêntica autoridade e legitimidade. Os exemplos de casos de aviltamento, venalidade e menosprezo do espírito daquela época, narrados por Coldecabras, são em parte realmente espantosos (Hesse, 1971b, p. 7).

Eis, na verdade, pode-se dizer, um panorama da crise da modernidade no Ocidente, em suas implicações no âmbito da racionalidade, da crise moral e da própria autoridade. O trecho evidencia principalmente o sentido kantiano da liberdade espiritual enquanto superação de uma “tutela”, ao mesmo tempo que reconhece aí a origem de um vácuo, que engendraria uma completa descrença, com “casos de aviltamento, venalidade e menosprezo do espírito”.

No mesmo sentido, é narrado, no *Jogo*, de forma bastante benjaminiana, o “horror que se apossou do espírito ao reencontrar-se, no final de uma época de aparentes vitórias e prosperidade, diante do nada: uma enorme pobreza material, um período de tempestades políticas e bélicas, e uma desconfiança de si próprio” (p. 10). O trecho é quase uma transposição do conhecido comentário de Benjamin, em “Experiência e pobreza”:

Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano (Benjamin, 1994, p. 115).

Ainda no viés de crise e de banalização informacional, o narrador do *Jogo* menciona que nos folhetins da época existiam jogos de palavra-cruzada, que faziam com que os leitores “se empanturrassem de conhecimentos”. Esses jogos, além de serem caracterizados como “infantilidade sem sentido”, seriam, segundo o Ensaio, sintoma de uma “profunda necessidade de fechar os olhos [...] porque se encontravam diante da morte, do medo, da dor e da fome, quase sem defesa; da Igreja não tinham mais o conforto, e do espírito não recebiam mais o conselho” (Hesse, 1971b, p. 9).

A época folhetinesca, portanto, está diretamente relacionada, além da crise da narrativa, à crise da experiência tratada por Benjamin. Como aponta Gagnebin (2018), tal fenômeno estaria ligado à substituição da *Erfahrung* (experiência plena) pela *Erlebnis* (experiência individual) no capitalismo, “ao isolamento crescente do indivíduo na sociedade burguesa”. Assim, “o desaparecimento de uma memória e de uma experiência coletivas traz também como consequência o culto do sempre novo, razão de ser da imprensa escrita” (p. 68). Fazendo ressoar o fundamental ensaio “O narrador” de Benjamin, a filósofa ainda aponta:

A informação jornalística afasta-se diametralmente da informação fornecida por uma história contada de acordo com a narrativa tradicional. Submissa à estrutura da *Erlebnis*, deve dar ao leitor a impressão de que algo totalmente novo e excepcional acaba de acontecer, talvez para preencher o vazio uniforme da vida subjugada ao ritmo de trabalho capitalista (Gagnebin, 2018, p. 68).

O Ensaio ainda dá destaque à maneira com que se considera a própria História e o ensino naquele contexto:

Não foi apenas a pesquisa científica, na medida em que ela não era útil aos fins de domínio e guerra, que caiu rapidamente em declínio, mas a própria atividade escolar. Principalmente a história universal, que era simplificada ao infinito e muitas vezes reescrita, aplicada com exclusividade a cada uma das nações que se revezavam na

hegemonia mundial. A filosofia da História e o folhetim imperavam até dentro das escolas (Hesse, 1971b, p. 286).

Chama a atenção, nesse trecho, principalmente a crítica à cooptação do conhecimento científico aos propósitos bélicos e a consciência do quanto o ensino pode ser implicado numa lógica de legitimação política<sup>118</sup>. Assim, é dito sobre os intelectuais da época: “a maior parte dos representantes do espírito sucumbiu à pressão” (p. 285), colocou seus serviços à disposição dos poderosos, enquanto outros se limitaram a lançar protestos ou teriam aprendido a se silenciar (p. 286).

Paralelamente, Benjamin, que teve notável atuação à frente do movimento estudantil berlinense, reuniria, em “A vida dos estudantes” (1915), diversas críticas à forma como o conhecimento era apropriado a uma lógica mercadológica nas universidades:

A deformação do espírito criador em espírito profissional, que vemos atuando por toda a parte, apossou-se por inteiro das universidades, isolando-a da vida intelectual criativa e não enquadrada na administração pública. O menosprezo, típico de castas, por uma arte e ciência livres, estranhas ou frequentemente até hostis ao Estado, é um claro e doloroso sintoma dessa situação (Benjamin, 1986, p. 155).

Essa crítica parece bem próxima de um comentário feito, no *Jogo*, pelo Mestre da Música, em diálogo com Servo acerca das “profissões liberais”:

[...] Admitamos que exista liberdade, mas ela só se limita ao ato da escolha de profissão. Depois disso acabou-se a liberdade. Desde os estudos feitos na universidade, o médico, o advogado, o técnico estão presos a um currículo escolar muito rígido, que termina com uma série de exames. Caso eles passem nos exames, recebem seu diploma e poderão exercer sua profissão com aparente liberdade. Serão, porém, escravos de poderes baixos, vão depender do sucesso, do dinheiro, do seu orgulho, da procura de fama, da simpatia ou antipatia que despertarão nos outros. [...] Com o aluno da Elite e futuro membro da Ordem dá-se o contrário em todos os respeitos. [...] Em meio a essa aparente falta de liberdade, os *electi* possuem, após terminados os primeiros cursos, a maior liberdade que se possa imaginar... (Hesse, 1971b, p. 49).

Importante o destaque também, no caso do *Jogo*, para o uso do termo “história universal” no contexto em questão. A partir dele, dá-se a entender que o que os castálcos

---

<sup>118</sup> Um importante documento da crítica à essa questão é o manifesto escrito pelo pacifista Romain Rolland, amigo de Hesse, “Pour l’Internationale de l’Esprit” (1918). Em Mileck (1970), se tem notícia ainda de que, em uma das versões esboçadas do *Jogo*, Hesse teria feito referência à uma importante conversa entre Servo e um “Führer der Diktatur” (líder ditatorial), no qual o protagonista teria se recusado a colocar a si mesmo e sua instituição à serviço do Estado (p. 59).

entendem por “filosofia da História” é justamente uma determinada concepção da narrativa dos acontecimentos que, maleável, é adaptada aos interesses em jogo.

Nesse sentido, se fala ainda de uma perda do sentido da “instrução”, manifesta especialmente em “conferências”, realizadas de forma recorrente à época, com tom humorístico e sem real compromisso com o conhecimento, nas quais “o ouvinte se instruía teoricamente sobre qualquer tema [...] podendo conservar-se completamente passivo” (p. 9 e 10). O ambiente desses eventos é caracterizado como “um dilúvio de imagens e fragmentos de saber desprovidos de sentido”, em uma situação bem próxima “da atroz depreciação da palavra” (p. 10).

Fica evidente, portanto, a caracterização da “época folhetinesca” como uma época de franca *decadência*. Vale notar, no entanto, que essa seria uma noção problematizada por Benjamin, em *Passagens*: segundo ele, “A superação dos conceitos de ‘progresso’ e de ‘época de decadência’ são apenas dois lados de uma mesma coisa” (Benjamin, 2007, p. 503).

O que o narrador do Ensaio destaca, entretanto, é a forma como todo esse contexto teria criado um “heroico e ascético contramovimento” que levaria a “uma nova autodisciplina e dignidade de espírito” (Hesse, 1971b, p. 10). Isso se manifestaria, por exemplo, no próprio desenvolvimento de pesquisas e métodos musicais e na organização de “pequenos grupos isolados” (p. 12), como a dos Peregrinos do Oriente, cuja disciplina, devoção e respeito influenciariam muito o Jogo<sup>119</sup>.

Segundo o Ensaio, o fato mais importante decorrente dessa nova orientação, ou antes, dessa nova situação dentro do processo cultural, foi uma ampla renúncia à criação de obras de arte e a gradual separação da vida espiritual das atividades profanas (p. 13). Nesse caso, é interessante até mesmo uma expressão utilizada em sequência pelo narrador: “nosso modo não criador, epígono, mas respeitoso!”, que evidenciaria também “uma visão mais pura e correta da cultura de que somos herdeiros” (p. 14).

Da mesma forma, o narrador se refere à sua época como uma “época desprovida de espírito criador” (p. 29) e Servo diria, em diálogo com Tegularius: “[...] não somos mais criativos a não ser em reproduzi-las [as obras de arte], vivemos continuamente naquela esfera que se situa além do tempo e da luta da vida...” (p. 221). A noção de criação, desse modo, estaria diretamente relacionada ao próprio isolamento castálico ante a dinâmica do mundo.

Como mencionado, esse aspecto avesso à criação artística, tão consolidado em Castália à época de Servo, tem como única concessão a escrita dos ensaios autobiográficos ficcionais durante os “anos de estudo”. Essa lógica, no entanto, será subvertida pela personagem a partir

---

<sup>119</sup> Mais uma referência ao *Viagem ao Oriente*.

da escrita dos poemas, reunidos também no *Jogo*, e é demonstrada também no fato de que, em seus anos de estudos livres, Servo se propõe a estudar toda a estrutura do Jogo de Avelórios com foco nos “sistemas e meios de expressão de arte do Jogo de Avelórios”, que fora “algo que nenhum de seus professores fizera” (p. 91).

Assim, o que o Ensaio introdutório conclui é que Castália surgiu a partir da “profunda necessidade que os povos, fatigados, exangues e abandonados, sentiam pela ordem, as normas, a razão, a lei e a moderação” e que se basearia na “renúncia ao domínio e à luta pela vida para poder dotar de continuidade e permanência os fundamentos espirituais” (p. 112).

O que se percebe, portanto, é que, essencialmente, a criação da Ordem é, na narrativa de Hesse, uma das respostas apresentadas a vários problemas da modernidade. As motivações para essa criação, no entanto, serão apropriadas, de modo algo benjaminiano, pelo protagonista, ao final da história, como uma referência para a análise de um novo contexto.

### **A concepção histórica castálica**

Ao final de seus anos em Freixal, José Servo recebe a distinção de ser convidado a visitar o Mestre da Música, que, como mencionado, possui uma enorme importância na vida do protagonista, enquanto possível referência de uma figura paternal — como aquele que o introduz a Castália, por exemplo — mas também por assumir um papel de mentor nas disputas com Designori, apresentando a Servo explicações, dentro da visão castálica, para algumas questões problematizadas naqueles embates.

Durante essa visita, num importante diálogo sobre a natureza do Jogo de Avelórios e a realidade humana, as personagens discutem sobre o sentido da verdade e da sabedoria. O jovem Servo então reflete:

[...] Todas as coisas se contradizem, passam ao lado umas das outras sem se tocar, e em parte alguma existe a certeza. A tudo se pode conferir um dado significado ou o significado contrário. Podemos apresentar a história universal como um processo de evolução e progresso, e considerá-la ao mesmo tempo decadência e absurdo... (Hesse, 1971b, p. 57).

Se, por um lado, esse sentido incerto da vida percebido por Servo se assemelha muito à ideia de *maia*, apresentada em “A encarnação hindu”, o comentário sobre a “história universal” não deixa de indicar, mesmo que com noções ainda vagas, uma reflexão original do personagem, ainda bastante jovem, acerca do tema que se tornaria decisivo em sua jornada.

No caso do Mestre da Música, é importante considerar que suas opiniões são, naturalmente, indicativos da concepção histórica vigente em Castália, que é reticente, por

exemplo, ao que se denomina “filosofia da História”. É assim que, durante os anos de estudo de Servo, por exemplo, nos quais este se preocupa em alcançar “o sentido” do Jogo de Avelórios, o Mestre alerta, em correspondência, que “Com o desejo de ensinar o ‘sentido’, os filósofos da História arruinaram metade da história universal, introduziram a época folhetinesca e se tornaram cúmplices de muito sangue derramado” (p. 88). Essa visão, muito negativa, seria reforçada ainda em outros momentos, sendo que essa crítica à “filosofia da história” é feita também por Ir. Jacobus e identificada por Servo como uma das motivações para a resistência castálica ao estudo da História<sup>120</sup>.

A melhor exemplificação da compreensão de Castália acerca da História, no entanto, pode ser reconhecida em outra personagem: Fritz Tegularius, fiel amigo e assistente de José Servo. Como sugere o próprio protagonista, nesse colega é possível identificar “o sentimento anti-histórico dominante [em Castália]”. Ele, que é descrito como um “castálico total”, “castálico-típico”, considera a história como um “objeto absolutamente indigno do estudo de um castálico” (p. 220).

Para Tegularius, o conhecimento histórico seria “apenas um divertimento como outras filosofias” e teria um conteúdo “feio”, “banal e demoníaco, abominável e aborrecido”: “não é outra coisa senão o egoísmo humano [...] luta pelo poder material brutal, animal [...] narrativa interminável, sem graça e sem surpresa da opressão dos fracos pelos poderosos” (*Ibidem*). Essa visão é construída pela personagem em contraponto a uma percepção idealizada por ele do que seja a produção cultural-espiritual<sup>121</sup>, mas também não deixa de remontar mais uma vez ao comentário de Benjamin sobre a luta de classes na tese IV<sup>122</sup> e a perspectiva marxista sobre essa relação entre economia e cultura, como apontado em *Passagens*:

Marx expõe a relação causal entre economia e cultura. O que conta aqui é a relação expressiva. Não se trata de apresentar a gênese econômica da cultura, e sim a expressão da economia na cultura. Em outras palavras, trata-se da tentativa de aprender um processo econômico como fenômeno primevo perceptível, do qual se originam todas as manifestações de vida das passagens (e, igualmente, do século XIX) (Benjamin, 2007, p. 502).

<sup>120</sup> Essa resistência, numa interlocução com o ensaio “O Confessor”, é comparada, por Servo, à postura na qual “o asceta e eremita do cristianismo primitivo se situava em relação ao teatro do mundo” (Hesse, 1971b, p. 283).

<sup>121</sup> Não deixa de expressar também, de certa forma, segundo Benjamin, uma visão positivista: “A história cultural, segundo Bernheim, surgiu do positivismo de Comte [...]. A historiografia positivista ‘negligenciou...o Estado e os acontecimentos políticos, e via, ao contrário, no conjunto do desenvolvimento intelectual da sociedade o único conteúdo da história...A elevação...da história cultural à posição de único objeto digno de pesquisa histórica!’ Ernst Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtschreibung*, Tübingen, 1918, p. 8” (Benjamin, 2007, p. 522).

<sup>122</sup> “A luta de classes, que um historiador escolado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não há coisas finas e espirituais...” (Benjamin, 2005, p. 58).

A perspectiva de Tegularius, portanto, desconsidera precisamente a relação entre essa “luta” e a existência castálica, que Servo passa a perceber e que é sugerida na mencionada tese benjaminiana.

Toda essa resistência de Tegularius à História, além da caracterização geral da personagem, é tomada, na narrativa de Hesse, como relevante elemento de contraposição, em mais uma expressão do dualismo como procedimento. Essa importância pode ser comprovada no fundamental capítulo “Os dois polos”, no qual o narrador — dando evidências de uma onisciência que contraria em muitos momentos a objetividade que pretendia inicialmente — entre as diversas reflexões de Servo, sugere algumas das motivações para a amizade entre este e Tegularius. Assim, é apontado, por exemplo, que a natureza “anárquica” e “individualista” dessa personagem (Hesse, 1971b, p. 213) constituiria um contraponto ao próprio ambiente castálico, rigidamente ordenado e sem espaço para expressões subjetivistas. Nesse sentido, o amigo seria “uma censura, uma exortação e uma advertência, um estimulante para ideias novas, proibidas, ousadas...” (p. 214).

É dessa forma que Servo pressente nesse amigo um “tipo de castálico que poderia surgir se a vida de Castália não encontrasse a oportunidade de rejuvenescer e fecundar-se em novos contatos e impulsos”, uma vez que Tegularius pode ser considerado a “encarnação das mais altas faculdades castálicas e o presságio admoestador de sua desmoralização e declínio” (p. 215).

Além da importância da personagem no ambiente castálico, Servo ressalta que o amigo não seria “menos necessário e importante que Designori e o Padre do Rochedo de Santa Maria” no seu desenvolvimento pessoal (p. 214). Assim como Plínio é uma contraposição “mundana” à Castália e Ir. Jacobus, um contraponto filosófico a ela no âmbito de uma outra Ordem, Tegularius pode ser compreendido como um tensionamento existente dentro daquele que é o principal ambiente de formação de Servo.

Para além disso, nessa contraposição, Tegularius, subjetivamente, também está sob a influência do processo dialético articulado narrativamente por Hesse em várias de suas obras: a personagem que antes era “o grande desprezador da história”, a partir da incumbência que recebe de Servo de contribuir para a elaboração de sua Circular, passa por uma mudança de percepção<sup>123</sup>. Segundo o narrador, Tegularius a partir de então “aferrou-se à história da época

---

<sup>123</sup> “[...] A preparação e a elaboração deste requerimento deveria ser, principalmente, uma tarefa de Tegularius. Antes de mais nada ele deveria assimilar a concepção histórica de Servo a respeito da gênese, desenvolvimento e atual situação de Castália, a seguir reunir material histórico para daí documentar os desejos e as sugestões de Servo.” (Hesse, 1971b, p. 269)

das guerras e apaixonou-se por ela. [...] ajuntou com crescente apetite episódios sintomáticos daquela época, dos tempos sombrios que procederam ao aparecimento da Ordem” (p. 272).

Assim é que a Circular pode ser tomada como um diagnóstico da percepção histórica castálica, por ser mesmo um questionamento a ela, feito por aquele que antes era um fiel representante seu, em colaboração com um castálico que também passa a desenvolver uma nova compreensão. Esse documento, segundo o narrador, além de ser constituído “principalmente de material histórico”, estaria repleto de “pontadas ferinas de crítica à hierarquia e também ao mundo e à história universal” (p. 278), como no seguinte trecho:

O interesse pela história universal entre nós castálicos, vós o sabeis, é extremamente fraco, falta à maioria de nós, não somente o interesse, mas diria até justiça para com a história e consideração por ela. Esta repugnância em ocupar-se da história universal, misto de indiferença e superioridade, excitou-me muitas vezes à pesquisa (Hesse, 1971b, p. 283).

E segue, evidenciando o problemático sentido pretensamente a-histórico da Ordem — que implica também em um prejuízo na percepção da relação entre sujeito e História:

[...] esquecemos sobretudo que nós mesmos somos um pedaço da história [...]. Nós somos, nós mesmos, história e somos corresponsáveis da história universal e de nossa posição nela. Falta-nos muito a consciência desta responsabilidade (*Ibidem*, p. 284).

Para fundamentar esses apontamentos críticos, Servo retoma ainda, na Circular, o contexto de fundação de Castália. Dando destaque para os sujeitos-agentes históricos, a personagem chama a atenção, por exemplo, para o fato de que a Ordem “de modo algum foi fundada por gente que se comportava tão resignada e altivamente em relação à história universal como nós” (p. 284). Afinal, como indicado no item anterior, segundo a narrativa, a criação de Castália parte de uma profunda consciência histórica quanto à crise espiritual e cultural em curso à época e suas mais amplas implicações:

[...] Depois de tanto derramamento de sangue e miséria, o fim de tudo isso foi a ânsia cada vez mais forte de todos por uma reflexão, pela descoberta de uma linguagem comum, uma nostalgia da ordem, bons costumes, medidas válidas, de um alfabeto e uma tabuada que não fossem ditados pelos interesses dos dominadores e alterados a cada instante. Surgiu uma necessidade enorme de verdade e direito, de razão e de superação do caos. Este vácuo no fim de uma época brutal e totalmente dirigida para fora, esta ânsia de urgência inexprimível, este desejo ardente de todos por uma renovação e uma ordem são o fenômeno a que devemos nossa Castália e nossa existência (*Ibidem*, p. 286).

Eis, afinal, o conhecimento racional, puro, “suprapartidário”, de que a própria Castália, na visão de Servo, se torna vítima, ao levar até as últimas consequências essa separação entre

dinâmica histórica e intelectualidade. Uma “linguagem comum” também apontando não só para o caráter multidisciplinar de Castália e do Jogo, mas também, considerando-se o contexto de “polarização” descrito, para o procedimento hesseano de síntese através dos dualismos.

Na Circular, Servo procura ainda identificar possíveis motivos para a resistência castálica à História, entre os quais, aponta, como já mencionado,

[...] a desconfiança herdada e, em grande parte, conforme minha opinião, justificada contra uma certa maneira de considerar e escrever a História, muito em voga na época de decadência, antes da fundação de nossa Ordem, na qual, a priori não depositamos a mínima confiança: a assim chamada filosofia da História, cujo florescimento mais brilhante e ao mesmo tempo o efeito mais perigoso encontramos em Hegel, mas que, porém, no século seguinte, conduziu às mais abomináveis falsificações da História e à desmoralização do senso de verdade (Hesse, 1971b, p. 283).

Apontando a percepção geral de Castália, que Tegularius inicialmente exemplificava, o documento continua:

Primeiro, o conteúdo da História [...] nos parece ser coisa de valor inferior; a história universal consiste, na medida em que podemos ter dela uma ideia, de brutais batalhas pelo poder, pelas riquezas, por terras, matérias-primas, dinheiro, enfim, pelo que é material e quantitativo, por coisas que nós encaramos como estranhas ao espírito e desprezíveis... (*Ibidem*)

Na resposta da Direção à Circular, esse ponto de vista é confirmado:

[...] os apogeuos do espírito, no fundo, nunca podem ser explicados pelas situações políticas, antes, a cultura ou o espírito ou a alma têm a sua própria história, que corre paralela ao lado da assim chamada história universal, ou seja, das incessantes lutas pelo poder material, como uma segunda história secreta, incruenta e santa. Unicamente com esta história santa e secreta, não com a ‘real’, brutal história universal é que nossa Ordem tem compromissos... (*Ibidem*, p. 296).

Da mesma forma, é defendido que a vida castálica é dissociada da vida política no seguinte sentido:

Sem sequer de leve pôr em dúvida os méritos da Ordem, não é possível atribuir ao pensamento castálico, pensamento de elevada cultura, sob o signo de uma mística contemplativa, uma força propriamente geradora da História, ou seja, uma influência viva nas condições políticas do mundo; do mesmo modo, um impulso e uma ambição deste gênero só se podem pensar numa posição muito distante do caráter do espírito castálico (*Ibidem*).

De forma geral, o resumo de toda essa mentalidade encontra sua expressão na declaração da Direção de que “[...] verdadeira ou falsa a conjuntura política mundial apontada na vossa circular, não compete à Ordem outra atitude senão a de paciência e expectativa...” (p. 296). Para os castálicos, portanto, a natureza de Castália — em sua “elevada cultura” e sua

“mística contemplativa” — é incompatível com a dinâmica política, ou, nas palavras da Direção, não é “uma força geradora da História”, nela não influencia.

Essa é, na verdade, uma deturpação daquilo que é apresentado na Circular: Servo não sugere um poder decisivo da Província no curso histórico, mas sim o contrário: a influência determinante da História na manutenção de Castália. Nesse sentido, a personagem defende que, realmente, o castálico não deve ser político — no sentido institucional, partidário — mas que deve compreender seu papel enquanto agente dessa realidade, na medida em que seu modo de vida é dependente dela.

Assim, o que é possível concluir a partir desses elementos é que, de fato, um aspecto central da concepção castálica da História diz respeito a uma separação entre o desenvolvimento espiritual-intelectual, ao qual a Ordem se dedica, e a cruenta “história universal” — separação essa que remonta à sua criação. Segundo a mentalidade predominante em Castália, então, a Província Pedagógica existe de forma independente dessa realidade “mundana” e, por esse mesmo motivo, deve permanecer indiferente a ela — o que é, em si, o ponto fulcral de divergência com aquilo que o protagonista passa a compreender.

### **A concepção histórica de Servo**

Como mencionado, o contato que Servo tem com o conhecimento histórico se dá em especial por meio de Padre Jacobus. Essa é justamente uma das experiências que diferenciam o protagonista dos outros castálicos, que, afinal, em sua maioria, vivem isolados do mundo fora de Castália. Esse aspecto divergente será, inclusive, determinante para o papel que José assume ao questionar diversos dos princípios da organização. Nesse sentido, é interessante observar que, nessa experiência, o personagem é deslocado para um ambiente diverso de Castália em muitos sentidos, em mais uma demonstração do processo dialético que Hesse desenvolve.

Inicialmente, cabe apontar que, por mais que a compreensão mais corrente de mosteiro e vida monástica pudesse sugerir um ambiente de individualismo e de isolamento do mundo — como é Castália — o Rochedo Santa Maria é destacado justamente por sua profunda relação com o mundo. Nesse ponto, chama a atenção o quanto esse novo espaço reflete uma importância histórica e mesmo política. Segundo o narrador, o local

[...] havia contribuído para a história do Ocidente, participando de seus sofrimentos; passara por épocas de esplendor, de decadência, de renascimento e de perecimento, e teve períodos de celebridade e brilho em variados domínios. (Hesse, 1971b, p. 116).

O próprio mosteiro, portanto, seria um espaço integrado ao desenvolvimento histórico e um local de expressão deste. O narrador também menciona uma “época política do convento, a qual também deixara uma certa tradição, e algumas práticas”. É destacado inclusive o papel do mosteiro em épocas de conflito:

Em tempos de terríveis devastações causadas pela guerra, o Rochedo Santa Maria tornou-se muitas vezes uma pequena ilha de meditação e de razão, onde as inteligências mais esclarecidas dos partidos inimigos se encontravam para entendimentos... (*Ibidem*).

O próprio Ir. Jacobus, além de ser descrito como “o mais competente historiador da Ordem dos beneditinos” (p. 121), é também caracterizado como um “político prático”. Essa natureza política, no entanto, se refere a uma concepção mais ampla, não necessariamente partidária ou militante:

Nas conversas entre o professor e o discípulo [padre Jacobus e José Servo], nunca se tocava nas questões políticas da atualidade [...] no entanto a situação e a atividade política do beneditino haviam influenciado de tal modo sua concepção da história universal, que em todas as suas opiniões, em todas as reflexões sobre a confusão da política mundial evidenciava-se o político prático, um político sem ambições e alheio a intrigas, e não um dirigente e um chefe, nem tampouco um ambicioso, porém um conselheiro, um mediano... (*Ibidem*, p. 148).

Nesse aspecto, evidencia-se, naturalmente, mais uma divergência em relação a Castália, cuja apatia política é uma prática consciente. À medida que convive com os beneditinos, e especialmente com Irmão Jacobus, Servo se dá conta disso:

[...] A maioria dos habitantes de Castália vivia numa inocência e numa despreocupação políticas, raras entre a classe dos eruditos [...] entre os jogadores de avelórios, que se consideravam de bom grado a elite e a nata da Província, fazendo questão cerrada de não permitir que se perturbasse sua existência etérea e sublimada de eruditos e artistas. [...] Servo havia feito consideráveis progressos, mas não havia vencido a antipatia dos celenses por ocupar-se de assuntos políticos atuais... (*Ibidem*, p. 149).

É importante, nesse ponto, destacar que, em Santa Maria, Servo não é introduzido a um conhecimento histórico qualquer, mas sim a considerações decididamente influenciadas pela natureza e pela experiência prática de Padre Jacobus:

[...] De um homem que possuísse só erudição, ele não poderia aprender isso. Jacobus, além de erudito, era um contemplativo e um sábio. Além do mais, vivenciava as

experiências e ajudava a criá-las; não se aproveitara do posto em que seu destino o colocara para se aquecer no conforto de uma existência contemplativa, mas havia deixado os ventos do mundo soprarem em seu aposento de sábio, e as necessidades e os pressentimentos de sua época, em seu coração, participando dela em suas culpas e responsabilidades. Não se contentara apenas em lançar um olhar a fatos de um longínquo passado, classificando-os e decifrando-os, e não se ocupara só com a vida das ideias, mas se preocupara também com a rebeldia da matéria e dos homens. Juntamente com um jesuíta seu colaborador e companheiro, há pouco falecido, era considerado o iniciador do poder diplomático e moral, e da alta consideração do mundo político, que a Igreja Católica Romana reconquistara... (*Ibidem*, p. 148).

O aspecto político dessa trama está evidente também pelo caráter da missão dada a Servo entre os beneditinos, o de aproximação entre Castália e a Igreja. Cabe examinar, assim, também a personagem de *Monsieur Dubois*, o Diretor do Departamento “Político” — uma espécie de “Ministério do Exterior” castálico<sup>124</sup>. É Dubois quem prepara Servo para a tarefa, dando a ele instrução quanto à conduta no “mundo exterior” e às “bases políticas castálicas”<sup>125</sup>. Além disso, para Servo, nesse momento — de acordo com o que relata o narrador onisciente — as discussões com Plínio subitamente adquirem “grande importância aos seus olhos, transformando-se num *degrau* no caminho do seu *despertar*” (p. 111 e 112, grifos nossos).

Também nas palavras do narrador, Dubois seria

[...] um dos poucos ‘políticos’ de Castália, pertencia ao reduzido número de funcionários que dedicavam quase todos os seus pensamento e estudos à estabilidade política e econômica de Castália, suas relações com o mundo exterior, e os laços de correspondência que a ligavam a ele... (*Ibidem*, p. 111).

Da mesma forma, a consciência que a personagem evidencia e que é rara em Castália pode ser identificada no seguinte comentário feito por ele em diálogo com Servo, ainda nos preparativos para sua missão:

[A ordem que permite a existência de Castália] não existe por si mesma...requer a existência de certa harmonia entre o mundo e o espírito [...] é sempre possível haver distúrbio nela, e a história universal, no fundo, não aspira nem favorece o que é bom, sensato e belo, mas no máximo o tolera às vezes... (*Ibidem*, p. 112).

O que se percebe, para além da crítica à “história universal”, é a apurada percepção da personagem acerca do quanto a existência de Castália é condicionada ao que ocorre fora dela,

<sup>124</sup> “Monsieur” é um título sugestivo na medida que, como apontado, a narrativa é majoritariamente centrada na dinâmica entre dois personagens que são, etimologicamente, *senhor* (Designori) e *servo* (José). É interessante também que, na hierarquia eclesiástica católica, “monsieur” é um título comumente dado a sacerdotes como reconhecimento a seus serviços diplomáticos.

<sup>125</sup> Esse episódio remete a outra das partes que compõem o *Jogo*: na “Encarnação hindu”, Dasa (encarnação de Servo), quando Rajá, é instruído politicamente por um brâmane, Gopala (p. 446).

o que significa apontar, afinal de contas, para a já mencionada relação entre cultura e História. Além disso, essa percepção de que a existência do que é “bom, sensato e belo” é apenas *tolerada* encontra eco em “A encarnação hindu”, em que, à medida que as ameaças de conflito crescem, Dasa (Servo) vê seu interesse pelas coisas espirituais ameaçado:

A concentração e a sabedoria eram coisas boas, coisas nobres, mas pareciam florescer apenas à margem da existência, e os atos e sofrimentos daquele que nadava na correnteza da vida, lutando com suas ondas, nada tinham a ver com a sabedoria, eram fatos objetivos, eram destino, tinham que ser praticados e suportados.” (*Ibidem*, p. 451).

Essa é uma percepção que será expressa posteriormente por Servo, em sua Circular: “[...] nosso sistema e nossa Ordem já ultrapassaram o apogeu do florescimento e da felicidade que o jogo enigmático da história universal, por vezes, concede ao belo e ao desejável” (p. 287). A percepção do protagonista, portanto, é de que a “história universal” *concede* um tempo determinado “ao belo e ao desejável”, quase como uma exceção em seu curso sangrento e brutal. Ao contrário de Tegularius, no entanto, Servo não entende isso como um caráter *a-histórico*, mas demonstra uma visão mais próxima de Benjamin, com o “cortejo dos bens culturais” (tese VII) e na imagem da pilha de escombros que “cresce até o céu” (tese IX).

Antes que Servo parta para o Mosteiro, Dubois dá ainda o definitivo tom político da missão, ao recomendar que ele remeta à Castália informações que julgar de interesse sobre a vida em Santa Maria. Nesse momento, o Monsenhor ainda assinala: “Não somos *verdadeiros políticos* e não possuímos nenhum poder, mas *dependemos do mundo*, que necessita de nós ou nos suporta” (p. 113, grifos nossos). Eis, nesse comentário, ainda que em partes, a consciência que será desenvolvida também por Servo, mas que — reitera-se — teve como elemento crucial o contato com o conhecimento histórico através de Ir. Jacobus, que parece corresponder, na Igreja, a este papel desempenhado por Dubois em Castália.

A esse respeito, diz o narrador:

[...] para Servo as relações com o historiador, o aprendizado daí decorrente, foram um novo período no caminho do seu despertar [...] ele aprendeu com o Padre a história, o conjunto das leis e as contradições do estudo da história e das obras sobre a história, e aprendeu também nos anos que se seguiram, a considerar a atualidade e sua própria vida como uma realidade histórica (Hesse, 1971b, p. 126).

E também:

Com ele Servo aprendeu uma coisa que lhe seria quase impossível aprender em Castália, nessa época; não só adquiriu uma visão geral dos métodos e meios de conhecimento e de pesquisa históricos, e um começo de prática no seu uso, como além disso aprendeu a considerar a história e a vivenciá-la não só como um ramo da ciência,

porém como uma realidade, como vida, e para isso requer-se a respectiva transformação da própria vida pessoal, elevando-a a história (*Ibidem*, p. 148).

É decisivo, portanto, o fato de que Irmão Jacobus, para além de estudioso da História, “era um homem que se enquadrava conscientemente na história universal e contribuía para a sua evolução, sendo *a personagem política de sua congregação*, e um conhecedor da história e da atualidade políticas...” (p. 129, grifos nossos). Assim, é dito que ele auxiliava Servo “a considerar e a *vivenciar* essa história em muitos sentidos, sob um aspecto realístico, encontrando suas raízes na história universal e na história das nações” (p. 150, grifo nosso).

Eis uma relação estrita entre conhecimento histórico e experiência, que se aproxima ao ponto de vista defendido por Benjamin na tese XVI: “O Historicismo arma a imagem ‘eterna’ do passado, o materialista histórico, uma *experiência* com o passado que se firma aí única” (Benjamin, 2005, p. 128, grifo nosso)<sup>126</sup>. Para Agamben (2005), essa possibilidade de *experiência* com a História é justamente oposta à concepção linear, que “expropria necessariamente o homem de sua dimensão própria e impede o acesso à historicidade autêntica” (p. 118) ou, em outras palavras, “de apoderar-se da própria natureza histórica” (p. 121).

Essa percepção pode ser percebida, também, como decisiva para a compreensão do que seja o ponto de vista da obra hesseana acerca da relação entre indivíduo e História e do próprio imbricamento entre História e ação política. A partir do que ocorre no *Jogo*, por exemplo, nota-se que o que importa não é o desenvolvimento histórico por si só — sem rosto ou personalidade, ainda que com seus mártires e figuras de referência — mas o paralelo entre essa realidade e a realidade subjetiva, esta mesma uma *história*. Eis o que é sugerido, nos trechos mencionados acima, ao se “considerar a atualidade e sua própria vida como uma realidade histórica” e a possibilidade de “transformação da própria vida pessoal, elevando-a a história”.

*O jogo das contas de vidro* passa, portanto, a ser um exemplo nítido dessa concepção sobre História e indivíduo: na narrativa, está em questão não apenas a realidade histórica e a percepção do protagonista a seu respeito, mas o processo de compreensão do sujeito enquanto parte desse desenvolvimento. Os ensaios autobiográficos e os poemas de Servo, por sua vez, conferem ainda uma nova camada a essa visão, ao apresentarem, em diferentes roupagens, uma

---

<sup>126</sup> Um paralelo a essa noção, no *Jogo*, pode ser identificado também na percepção de Servo sobre o que seja a “História da Música”: “não passa de um gesto, algo de exterior”, que ele compara à moda. Segundo ele, é necessário “ter compreendido e experimentado o sabor desses símbolos de um modo sensorial, intensamente, para compreender por meio deles uma época e um estilo” (Hesse, 1971b, p. 63).

mesma história, ou, melhor dizendo, *diferentes narrativas sobre uma mesma história*, sendo que em todas elas a ação do protagonista é decisiva para a realidade em que ele está inserido<sup>127</sup>. É importante ressaltar, no entanto, os conflitos existentes na relação entre Servo e o padre e que constituem mais um exemplo do procedimento hesseano de contraposição de elementos distintos. Nesse caso, essas tensões são importantes também na medida em que é a partir delas que se aprofundam as reflexões entre as duas personagens:

[...] entre as críticas desfavoráveis do Padre sobre Castália, havia algumas com que José em parte tinha que concordar, e em determinado assunto ele mudou completamente de opinião [...] Tratava-se da relação do espírito castálico com a história universal, naquilo que o Padre chamava de ‘ausência completa de sentido histórico’. — Os senhores matemáticos e jogadores de avelórios — dizia ele — destilaram para seu próprio uso uma história universal que não passa de uma história do espírito e da arte, e essa história não tem nem fibra nem realidade; [...] ‘Os senhores se ocupam da história universal como o matemático da matemática, nela só há regras e fórmulas, mas nenhuma realidade, nem bem nem mal, nenhuma espécie de tempo, nenhum ontem ou amanhã, apenas uma atualidade matemática, eterna e plana’ (Hesse, 1971b, p. 127).

É nesse mesmo sentido que Jacobus defende que, na percepção castálica sobre a História “só se vê o seu esquema, desprezando a realidade, individual e única, do seu objeto” (p. 128). Exemplo disso, como mencionado, é a forma como é caracterizada a “época folhetinesca”. Na Circular, Servo denuncia: “Estamos habituados a explicar unilateralmente as condições do mundo daquele tempo...” (p. 284).

Ao mesmo tempo, Servo denuncia um esquecimento, por parte dos castálicos, do que foi aquele período:

Entre nós aquele tempo selvagem de grandes entusiasmos, de ódio feroz e de sofrimentos indescritíveis mergulhou numa espécie de esquecimento, até certo ponto incompreensível, pois afinal de contas está intimamente ligado ao nascimento de todas as nossas instituições e ele é o pressuposto e a causa delas (*Ibidem*, p. 285).

A insistência de Servo para que esse período seja recordado é um dos pontos que o aproximam, em certa medida, das considerações de Benjamin, no caso, quanto à importância da *rememoração*. Para o filósofo, o passado não é representado “nem como vazio, nem como homogêneo”, mas saturado de *Jetztzeit*, o que permite, por exemplo, *articulá-lo historicamente* e assim reconhecer um *instante de perigo*, como o que Servo prenuncia.

<sup>127</sup> Essa relação entre sujeito e história está na gênese de *O jogo das contas de vidro*: segundo investigações de Mileck (1970), o projeto inicial de Hesse seria o de escrever a história de um indivíduo que experiencia o que, na concepção do autor, seriam *as grandes épocas da história humana*.

Em contraponto à essa lógica castálica, Ir. Jacobus defende: “Estudar história significa entregar-se ao caos, conservando a crença na ordem e no sentido. É uma tarefa muito séria, rapaz, talvez mesmo trágica”<sup>128</sup> (p. 128). Ainda em vários momentos, a personagem dá mostras de uma visão original do estudo da História:

[...] o que mais me atrai, e mais digno de admiração e de estudo me parece na história universal, não são as pessoas, fatos inauditos ou o sucesso e a decadência [...mas] organizações de longa vida, em que se tenta reunir os indivíduos tendo em vista o seu espírito e a sua alma [...o fato de] existirem há muitos séculos, e após todos esses séculos, apesar de haverem passado por diferentes formas de evolução, corrupção, adaptação e domínio, terem conservado sua face e sua voz, suas atitudes e sua alma individual... (*Ibidem*, p. 128 e 129).

Há, nesse sentido, não só a valorização de organizações coletivas, mas até mesmo a indicação de um dos possíveis motivos para o crescente interesse de Servo pela História, decisivamente influenciado pelo padre. Afinal, a consideração acima parece ser apropriada pela personagem mesmo como uma interlocução com o que lhe fora recomendado em Castália, quanto ao parentesco entre as duas ordens e o quanto os castálicos poderiam aprender das experiências históricas católicas.

Reflexões sobre o mencionado imbricamento entre os aspectos histórico e político também são encontradas, naturalmente, na Circular de Servo, uma vez que sua motivação e decisão de deixar Castália são essencialmente políticas. Aqui, vale lembrar que, no pensamento marxista, como aponta Agamben (2005), a História seria determinada “a partir da práxis, da atividade concreta como essência e origem (*Gattung*) do homem” (p. 121).

Há que se pensar, no entanto, que, uma vez mais, o que está em jogo é um conceito abrangente de política, que está relacionado, por exemplo, à compreensão da realidade e intervenção nela, a partir do papel do sujeito como agente, como aquele que faz parte de sua dinâmica. É nesse sentido que a personagem argumenta, por exemplo que, ao contrário da “reinvidicação de Platão” representada na ideia de Reis Filósofos<sup>129</sup>, “[nós, castálicos] não servimos para mandar”, “não é nosso dever governar nem fazer política” (Hesse, 1971b, p. 289).

---

<sup>128</sup> Por mais que se possa problematizar o que seriam, na concepção do padre, essa “ordem” e esse “sentido” históricos, o narrador não apresenta maiores informações a esse respeito, embora seja possível deduzir que se relacionam à visão teleológica cristã-católica. Agamben (2005) comenta sobre esta perspectiva ao discutir Tempo e História.

<sup>129</sup> Na percepção de Servo, “Naquela época o mundo era mais novo. E Platão, mesmo sendo o fundador de uma espécie de Castália, estava longe de ser um castálico...” (Hesse, 1971b, p. 289).

Essa parece uma consideração muito próxima daquela que, segundo Hannah Arendt, Kant teria apresentado, percebendo o “perigo” que representaria, para a Filosofia, a “combinação de razão e domínio”: “Não se deve esperar que os reis filosofem ou que os filósofos se tornem reis, e tampouco deve-se desejá-lo, pois a posse do poder inevitavelmente corrompe o livre juízo da razão” (Kant *apud* Arendt, 1979, p. 146).

Assim, a Circular pode ser considerada, como sugerido, uma síntese da concepção histórica que Servo desenvolve, que se baseia principalmente na ideia de que Castália está sujeita à dinâmica histórica, como indicado no seguinte trecho:

[...] a história universal que erigiu a nossa construção ou a tolerou, que nos carrega e tolera e talvez ainda carregará e tolerará muitos castálicos e magísteres depois de nós, mas que um dia porá abaixo de novo nosso edifício e o devorará como põe abaixo e devora tudo o que ela deixou crescer (Hesse, 1971b, p. 287).

Essa concepção, naturalmente, implica numa nova percepção sobre o sentido e o próprio tempo histórico: Castália, ao contrário do que a maioria de seus membros possa pensar, está submetida à decadência, à finitude, isto é, a um ciclo. Nesse sentido, é interessante que não escapa a Servo nem mesmo a reflexão sobre a forma como isso é percebido por determinadas culturas orientais. Ao longo da conversa com Designori registrada no capítulo “Um diálogo”, a personagem recorda os hindus:

[...] este povo, tão inteligente e resistente ao sofrimento como quase nenhum outro, assistiu com horror e vergonha ao jogo cruel da história universal, à roda que gira eternamente, roda de avidez e sofrimento, viu e compreendeu a caducidade de toda criatura, a avidez e a maldade diabólica do homem e ao mesmo tempo a sua profunda nostalgia da pureza e da harmonia, e encontrou para toda beleza e tragicidade da criação essas soberbas parábolas, das idades do mundo e da ruína da criação, do violento Siva e do sorridente Visnu, que jaz dormitando e, brincando, faz nascer dos sonhos dos deuses um novo mundo (Hesse, 1971b, p. 254).

Fora a visão idealizada acerca do oriente que esse raciocínio possa traduzir, além de sugerir que os hindus seriam um povo indiferente à realidade histórico-política, Servo apresenta a visão dessa cultura a partir do aspecto mitológico. Cabe ressaltar também que a imagem da “roda” é utilizada, no ensaio autobiográfico “A encarnação hindu”, para se referir à própria vida humana (p. 458). Nesse ensaio, que também envolve uma dimensão histórico-política, nos conflitos que o protagonista enfrenta enquanto Rajá — ainda que se descubra posteriormente que tudo é um sonho — a resolução se dá, realmente, num âmbito subjetivo-individual e sugere a vida contemplativa como meio para tal — especialmente via Ioga e a noção de *maia*.

A percepção da submissão ao natural caráter cíclico, ao processo de declínio e desaparecimento, pode ser identificada também nos poemas de Servo ao final do *Jogo*, escritos, vale lembrar, ainda em seus anos em Cela Silvestre. É o caso de “Lendo um antigo filósofo”, no qual, com destaque mais uma vez ao elemento musical, é dito:

O que ontem possuía encantos e nobreza,  
Fruto de séculos de pensamentos raros,  
De chofre empalidece, murcha e perde o sentido,  
Como as gavinhas de uma partitura,

Em que apagamos claves, sustentidos;  
Desapareceu de um edifício  
O centro mágico de gravidade,  
A gaguejar vacila, desmorona,  
Num eterno ecoar,  
O que tinha aparência de harmonia. (*Ibidem*, p. 356).

Também é interessante notar que, nesse poema, Servo aproxima a ideia de sucessão à finitude da realidade humana, além de destacar mais uma vez a figura do ancião — já tão cara na representação do Mestre da Música.

Assim também um rosto  
Velho e cheio de sabedoria,  
Que idolatrávamos,  
Amarrota-se e, pronto para a morte,  
Tremula sua fulgurante luz espiritual,  
Em um jogo lastimoso e erradio  
De rugas miudinhas... (*Ibidem*).

Esse caráter de autoridade da velhice, presente no *Jogo*, é refletido por Benjamin em “O narrador”, ao analisar o sentido prático das narrativas. Segundo ele, “O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria” (Benjamin, 1994, p. 200). Ele ainda se referiria, num dos esboços das Teses, especificamente ao caso dos historiadores: “A autoridade do historiador depende de sua consciência aguda para a crise em que o sujeito da história em dado momento se encontra” (fragmento “M27”, Benjamin, 2020, p. 168).

Nesse ponto, recorda-se que Hannah Arendt, ao investigar as origens da ideia de autoridade, aponta que, no pensamento platônico, em *A Política*, “a diferenciação entre governantes e governados decorre das diferenças naturais entre jovens e velhos” (Arendt, 1979, p. 160). Além disso, a filósofa estabelece a relação entre autoridade, perda da tradição e consequente processo de esquecimento:

Politicamente, a autoridade só pode adquirir caráter educacional se se admite, com os romanos, que sob todas as circunstâncias os antepassados representam o exemplo de

grandeza para cada geração subsequente, que eles são os maiores, por definição (Arendt, 1979, p. 161).

Ela aponta, assim, o fim da autoridade como mais um dos aspectos em crise na modernidade ocidental, cujo “sintoma mais significativo” seria expresso em “áreas pré-políticas, tais como a criação dos filhos e a educação”<sup>130</sup>:

[...] o fato de mesmo essa autoridade pré-política, que governava as relações entre adultos e crianças e entre mestres e alunos, não ser mais segura significa que todas as antigas e reputadas metáforas e modelos para relações autoritárias perderam sua plausibilidade (*Ibidem*, p. 128).

Esse exemplo duplo pode ser identificado, na narrativa de Hesse em questão, na conturbada relação entre Plínio e seu filho e na relação deste com Servo, que assumiria também um papel de autoridade, no âmbito da educação.

Quanto à representação privilegiada da velhice na obra, destacam-se também a personagem do poema “Um sonho” e o poema “Bolhas de sabão”, no qual são encadeados — em três movimentos e em três estrofes — três estágios, representados por um ancião, um jovem estudante e um menino, que juntos “Vão criando, da espuma da ‘maia’ universal, /Sonhos sedutores, que em si não têm valor, /Porém onde a sorrir, a luz eterna/Reconhece a si própria, /E jubilante inflama-se.” (Hesse, 1971b, p. 362). A velhice também aparece nos primeiros versos de “Degraus”:

Assim como as flores murchas e a juventude  
Dão lugar à velhice, assim floresce  
Cada período de vida, e a sabedoria e a virtude,  
Cada um a seu tempo, pois não podem  
Durar eternamente. [...] (Hesse, 1971b, p. 363 e 364).

Também no poema “O último jogador de avelórios”, como já aponta o título, o ancião é colocado em cena com a decadência: “Em redor dele a terra, / Pela guerra e a peste devastada...” (p. 357). Curiosamente, em sua Circular, Servo prenuncia que o Jogo de Avelórios será o primeiro a sucumbir em caso de ameaças a Castália. A esse respeito, no

---

<sup>130</sup> No Ensaio de Introdução, é dito que, durante a “época do folhetim”, nas universidades, “os restos de uma instrução superior já ultrapassada lhes eram [aos jovens] oferecidos por célebres e loquazes *professores sem autoridade*” (Hesse, 1971b, p. 18 e 19).

entanto, a personagem evidencia uma resignação condizente com a percepção em que passa a acreditar:

Ainda que eu seja Magister Ludi, não reputo de modo nenhuma obrigação minha (ou nossa) impedir ou adiar o fim de nosso Jogo. Também a beleza e a suprema beleza são efêmeras, tão logo se tornem história e fenômeno sobre a face da terra. Nós sabemos disto e podemos ficar tristes, mas não tentamos seriamente alterar este rumo; ele é inelutável (*Ibidem*, p. 292).

Assim, o “último jogador” já era então descrito, no poema de juventude de Servo, a partir da seguinte imagem:

Com seu jogo na mão, as coloridas contas,  
Sentado, com as costas encurvadas;  
Em redor dele a terra,  
Pela guerra e a peste devastada,  
E sobre as ruínas cresce a hera,  
E na hera zumbem as abelhas.  
Uma paz fatigada, com surdo saltério,  
Ressoa pelo mundo, tranquila senectude [...]  
Agora só ele sobrou, velho, gasto e sozinho [...] (*Ibidem*, p. 357).

A catástrofe, assim, convive antiteticamente com a tranquilidade, pois já não há mais nada: tudo foi consumido na guerra e na peste, restando apenas uma “paz fatigada”. Para essa caracterização desoladora contribuem a imagem da ruína — sobre a qual já cresce a hera e zunem as abelhas — e desse saltério que, de alguma forma, ecoa essa senectude. Esta, no entanto, não se limita a um indivíduo, mas neste é apenas a expressão de uma decadência maior, coletiva: “Tudo se foi, os templos, as bibliotecas, / Escolas de Castália não existem mais...”. É dessa forma que esse poema revela, já nos anos de jovem estudante de Servo, de acordo com a estrutura narrativa, uma percepção quanto ao futuro da Ordem.

Nesse contexto de ruína e decadência que ambienta o poema, o que resta a esse “último jogador”? Um mundo de símbolos perdidos, que já não produzem sentido algum:

O ancião repousa entre os escombros,  
Com as contas na mão, hieroglifos,  
Que outrora continham profundo sentido,  
E agora são apenas cacos  
De vidro colorido.  
Vão rolando em silêncio das mãos do velhinho  
E se perdem na areia... (*Ibidem*).

É dessa forma que o autor — José Servo — indica que até mesmo o Jogo das contas de vidro, expressão máxima de Castália, sucumbe à ruína: se antes eram ricas contas, os avelórios

são agora “apenas cacos” que, por fim, “se perdem na areia...”<sup>131</sup>. Essa “areia” poderia inclusive ser entendida tanto como representação do tempo, ao se pensar no objeto ampolheta, por exemplo, quanto apontar para o caráter material de ciclo: o vidro volta a ser o que era em matéria-prima. Assim, a própria decadência que cerca a personagem se expressa em sua vida individual e nos símbolos que utiliza<sup>132</sup>.

Da mesma forma que esse poema integra uma caracterização geral à forma como ela se expressa no indivíduo, o poema “Lendo um antigo filósofo”, que opera nesse mesmo movimento, transpõe seu conteúdo também para o âmbito do sentimento. Num poema marcado pelo sentido de perda, o eu lírico estrutura os seguintes versos: “Assim também um elevado sentimento / Pode em nossos sentidos, num instante, / Em esgares transformar-se em dissabor,”, vaticinando, por fim, a ruína (ou decadência) como algo progressivo, assim como o *despertar*: “Como se há muito possuísse dentro de si/ O saber de que tudo apodrece, / Tudo tem de murchar e de morrer” (*Ibidem*, p. 356).

Esse sentido de esgotamento do sentimento ou da emoção pode ser identificado no próprio Servo ao se considerar não apenas o relativo desprendimento com que ele deixa Castália, mas aquilo que também contribuiu para essa decisão: a sensação de que ele havia experienciado o máximo que sua posição lhe permitia, e que por isso estava sedento por novas tarefas.

Expressão simbólica disso é a falta de entusiasmo com que, a certa altura, ele se depara com a tarefa de condução do Festival do Jogo, ao reler, em um opúsculo, sugestões de um antigo Magister. Anteriormente, quando da primeira leitura desse conselho, a personagem fizera a seguinte reflexão: “[...] gostaria de depor o seu cargo na primeira vez em que sentisse que a composição de um Jogo anual lhe era uma obrigação penosa e lhe causasse embaraços pela falta de boas ideias” (p. 191).

No caso da última estrofe do mencionado poema, apesar de todo o sentido de senectude e decadência, o eu lírico encontra espaço para falar de um “espírito” que sobrevive, que paira acima da temporalidade:

E sobre esse nojento vale de cadáveres,  
Se estira dorido, e no entanto incorrupto,  
O espírito saudoso de fanais ardentes,  
Combate a morte e torna-se imortal. (*Ibidem*, p. 356).

<sup>131</sup> Inevitável remissão à ideia da História *em cacos*, que dá nome ao fundamental trabalho de J. M. Gagnebin sobre as Teses, *Walter Benjamin: os cacos da história*, referenciado neste trabalho.

<sup>132</sup> Essa imagem pode ser pensada também sob o viés do pessimismo expresso, ainda que revolucionariamente, por Benjamin. Susan Sontag diria, em “Sob o signo de Saturno” (1978), que os principais projetos do filósofo estariam baseados nesse aspecto melancólico.

Pelo todo da obra e pelo que o narrador apresenta da natureza de José Servo, seria possível deduzir que esse “espírito” sobrevivente diz respeito à Cultura, à Inteligência. Ao se considerar o próprio momento em que, de acordo com o enredo da narrativa, os poemas foram escritos — o dos embates entre Servo e Plínio — esta poderia ser vista também como uma defesa do papel de Castália em relação ao mundo. Não deixa, no entanto, de ser uma visão algo idealizada, ao se considerar que, de alguma forma, esse espírito, mesmo que “dorido”, estaria incorrupto e decisivamente apartado do “nojento vale de cadáveres”.

A partir do exposto, ao se considerar as concepções de História em jogo, tanto a castálica quanto aquela que Servo desenvolve, pode-se dizer que a decisão da personagem de deixar Castália se baseia em duas percepções fundamentais. A primeira diz respeito à ideia de que a “história universal” e o desenvolvimento intelectual-espiritual estão conectados, e que este está em evidente dependência daquela. A segunda percepção é a de que, ao contrário da representação insossa do conhecimento histórico como uma sequência de acontecimentos, numa “imagem esquematizada e pálida, sem nenhuma plasticidade”, a história pode ser *experienciada* pelo sujeito e apropriada por ele, na compreensão de que também este sujeito e sua vida são História.

Essa segunda visão, naturalmente, está diretamente relacionada a uma percepção de tempo específica: aproximando-se das considerações de Benjamin, em vez de uma História que ocorre — do ponto de vista universal assim como subjetivo — em um contínuo, homogêneo e vazio, Servo se dá conta de que a realidade está prenhe de possibilidades, inclusive de *saltos*, ou mesmo *degraus*.

Essa é a ideia central e que dá título àquele que é considerado um poema fundamental para a compreensão do *Jogo* de Hesse em sua totalidade<sup>133</sup>. Nesse poema, o aspecto cíclico deixa de ter um teor puramente melancólico como em outros momentos do livro, e assume ares de uma jovial e bem disposta resignação, própria ao que foi dado conhecer da natureza de Servo:

[...] O Espírito Universal não quer atar-nos  
 Nem nos quer encerrar, mas sim  
 Elevar-nos degrau por degrau, nos ampliando o ser.  
 Se nos sentimos bem aclimatados  
 Num círculo de vida e habituados,  
 Nos ameaça o sono; e só quem de contínuo  
 Está pronto a partir e a viajar,  
 Se furtará à paralisação do costumeiro<sup>134</sup>. (Hesse, 1971b, p. 364).

<sup>133</sup> Ideia defendida por Nogueira Moutinho no prefácio à edição da obra aqui considerada.

<sup>134</sup> Especialmente esse trecho do poema corresponde à uma transcrição quase literal de uma fala do Mestre da Música durante o diálogo em que o jovem Servo diz desejar continuar seus estudos em Cela Silvestre, após Freixal: “Cada um de nós é apenas um homem, apenas uma experiência, algo que se encaminha. Mas deve encontrar-se num caminho em que a perfeição também se encontra, deve aspirar ao centro, e não à periferia. [...] Assim

A ideia de *degraus* é, afinal, uma realidade transposta, no *Jogo*, para o plano formal-estrutural da narrativa: como indicado, é possível considerar que o Ensaio de introdução à história do Jogo e o Ensaio sobre a vida de José Servo — de autoria atribuída a um sujeito castálico indeterminado — tem uma proposta objetiva-linear, como *uma sequência de contas enfileiradas*. O próprio conteúdo da vida da personagem, no entanto, contraria essa lógica, ao que se somam a coletânea de poemas e os três ensaios biográficos — estes, de autoria de Servo, são a proposição de um tempo outro: disruptivo, na poesia, e sobretudo cíclico, nas sucessivas encarnações de um mesmo indivíduo.

---

deveríamos ser, a qualquer momento deveria haver a possibilidade de nos colocarem em outro posto, sem que opuséssemos resistência, e sem nos deixarmos perturbar” (Hesse, 1971b, p. 56).

### III. O EDIFÍCIO EM CHAMAS

*...e só quem de continuo  
 Está pronto a partir e a viajar,  
 Se furtará à paralisação do costureiro...*  
 “Degraus”

Uma vez demonstrada a importância da História, em suas diferentes concepções, para o desenvolvimento narrativo de *O jogo das contas de vidro*, cabe analisar de que maneiras isso se desdobra na compreensão daquilo que é caracterizado, na obra, como uma crise. Além disso, importa identificar o quanto as concepções históricas em jogo determinam as possibilidades de intervenção nesse contexto crítico, especialmente aquela protagonizada por José Servo. Ficam evidentes, assim, os pontos em que a narrativa de Hesse pode ser aproximada, em diálogo, das concepções benjaminianas, expressas sobretudo nas Teses.

Assim, inicialmente, destaca-se a dimensão das implicações *práticas* do conhecimento para a personagem, que se contrapõem, como visto, à natureza castálica, puramente intelectual. A partir disso, é possível perceber o quanto o que está em discussão se refere, também, a diferentes percepções acerca da função social do intelectual.

Esses aspectos são levados em conta principalmente pelo contexto de crise identificado por Servo, que remete à Era folhetinesca, e que está relacionado tanto a aspectos internos quanto externos a Castália, mas principalmente à relação desta com o “mundo”. Destaca-se também o quanto, em muitos sentidos, essa crise de várias dimensões guarda semelhanças com problemáticas em destaque na modernidade ocidental e que foram abordadas também por Benjamin.

As considerações de Servo acerca de todos esses aspectos, como indicado, estão reunidas de forma mais sumária em seu Ofício à Direção do Ensino — a “Circular”. Ali, a personagem apresenta não só uma avaliação acerca das condições da Província e de suas relações com o mundo, mas também sua percepção acerca do que fazer a partir disso.

Essa dimensão *prática* envolve diretamente, como também já mencionado, a questão do ensino. Para Servo, o papel da Ordem e, por consequência, o seu próprio, enquanto seu representante de maior destaque, são indissociáveis da Educação, considerada em uma perspectiva ampla. Essa consciência é *realizada*, por fim, com a intervenção com a qual se encerra o Ensaio sobre sua vida.

## Usos da História e funções do intelectual

Na Circular, Servo faz o seguinte comentário acerca da mentalidade predominante em Castália:

Fim último de sua vida [a dos castálicos] parece ser o cultivo das ciências por elas mesmas, ou o passeio aprazível no jardim de uma cultura que se gaba com prazer de universal, sem sê-lo assim tão inteiramente. Em breves palavras, esta cultura castálica, uma elevada e nobre cultura, à qual por certo sou profundamente grato, não é na maioria de seus possuidores e representantes um órgão e um instrumento, não está ativamente dirigida a metas, não serve conscientemente a algo maior e mais profundo, mas se inclina um pouco à autossatisfação e ao autoelogio, à formação e ao aperfeiçoamento de especialistas espirituais (Hesse, 1971b, p. 281).

O comentário se refere às ciências no geral, podendo ser aplicado, especificamente, à forma como se considera a História em Castália, afinal, seu estudo não significa, por exemplo, uma compreensão da forma como a Ordem está envolvida na dinâmica do mundo e, por isso, suscetível a crises e à decadência. Vale lembrar que essa lógica remete à *Segunda consideração intempestiva*, que trata, justamente, como aponta seu subtítulo, “Da utilidade e desvantagem da história para a vida”.

Segundo Nietzsche, “precisamos da história, mas precisamos dela de outra maneira que o mimado caminhante ocioso no jardim do saber”, afinal, para ele, “A história é útil apenas quando serve para a vida e para a ação” (2003, p. 5). Além disso, Benjamin encerra seu ensaio “O ensino de moral” (1913) expressando sua esperança de que esse ensino contribuísse para “a transição para um novo ensino de História onde o presente encontre a sua inserção histórico-cultural” (Benjamin, 2002, p. 19).

Essa é uma compreensão semelhante àquela desenvolvida por Servo ao longo de suas experiências: a de um conhecimento não mais puramente objetivo, mas que faça jus a uma dinâmica contínua da qual ele mesmo, bem como Castália, faz parte. Assim, para o personagem, a Ordem passa a ser considerada “como uma entidade histórica, submetida ao tempo e sacudida e levada de roldão por suas forças impiedosas” (Hesse, 1971b, p. 209).

Essa é a ideia expressa, nas palavras do narrador, logo após o primeiro Festival do Jogo de Avelórios conduzido por Servo como Magister:

[...] O *estar desperto* para o vivo sentimento da sucessão histórica e a percepção sensível da própria pessoa e atividade como célula cooperante e participante no devir e na mutação, tinham-se tornado maduros nele e emergiam na consciência através de seus estudos de história e sob o influxo do grande Padre Jacobus [...] (Hesse, 1971b, p. 209 e 210, grifo nosso).

Sobre os desdobramentos desses estudos, Servo diz:

[...] fiz a descoberta de que eu não era somente um castálico, mas também um homem, e o mundo, o mundo inteiro me dizia respeito e reivindicava a minha participação em sua vida. [...] O meu professor Jacobus despertou em mim um amor por este mundo, que não cessava de crescer e procurar alimento [...] <sup>135</sup> (*Ibidem*, p. 326).

Anteriormente, na narrativa, Servo já demonstrava um crescente interesse pela realidade além de Castália: “Frequentemente sentia um ardente desejo do mundo...” (p. 219). No poema “Em segredo, porém, temos sede...”, inclusive, esse interesse é ampliado para uma condição coletiva, ainda que possivelmente velada ou inconsciente. O poema é iniciado com a descrição de uma certa dimensão mágica<sup>136</sup>: “Grácil, todo espírito/Com a delicadeza de arabescos, /Nossa vida assemelha-se à existência das fadas/ Que vai girando em bailados suaves...” em contraposição à “realidade”: “Cintila o anseio pela noite, /Pelo sangue e a barbárie. [...] temos sede de realidade, /Do gerar, do nascer, /Temos sede da dor e da morte” (p. 354).

Uma resposta a esse interesse “ardente” parece ser sugerida, por sua vez, no poema “Um sonho”, que se ambienta na “biblioteca do paraíso”: “Toda a sede de conhecimento/Que me havia queimado, / Encontrava ali sua resposta [...] / havia ali resposta / Para todas as necessidades...” (p. 359).

É interessante observar, no entanto, também a forma como Servo, ao falar sobre as consequências de seus estudos históricos e seu crescente amor ao mundo, apesar de todo rigor científico de castálico, apresenta uma abordagem afetiva de sua prática intelectual. É nesse sentido que, na resposta à Circular, por exemplo, a Direção diz que o ofício fora escrito “com o coração e o cérebro...” (p. 294), afinal, a personagem não apresenta nela apenas uma análise objetiva dos fatos, mas também sua implicação subjetiva neles, o que evidencia a forma como ele próprio se apropriara desse conhecimento.

Dessa forma, o decisivo momento da tomada de consciência sobre o papel de Servo no “mundo” não deixa de implicar numa manifestação prática, objetiva, como indica na Circular:

[...] nos compete, mui veneráveis colegas, na medida de nossa visão dos acontecimentos, na medida em que estamos despertados e temos coragem, usar aquela liberdade limitada de decidir-se e agir, que é concedida ao homem e que faz da história universal a história da humanidade. Se quisermos podemos fechar os olhos, pois o perigo de algum modo ainda está longe; provavelmente, nós, que somos mestres, respiraremos em paz até o fim e em paz poderemos deitar-nos para morrer, antes que

<sup>135</sup> Sobre esse *amor*, Servo explica que ele se deve à noção de que o mundo “era a pátria onde nascem e o solo onde germinam todos os destinos, todos os enaltecimentos, todas as artes, toda a humanidade. Foi o mundo que produziu as línguas, os povos, os Estados, a cultura e que produziu também a nós e nossa Castália e verá todos eles desaparecerem e a eles sobreviverá. (Hesse, 1971b, p. 326)

<sup>136</sup> Um mundo das fadas que gira “Em redor do nada”, “No vazio a girar...”.

o perigo se aproxime e se torne visível a todos. Para mim, contudo, e decerto não só para mim, esta paz não seria de boa consciência. Eu não gostaria de continuar a administrar em paz o meu cargo e jogar o Jogo de Avelórios satisfeito em saber que o futuro, com toda a sua bagagem trágica, não me encontraria mais em vida. Não; parece-me, no entanto necessário lembrar-me de que também nós apolíticos pertencemos à história universal e ajudamos a fazê-la. Por isso eu disse no começo desta carta que a qualidade do meu desempenho no cargo está diminuída ou comprometida, pois não posso impedir que grande parte de meus pensamentos e preocupações seja ocupada pelo perigo futuro (*Ibidem*, p. 288 e 289).

Servo apresenta, portanto, a dimensão *humana*, isto é, o papel do sujeito, ante uma questão “universal”. Essa conclamação poderia ser tomada, afinal, como exemplo do uso da “fraca força messiânica” sugerida por Benjamin na tese II. Na visão castálica, no entanto, essa noção prática é percebida como algo negativo. Logo no início da resposta da Direção à Circular, por exemplo, lê-se a seguinte acusação, cheia de ironia:

Como convém a ele, o discípulo do famoso beneditino, o estudo da história não como um fim em si de erudição ou de certo modo um jogo estético ou uma contemplação despida de afeto. Não, para ele o conhecimento da História força imediatamente a aplicação à hora presente, à ação, à prestimosidade! (*Ibidem*, p. 295).

Discutir a forma como o conhecimento histórico é utilizado e as suas consequências é discutir, também, a maneira como o agente desse conhecimento age a partir dele, isto é, em última instância, a discussão em torno do papel social — e mesmo político — do erudito ou intelectual. Esta era, naturalmente, uma discussão pungente durante os anos em que *O Jogo* foi produzido, e é tratada na obra não apenas no contexto vivido por Servo, mas também enquanto uma das problemáticas da Era folhetinesca, sendo um dos focos de interesse da personagem em seus estudos históricos.

Assim, o protagonista menciona, em um trecho de sua Circular, a exigência, por parte de alguns setores, de politização dos intelectuais e a “militarização do espírito” em épocas de guerra, e alerta que a “ideologia belicista”, que em breve deveria ganhar espaço, traria consigo “um ‘slogan’ e uma filosofia de vida, segundo os quais, eruditos e erudição, latim e matemática, cultura e cultivo do espírito, somente terão direito à existência na medida em que forem capazes de servir a objetivos belicosos” (p. 288 e 290).

Da mesma forma, ainda na Circular, o Magister retoma exemplos históricos, de épocas de guerra:

Assim como os sinos das Igrejas eram fundidos para a fabricação de canhões, a juventude escolar ainda imberbe era convocada para suprir as tropas dizimadas, também o espírito era confiscado e empregado como instrumento bélico. (*Ibidem*, p. 290)

A independência intelectual, de que já falava Benjamin em “A vida dos estudantes”, foi uma das problemáticas discutidas por Romain Rolland, naquilo que orientou a sua atuação pacifista. Embora, segundo Stefan Zweig, seu biógrafo, Rolland acreditasse que “o dever do artista consiste em pôr sua consciência ao serviço da Humanidade” (Zweig, s/d, p. 201), ele defendia a *autonomia* do Espírito, sendo essa a ideia que dá título a um de seus manifestos, a “Déclaration d’Indépendance de l’Esprit”, publicado ao final da I Guerra Mundial, na qual diz, por exemplo:

Tomamos o compromisso de nunca servir senão a Verdade livre, sem fronteiras, sem limites, sem preconceitos de raças ou de castas. Por certo, não nos desinteressamos da Humanidade! Trabalhamos por ela, mas por ela toda. Conhecemos o Povo — único, universal — o povo que sofre, que luta, que cai e se levanta, e que avança sempre no rude caminho, banhado de seu suor e de seu sangue; o Povo de todos os homens, todos igualmente nossos irmãos. E, afim de que tenham, como nós, consciência desta fraternidade, é que elevamos acima de seus combates cegos a Arca da Aliança: o Espírito livre, uno e múltiplo, eterno (Rolland *apud* Zweig, p. 255).

Essa é uma posição muito semelhante àquela expressa por Servo em sua Circular, especialmente pela defesa da Verdade acima dos interesses pessoais e políticos, em que ela seja colocada *a serviço* não de um grupo específico — no caso do *Jogo*, um serviço não limitado apenas à Castália — mas que contemple a Humanidade como um todo.

O que se percebe, portanto, é que Servo desenvolve uma nova concepção acerca dos “usos” da História, que, ao contrário da noção castálica, envolve uma consciência que considera a Ordem como parte dessa dinâmica, além de apontar para uma aplicação crítica e prática desse conhecimento. Benjaminianamente, isso corresponderia à restituição da dimensão subversiva da história (Löwy, 2005, p. 66).

Essa concepção, no entanto, assim como a relação entre indivíduo e sociedade aqui analisada — que, na perspectiva de Hesse, não deve subsumir a autonomia subjetiva — não significa submissão do conhecimento às Instituições ou organizações, mas uma cooperação que resguarde a independência do Espírito.

### **A crise**

A representação da individualidade e sua defesa é, como visto, um dos traços mais característicos da obra de Hermann Hesse. Assim, embora, na maioria de seus romances, possam ser identificados elementos caros à modernidade ocidental no âmbito coletivo —

psíquico, social e político — estes são quase sempre tratados em suas repercussões na esfera subjetiva.

É o caso, por exemplo, de *Peter Camenzind*, o primeiro romance publicado pelo autor, no qual é desenvolvida uma crítica aos “principais desejos, paixões e ideias de homens contemporâneos” (Hesse, 2022, p. 88). Embora essa crise seja apresentada de uma perspectiva essencialmente subjetiva, manifesta no próprio protagonista<sup>137</sup>, há também comentários mais gerais:

Por vezes percebia o quanto essas almas de nossos dias ansiavam por redenção e os caminhos estranhos que esse anseio as fazia trilhar. Acreditar em Deus era considerado burrice e quase indecoroso, mas se acreditava em inúmeros ensinamentos e nomes, em Schopenhauer, em Buda, em Zaratustra e muitos outros. Havia poetas jovens, obscuros, que prestavam reverências solenes diante de estátuas e pinturas de casas elegantes. Eles tinham vergonha de se ajoelhar diante de Deus, mas não diante de Zeus de Otricoli. Havia ascetas que se torturavam com a abstinência e cujos anseios bradavam aos céus. Seu Deus se chamava Tolstói ou Buda. Era de hábito falar com uma naturalidade artificial de linhas musicais, arranjos cromáticos e coisas semelhantes, e eles estavam o tempo todo à procura do ‘toque pessoal’, que em geral era um pequeno e inofensivo autoengano e maluquice. No fundo, eu achava essa comédia forçada divertida e ridícula, mas me arrepiava pelo tanto de desejo verdadeiro e de autêntica força espiritual que ardia e se apagava nisso (Hesse, 2022, p. 71).

Há, nesse sentido, um panorama de uma crise que diz respeito, nas palavras do autor, principalmente a uma ideia de “redenção”. As respostas a ela, no entanto, são repletas de contradições, como discutem diversos autores acerca de problemáticas da modernidade. No caso, é destacado que, em algum sentido, procura-se por explicações na Filosofia, nas Artes, em alguma manifestação espiritual-transcendente, mas nada disso parece suficiente.

Em *Demian*, os contornos dessa crise, tanto de sua percepção quanto de sua crítica, se tornam mais acentuados e sombrios, envolvendo também outros elementos caros às discussões acerca da modernidade:

Durante cem anos a Europa não fez mais do que estudar e construir fábricas! Sabem perfeitamente quantos gramas de pólvora são necessários para se matar um homem; mas não sabem como se ora a Deus, não sabem sequer como se pode passar uma hora divertida. [...] Sinto o início de graves conflitos que não podem tardar em surgir. [...] Revelarão a falência dos ideais de hoje e forçarão a derrocada de toda uma série de deuses da idade de pedra. Este mundo, tal como é hoje, quer morrer, quer aniquilar-se e vai se aniquilar (Hesse, 2021, p. 154 e 155).

---

<sup>137</sup> “Eu já não tinha lutado e me torturado pelo espírito, pela sabedoria, pela amizade, pela beleza, pela verdade e pelo amor? E tudo em vão, só me machucando, não satisfazendo ninguém!” (Hesse, 2022, p. 89).

Como é possível perceber a partir desse trecho, nessa obra, as personagens, em diversos momentos, expressam um certo entusiasmo belicista, por entenderem a guerra como resolução para a crise com que se deparam. Ao mesmo tempo, a narrativa apresenta, em algum aspecto, uma crítica ao avanço técnico-científico, que, nessa perspectiva, não teria sido acompanhado por um *cuidado do espírito*. Nesse sentido, o narrador — o personagem Sinclair — ainda aponta:

[...] concluímos, com uma acerba crítica de nossa época e da Europa atual, que trouxera à humanidade, num magno impulso, poderosas armas novas, mas que havia caído logo numa profunda e lamentável desolação do espírito, pois ganhara o mundo inteiro para com isso perder a alma (*Ibidem*, p. 164).

Ao acreditar que essa crise corresponda aos *estertores de um mundo para o alvorecer de outro* — de que a guerra seria a principal expressão — o livro denota um ponto de vista muito diferente do Hesse posterior, pacifista, mas muito condizente com tendências da época, de acordo com as quais até mesmo a guerra parece ser percebida sob um viés positivo<sup>138</sup>. No livro, essa ideia é representada pela imagem do rompimento da casca de um “ovo” em que seria gerado o novo mundo.

Assim, a violência, por exemplo, num viés até muito freudiano, seria, nas palavras de Sinclair, “apenas irradiação do interior, da alma dissociada e dividida, que queria enfurecer-se e matar, aniquilar e morrer, para nascer de novo” (Hesse, 2021, p. 184)<sup>139</sup>. Nesse mesmo sentido, Carl Gustav Jung — de quem Hesse foi paciente — defende, em “Sobre o inconsciente” (1918), que a guerra, do ponto de vista materialista, era “no fundo, uma crise psicológica”, originada no inconsciente coletivo<sup>140</sup>.

Em *O jogo das contas de vidro*, por sua vez, os diversos elementos da crise representada são mais objetivamente tratados através da imagem da “época folhetinesca”, continuamente retomada ao longo da obra e sobre a qual é dito, por exemplo:

<sup>138</sup> Além do já mencionado Franz Marc, vários outros escritores da época expressaram essa opinião. Ernst Stadler (1883-1914), por exemplo, “acreditava que a guerra, desencadeando os instintos, pudesse ser a suprema realização dos anseios do homem moderno” (Carpeaux, 2013, p. 188).

<sup>139</sup> Em *O mal-estar da civilização*, Freud defende: “[...] a questão decisiva para a espécie humana é saber se, e em que medida, a sua evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e autodestruição...” (Freud, 2010, p. 79). Além disso, é importante lembrar da correspondência entre Einstein e Freud, “Por que a guerra?” (1932), em que também são discutidos os aspectos psicológicos e sociais envolvidos na problemática.

<sup>140</sup> O pensamento de Jung foi analisado por W. B. no arquivo K de *Passagens* (“Cidade de sonho e morada de sonho, sonhos de futuro, niilismo antropológico, Jung”), ao falar do *despertar* e do onírico (Benjamin, 2007). Também, no arquivo N, é referenciado na discussão “Sobre as relações da psicologia analítica com a obra de arte literária”.

[...] não foi absolutamente desprovida de espírito, nem tampouco pobre de espírito, mas [...] parece ter conseguido pouquíssimo com o seu espírito, ou antes, não soube dar ao espírito, dentro da economia da vida e do estado, o posto e a função que lhes competem. [...] época particularmente ‘burguesa’ que favoreceu de modo considerável o individualismo (Hesse, 1971b, p. 6).

Além das diferenças entre a Ordem e o mundo, percebidas por Servo, aqui já pontuadas, e que são fundamentais para o desenvolvimento da personagem, o aspecto determinante para sua decisão final é, justamente, a percepção da crise corrente em seus dias e que significaria uma ameaça à própria existência de Castália: “[...] via e sentia o esplendor de Castália, que ele servia, como uma grandeza ameaçada e condenada ao desaparecimento...” (p. 209).

Parte da identificação dessa crise se deve precisamente ao paralelo que é estabelecido entre ela e a “época folhetinesca”. Num movimento semelhante ao que Benjamin indica nas teses V e VI, a lembrança daquele período parece *lampejar* “num instante de perigo” (Benjamin, 2005, p. 65). Pode-se dizer que é com essa noção que Servo, já como Magister Ludi, retorna aos seus estudos históricos: “[...] aprofundou-se pela primeira vez de olhos bem abertos na história de Castália e convenceu-se que a situação de Castália não era aquela que a consciência da Província suponha...”. Essa situação diria respeito especialmente às relações com o “mundo exterior”, em “franco retrocesso”, que se tornavam cada vez mais apenas “um costume e rotina mecânicos” (Hesse, 1971b, p. 218).

Assim, o perigo percebido por Servo nessas relações está relacionado também ao descompasso entre o desenvolvimento de ambas:

[...] Quanto mais cuidada, supercultivada e diferenciada a espiritualidade castálica, tanto mais se inclinava o mundo a deixar a Província ser província e encará-la não como uma necessidade e alimento cotidianos, mas como um corpo estranho do qual se ficava um tanto orgulhoso... (Hesse, 1971b, p. 219).

Ao mesmo tempo que existem essas tendências divergentes, no entanto, reitera-se o quanto Servo se torna profundamente consciente da dependência de Castália em relação ao mundo:

[...] não dependemos unicamente de nossa moral e de nossa razão. Dependemos também e essencialmente da situação do país e da vontade do povo. Comemos nosso pão, usamos nossas bibliotecas, construímos nossas escolas e arquivos, mas se o povo não tiver mais vontade de nos possibilitar isto ou se o país, por causa de empobrecimento, guerra, etc., tornar-se incapaz de fazê-lo, então no mesmo instante será o fim de nossa vida de estudos. São, pois, estes perigos que nos ameaçam de fora: o de que o país considere um dia Castália e nossa cultura como um luxo, que ele não possa mais permitir e até mesmo olhar como parasitas e prejudiciais, hereges e inimigos, em vez de estar de boa mente orgulhoso de nós como até agora (*Ibidem*, p. 282 e 283).

Para além dos dois aspectos fundamentais de Castália — sua moral (expressa sobretudo na disciplina e no ascetismo) e sua preocupação científico-racional (correspondente aos estudos que desenvolve) — sua existência depende de dois fatores externos: “a situação do país” e a “vontade do povo”. É justamente esse o “foco do incêndio” identificado por Servo: quanto ao primeiro caso, principalmente pela ameaça da guerra; quanto ao segundo, a este relacionado, pela perda da importância castálica para a sociedade que a sustenta, prejudicada pela distância tomada entre as duas ao longo do tempo. A dedução é simples: se Castália presta pouco ou nenhum serviço ao mundo e apenas usufrui de seus “privilégios”, será, a partir de algum momento, considerada um “parasita”.

Fica evidente, portanto, que, além de entender Castália como guardiã dos “bens culturais”, para Servo ela está diretamente relacionada à “História Universal”, e, assim, determinada e influenciada por ela<sup>141</sup>. Esta é uma percepção próxima ao que é sugerido, por exemplo, na tese VII de Benjamin: “Sua existência [dos bens culturais] não se deve somente ao esforço dos grandes gênios, seus criadores, mas, também, à corveia sem nome de seus contemporâneos” (Benjamin, 2005, p. 70).

Em sua Circular, em um dos momentos em que Castália é alegoricamente caracterizada como um edifício, Servo denuncia:

[...] moramos, como herdeiros e beneficiários, neste edifício imponente até demais [...] como hóspedes bastante acomodados e ignorando os enormes sacrifícios humanos, dos quais aliás não queremos saber, sobre os quais se erigiram nossos fundamentos (Hesse, 1971b, p. 287).

Essa caracterização de Castália como edifício é importante não apenas por representar a rígida hierarquia que a ordena, mas também por apontar, como alertado por Servo, para a necessidade de reflexão acerca de quais são as “bases” dessa construção, em qual terreno ela foi erguida<sup>142</sup>. A resposta, segundo a narrativa, é dada a partir do conhecimento da História: as

---

<sup>141</sup> Benjamin propõe a integração entre história da cultura e *história da luta de classes* nas notas preparatórias às Teses (Löwy, 2005, p. 79). Como comenta Löwy a partir da tese IV, no entanto, essa “dialética do material e do espiritual na luta de classes” iria “além do modelo bem mecanicista da infra-estrutura e da superestrutura...” (*Ibidem*, p. 59).

<sup>142</sup> No que se refere à hierarquia castálica, as palavras do Mestre da Música para Servo, antes de este iniciar seus estudos em Cela Silvestre, e que reforçam o senso de dever do indivíduo, “A nossa Castália não deve ser apenas um lugar de seleção, mas antes de tudo uma hierarquia, um edifício em que cada pedra só recebe seu sentido por pertencer ao conjunto. Desse conjunto não parte nenhum caminho, e quem mais se eleva e maiores tarefas recebe não adquire maior liberdade por isso, mas toma cada vez mais responsabilidade sobre si...” (Hesse, 1971b, p. 58).

bases são as necessidades do mundo; o terreno, a se pensar o momento histórico, é o da Era folhetinesca.

Além disso, cabe destacar o fato de que Servo reconhece, nesse trecho, a si e aos seus pares como “herdeiros beneficiários”, acomodados e apáticos, de um esforço majoritariamente alheio, numa construção “imponente até demais”.

Evidencia-se, também, o quanto toda essa crise representada no *Jogo* de Hesse diz respeito, naturalmente, à própria crise da narrativa e perda *da experiência*, pensada por Benjamin. Afinal, ali é colocado o problema da tradição e sua transmissibilidade, centrais no drama vivido por Servo: todo o conhecimento produzido e que circula em Castália — tão especializado e voltado, muitas vezes, à autossatisfação — parece, da perspectiva que lhe é exterior, estéril e mesmo inútil.

Um contraponto a isso pode ser encontrado no ensaio “O conjurador da chuva”, no qual, durante o processo em que Servo é aprendiz de Túru, comenta-se: “Tratava-se não só de conservar e praticar um tesouro de tradições e de experiência, o conjunto dos conhecimentos que os homens de então possuíam sobre a natureza, como também de transmiti-los para o futuro” (p. 372), assim como “Túru ensinava muito mais pelo exemplo e pelo conhecimento sensível das coisas, do que por palavras e um ensino teórico” (p. 377).

Por outro lado, a “época folhetinesca”, que precedeu Castália e ameaça sua existência, parece uma expressão da “nova barbárie” que advém, segundo Benjamin, do caráter geral da pobreza da experiência (Benjamin, 1994, p. 115): segundo Servo, naquela época, o espírito fora tomado por horror ao ver-se “diante do nada: uma enorme pobreza material, um período de tempestades políticas e bélicas, e uma desconfiança de si próprio” (Hesse, 1971b, p. 10).

Essa crise também está relacionada, por sua vez, à percepção, adquirida por Servo, de que Castália está submetida à História. Ecoando o presságio manifesto logo após seu primeiro Festival do Jogo de Avelórios como Magister, a personagem anuncia: “nosso sistema e nossa Ordem já ultrapassaram o apogeu [...]. Estamos na fase da decadência [...] estamos maduros para a demolição e ela se dará indubitavelmente, não hoje nem amanhã, mas depois de amanhã” (p. 287).

Nesse sentido, José demonstra um sentido previdente, de ação imediata, o que também está de acordo com sua natureza moral, de imenso zelo por Castália. Ao mesmo tempo, assume ainda mais, a partir disso, o risco de ser incompreendido pela Direção, para a qual a Província não está sequer sob ameaça.

Além da percepção desse movimento *interno* de decadência, é importante notar que a conjuntura externa que ameaça Castália, além da distância entre esses dois universos, tem sua máxima representação na ideia da guerra. Eis o alerta feito por Designori, quando do primeiro reencontro com Servo, com “palavras que pareciam uma ameaça ou um aviso”: “Tu hás de ver, virão logo tempos difíceis, talvez a guerra, e é bem possível que toda essa tua existência castálica venha a encontrar-se em situação difícil de resolver...” (p. 102).

Apesar de, naquele momento, Servo não ter dado muita importância a esse comentário, anos depois, em sua Circular, reconhece:

[...] Aproximam-se tempos críticos, por toda parte percebem-se prenúncios, o mundo quer de novo deslocar o seu centro de gravidade. Deslocamentos de poder estão em vias de realizar-se, não sucederão sem guerra nem violência, um vento de ameaças à paz e mais ainda à vida e à liberdade sopra do extremo oriente. Por mais que nosso país adote uma política internacional neutralista, por mais que nosso povo unanimemente (o que não fará) continue aderindo ao status quo e queira prosseguir fiel a nós e ao ideal castálico, tudo será em vão. Já hoje muitos de nossos parlamentares dizem com muita clareza, quando a ocasião se apresenta, que Castália é um luxo um tanto caro para a nação. Tão logo o país se sinta obrigado a armar-se seriamente para a guerra, armamentos defensivos apenas — e isso pode vir a acontecer em breve —, serão tomadas grandes medidas de economia e, apesar de o governo estar otimamente intencionado em relação a nós, muitas dessas medidas nos atingirão (Hesse, 1971b, p. 287 e 288).

Além da destacada caracterização da guerra, pode-se perceber, nesse trecho, o quanto foram importantes as experiências de Servo no “mundo exterior”, a partir do convívio com o “diplomata” Irmão Jacobus — diretamente envolvido nas questões políticas do “mundo” — mas principalmente via Plínio Designori, para embasar seus apontamentos. Afinal, foi dessa maneira que ele pôde testemunhar, *in loco*, a realidade que em Castália é percebida como algo distante ou, para muitos, até mesmo completamente ignorada. Dessa forma, a personagem pode explicar, com propriedade, algumas das condições políticas, sociais e econômicas que ameaçam a Província.

Mais uma vez, fica evidente que, por mais que se tente afirmar a soberania e autonomia de Castália, ela depende da boa vontade, por exemplo, de parlamentares e de governos, que não necessariamente toleram sua existência e os custos materiais que ela requer. Isso se daria, justamente, segundo Servo, pela falta de contato e intercâmbio entre as duas realidades.

Essa distância também está relacionada à conclusão, a que chega o protagonista, de que “O Jogo de Avelórios é a parte mais característica e mais ameaçada” de Castália:

Talvez seja justamente por causa disso que o Magister Ludi, o prepósito de nossa disciplina mais estranha ao mundo, quem em primeiro lugar pressinta o terremoto que se avizinha e venha, antes dos outros, exprimir este sentimento diante das autoridades (*Ibidem*, p. 292).

Essa atitude tem muitos paralelos com o que ocorre no ensaio “O conjurador da chuva”, no qual, como líder espiritual da aldeia, Servo tem um amplo sentido de responsabilidade: “Ele, em primeiro lugar, era atingido por essa desgraça [...] intermediário entre a aldeia e o desespero.” (p. 391). Essa constatação é representada também, na Circular, na alegoria do edifício: “estou eu sentado num dos andares mais elevados...” (p. 279). Importa destacar que, em ambos os casos, o senso de dever está ligado à uma disposição pessoal para o sacrifício.

Assim, é possível dizer que a obra de Hesse, aqui especialmente considerando-se *O jogo das contas de vidro*, dá conta, a seu modo, de três aspectos centrais da Modernidade ocidental em crise: a cultura, a experiência e o papel da História nesse contexto. No entanto, ao contrário — ou de maneira mais assertiva — do que ocorre em outras obras hesseanas, nessa narrativa, o indivíduo, tão ferrenhamente defendido pelo autor, é levado a responder objetivamente, de forma prática, a essas diferentes expressões de crise.

Além disso, ao apresentar, na Circular, seu diagnóstico, Servo parece cumprir mais uma vez aquilo que Benjamin sugere, na tese VI, sobre a articulação histórica do passado e a percepção do “instante de perigo”. Como visto, no entanto, essa constatação não se limitará à denúncia, mas implicará numa dimensão prática. Na conversa final com o Mestre da Ordem, por exemplo, a personagem diz:

Os momentos de grande dor ou abalos, também na história universal, têm uma necessidade que convence; eles desencadeiam um sentimento de atualidade e de tensão de alto poder de opressão. Este abalo pode ter como consequência a beleza e a luz, bem como a loucura e as trevas. De qualquer modo aquilo que é produzido se reveste da aparência da grandeza, da necessidade e da importância e se diferencia e se destaca daquilo que acontece todos os dias (Hesse, 1971b, p. 322).

Eis, então, na narrativa de Hesse, em sentido muito próximo do benjaminiano, um *momento de perigo* que é, ao mesmo tempo, um *Jetztzeit*, ou seja, um momento pleno de possibilidade e no qual é necessário aplicar a “fraca força messiânica”.

### **A Circular**

Como dito, a Circular é o documento que expressa, em síntese, as concepções de História representadas no *Jogo*, uma vez que é a apresentação da percepção desenvolvida por Servo, que contraria, em vários aspectos, aquela defendida por Castália — o que é expresso

pelo contraponto da resposta da Diretoria, apresentada também no livro de forma integral, em sequência<sup>143</sup>.

No contexto em que se ambienta a narrativa, no entanto, a Circular tem uma importância menor: segundo o narrador, por estar ciente de que, perante a Direção, o documento teria pouco efeito, Servo, ao tê-lo concluído, passa a preferir não o ter escrito nem enviado, e a compreendê-lo mais como uma forma de preparar Tegularius para sua partida. Assim, apesar de, em princípio, a Circular ter um caráter de “requerimento”, o narrador conta que Servo estava decidido a levar a cabo seu intento de deixar a Província, independente do que dissesse a Direção.

Assim, em seu diálogo final com Mestre Alexandre, ao ser questionado sobre a finalidade da Circular, uma vez que sabia de seu provável indeferimento, Servo fala que o documento, na verdade, possui “um conteúdo duplo, duas intenções”, quais sejam: apresentar “uma porção de fatos”, mas também “uma série de pensamentos que achei ser meu dever levar ao conhecimento das autoridades e recomendar à sua atenção”. Nisso, seu objetivo era “provocar intranquilidade e sacudir os ânimos”, na forma de um “brado de alerta, um apelo” (p. 310 e 311).

Dessa forma, na Circular, o protagonista busca cumprir o princípio de que é um dever informar as autoridades do motivo para o abandono de seu posto e de Castália:

Pertence aos deveres do Magister alertar as autoridades se, por acaso, óbices venham a impedir o desempenho fiel do cargo ou se há perigos que o ameçam. Pois bem, embora eu tenha assumido o compromisso de servir o cargo com todas as minhas forças, o desempenho dele está (ou parece estar) ameaçado por um perigo que mora dentro da minha pessoa, ainda que não se origine unicamente em mim. Pelo menos considero o perigo moral de um enfraquecimento da minha aptidão pessoal para Mestre do Jogo de Avelórios, ao mesmo tempo um perigo objetivo e que subsiste fora de mim. Sintetizando: comecei a duvidar da minha capacidade de conduzir validamente o meu cargo, porque considero o meu cargo e o próprio Jogo de Avelórios, que devo preservar e cuidar, ameaçados (Hesse, 1971b, p. 278 e 279).

Há, assim, uma interessante dinâmica estabelecida por Servo entre o que seriam condições *internas* e *externas* a ele, sendo que estas atuam diretamente sobre aquelas. Essa dinâmica é refletida na própria relação entre Castália e o mundo: seu funcionamento sofre interferências do que acontece em seu exterior — o que é natural, mas incompreendido ou mesmo recusado pelos castálicos. A partir dos “perigos” identificados, da mesma forma como

---

<sup>143</sup> Servo deduz que foi Mestre Alexandre quem a redigiu. Segundo o narrador, o documento fora escrito em “estilo corrente, impessoal de autoridade como a ocasião o exigia. Num exame mais apurado, a peça revelava, entretanto, mais originalidade e personalidade do que se poderia supor na primeira leitura. A base de todo o documento era espírito hierárquico da Ordem, justiça e amor à Ordem” (Hesse, 1971b, p. 299).

no “Conjurador da chuva”, Servo sofre *junto com seu povo* (p. 380) — no caso, junto com Castália. Assim, o documento passa a ter um tom de denúncia e conclamação<sup>144</sup>:

Se hoje eu lembro aos meus colegas e às veneráveis autoridades este fato [o de que um dia Castália não mais existirá], esta verdade elementar, e os conclamo a dirigir o olhar aos perigos que nos ameaçam, se eu portanto, por um momento, assumo o papel de um profeta, de um admonitor e de um pregador de penitência, papel antipático e tão facilmente suscetível de zombaria, estou contudo preparado para suportar possíveis zombarias, mas é minha esperança que a maioria de vós leia até o fim o meu ofício e que alguns de vós me deem até razão em pontos isolados. Já seria muito (*Ibidem*, p. 280).

Eis um indivíduo que, adquirindo uma certa consciência, destaca-se do coletivo, mas não para abandoná-lo, mas sim para chamá-lo à razão e, em última instância, na intenção de protegê-lo. Mesmo que essa caracterização se aproxime muito de outras tramas de Hesse, o caso do *Jogo* é especial pois, ao contrário da maioria dos demais, nele, o indivíduo consciente é mais profundamente comprometido com seu meio, num sentido que pode ser considerado até mesmo, numa concepção ampla, político<sup>145</sup>.

Além disso, o trecho evidencia que Servo está ciente dos riscos dessa decisão e os assume, sabendo — e aqui seria possível identificar algo da formação cristã de Hesse — que os “profetas” são hostilizados por seu próprio povo<sup>146</sup>. Nesse sentido, o gesto se aproxima da natureza alarmista, admonitório que também possuem as Teses de Benjamin, a se considerar, nesse ponto, também o contexto em que foram produzidas, marcado pelo avanço do nazifascismo, pelo conformismo e reformismo da socialdemocracia. Mas assim como há em Servo o risco da incompreensão, Benjamin reconhece que “o historiador é um *indivíduo* que corre sempre o risco de não ser compreendido em sua época.” (Löwy, 2005, p. 64).

Assim, da mesma forma como é necessário, segundo o pensamento benjaminiano, *uma História capaz de enfrentar o fascismo*<sup>147</sup>, Servo parece conclamar seus pares para uma percepção da realidade que os coloque frente a frente com o que ameaça sua existência.

<sup>144</sup> Um contraponto ao que ocorre em “O conjurador da chuva”, em que, apesar de ser avisado pelos astros sobre uma catástrofe eminente, Servo guarda esse prenúncio para si. Quando começam, realmente, as perturbações, ele se questiona: “Por que não falara a ninguém sobre o pressentimento obscuro e premonitório que o assaltara?” (Hesse, 1971b, p. 391). Apesar disso, algo semelhante ao propósito da Circular, o Servo Conjurador “ainda tinha esperanças de poder dominar o pânico por meio do exemplo, da razão, com palavras, explicações e conselhos” (p. 392).

<sup>145</sup> Não mais um Harry Haller (*O lobo da estepe*) que se limita a criticar vários aspectos da vida na modernidade, o Sidarta que abandona tudo para viver como barqueiro ou o Peter Camenzind que decide viver a pacata vida de sua aldeia de origem.

<sup>146</sup> Nos Evangelhos, Marcos 6:4, Lucas 4:24, João 4:44.

<sup>147</sup> “[...] sem uma interpretação correta da história, é difícil, se não impossível, lutar de maneira eficaz contra o fascismo...” (Löwy, 2005, p. 42).

Por esse sentido de advertência da Circular, Alexandre, no diálogo final entre os Mestres, alerta que o “ponto fraco” da Circular teria sido “misturar” esse conteúdo admonitório com o pedido particular, isto é, o pedido de exoneração e de destinação à função de professor em uma “escola mundana”. Servo, no entanto, responde que esses dois aspectos surgiram “de uma situação de emergência” (Hesse, 1971b, p. 311) e que, apresentadas juntas, evidenciam a seriedade com que ele percebe a situação, a ponto de se oferecer, pessoalmente, para responder a ela, na forma da renúncia ao cargo e à Castália.

A caracterização dessa atitude não deixa de se ligar, como mencionado, à trama de “O conjurador da chuva”, na qual o Conjurador dispõe de sua própria vida, como sacrifício final pelo bem da aldeia<sup>148</sup>. Na verdade, a trama de todos os ensaios autobiográficos de Servo diz respeito, de alguma forma, à relação do protagonista com um cargo ou função: em “O confessor”, é a crise de Josephus no exercício de seu “dom” de ouvir; na “Encarnação hindu”, a atividade de Dasa como rajá.

É interessante notar, além disso, que, na tradição teológica judaico-cristã, o profeta é entendido como aquele que *anuncia* e, simultaneamente, *denuncia*. Servo cumpre ambos os papéis, pelo fato de denunciar a alienação castálica e ao mesmo tempo anunciar a ameaça à qual ela está sujeita: a palavra “perigo” e suas variantes são continuamente mencionadas ao longo da Circular. Ela é, afinal, o repique do *aviso de incêndio*.

Assim, Servo deixa muito evidente, logo nas primeiras linhas do Ofício, a quem se dirige e por que utiliza esse meio. O destinatário são seus “colegas magísteres”, o corpo que dirige Castália e que é responsável por seu destino. Pode-se dizer, no entanto, que seu conteúdo se destina a qualquer castálico ou mesmo a qualquer indivíduo que se interesse pelos “bens do Espírito”. Assim, o documento não é “de modo algum privado”, mas investido de um caráter próximo ao que Kant define como *uso público da razão*<sup>149</sup>.

Dessa forma, Servo inicia sua Circular com a apresentação de um panorama da mentalidade castálica geral:

A instituição de Castália, da Ordem, nossa atividade científica e escolar junto com o Jogo de Avelórios parecem à maioria de nossos confrades tão evidentes como a cada homem o ar que ele respira e o chão que ele pisa. Ninguém pensa seriamente que este ar e este chão poderiam talvez não existir, que o ar poderia um dia faltar e o chão poderia desaparecer sob nossos pés. Temos a sorte de viver bem protegidos num pequeno mundo, limpo e ordenado, e a grande maioria de nós vive, por mais estranho

<sup>148</sup> Há uma correspondência entre essa atitude e o seguinte comentário de Servo na Circular: “Quanto mais eleva a cultura de um homem, quanto maiores os privilégios de que ele goza, tanto maiores devem ser, em caso de necessidade, os sacrifícios” (Hesse, 1971b, p. 290).

<sup>149</sup> “Por uso público da própria razão entendo aquele que qualquer um, enquanto erudito, dela faz perante o grande público do mundo letrado” (Kant, 1995, p. 3).

que isso possa parecer, na ficção de que este mundo sempre existiu e que nós nascemos nele (*Ibidem*, p. 279).

Percebe-se que, desde o princípio, Servo vai a fundo em sua crítica, dirigindo-se duramente contra a postura da maioria de seus colegas. Refere-se, assim, à noção de uma certa eternidade de Castália, seu caráter pretensamente isolado e “inviolável”, como uma *ilusão*: uma “ilusão agradabilíssima” ou “espantosa e agradável ilusão”.

Afinal, crer que a Província Pedagógica sempre existiu fomenta a ideia de que ela é autônoma, isto é, subsiste por si mesma, não sofre influência do mundo “exterior” e, assim, não está sujeita aos seus problemas. Portanto, ao negligenciar o fato de que Castália é “obra da natureza”, “uma criação da natureza” e, por isso, também parte da dinâmica histórica, os castálicos não se dão conta de seu caráter passageiro.

Sobre essa concepção, o Magister faz ainda uma autocrítica: “Eu sabia de tudo isto, mas não tinha para mim realidade, eu não pensava nisto...” (p. 279), referindo-se, por óbvio, ao estágio anterior ao de seu *despertar*.

A partir desse panorama inicial, a personagem identifica que existem “perigos internos e externos” a Castália. Os internos podem ser percebidos, por exemplo, na presunção e no orgulho da Ordem em relação ao mundo (p. 280), que significa, afinal, um problema moral:

O castálico médio considera o homem do mundo e o não-erudito talvez sem desprezo, sem inveja, sem ódio, mas não o considera como irmão, não vê nele aquele que lhe dá o pão, nem se sente absolutamente responsável por aquilo que acontece lá fora no mundo (*Ibidem*, p. 281).

Assim, na percepção de Servo, o isolamento de Castália, além de sua pretensa natureza inviolável, imperecível, também tem a ver com a própria percepção dos castálicos em relação às pessoas “do mundo”. Vale destacar que o caráter genuinamente elitista da organização é estabelecido desde a seleção de novos estudantes até a composição da Elite e a rígida hierarquia, numa lógica que se reflete na própria organização de suas escolas: Cela Silvestre, por exemplo, é considerada “uma diminuta elite dentro da Elite” (p. 60).

Servo, no entanto, já havia chamado a atenção para esse perigo anteriormente, como na reprodução do que o narrador alega ser o registro de uma fala do então Magister ao final de um curso: “a dedicação a uma ciência não exime necessariamente o homem do egoísmo interesseiro, do vício e da irrisão”, da qual, segundo ele, Doutor Fausto seria a “popularização literária” (p. 185). Da mesma forma, o narrador conta que Servo possuía “uma especial

vigilância e a fina sensibilidade para tais enfermidades e fraquezas dos castálicos, uma atenção para problemas e perigos que residem na própria vida castálica...” (p. 226).

Além desse aspecto, a Circular destaca, entre os perigos internos à Castália, o que podem significar os casos em que um aluno é dispensado. Esse tipo de situação, inclusive, é indicado pelo próprio Servo como motivo de perturbação íntima, nos primeiros anos em Castália, pois transmitiriam a ele a sensação de “que o ‘mundo’ exterior, de onde nós, os *electi*, havíamos vindo, não deixara de existir, conforme me parecia, e era para muitos uma grande e sedutora realidade que os atraía e finalmente os chamava de volta”<sup>150</sup> (p. 47).

A Circular segue, indicando a falta de consciência, por parte dos castálicos, “de sua ordenação à estrutura do povo, ao mundo, à história”:

Tem ele consciência do fundamento de sua existência, reconhece que pertence na qualidade de folha, flor, ramo ou raiz a um organismo vivo, tem alguma ideia dos sacrifícios que o povo faz, sustentando-o, vestindo-o e possibilitando a sua formação e os seus variados estudos? Preocupa-se muito com o sentido da nossa existência e situação privilegiada, tem ele realmente uma clara concepção da finalidade de nossa Ordem e vida? (*Ibidem*, p. 281).

Servo, assim, caminha para a constatação de que, embora a Ordem esteja bem atenta aos perigos que lhe são internos, não se dá conta da ameaça que pode representar, por exemplo, até mesmo a relação desse modo de vida com o mundo “externo”. Ele ainda evidencia que essa relação abrange “o povo”, o mundo e a própria História. Por desconsiderar sua origem, os castálicos não entendem sua posição dentro desse “organismo vivo” que é a realidade, tampouco a estrutura que permite sua existência.

É interessante também que Servo se refere — neste como em outros trechos da Circular — à manutenção dessa estrutura como algo *sacrificial*, o que implicará, para ele, na necessidade de uma espécie de contrapartida, que é a que ele, simbolicamente, assume, como fez o Conjurador da chuva, no primeiro ensaio biográfico.

Esses são, mais uma vez, alguns elementos que estavam presentes nas discussões com Designori nos tempos de estudante. Servo relata que o amigo, àquela época, dizia sobre eles,

---

<sup>150</sup> Um paralelo, nos ensaios, para essa situação ocorre em “O conjurador da chuva”, no qual, entre os aprendizes aos quais aceita transmitir seus conhecimentos, Servo reconhece alguns que lhe causam “amargas experiências e desilusões”, principalmente por possuírem “a vaidade da pessoa talentosa, mas não escolhida” (Hesse, 1971b, p. 388). O principal exemplo disso é Maro, discípulo no qual Servo descobre “intenções e metas egoístas” (*Ibidem*) e por isso o dispensa. Ele, no entanto, ganha projeção na aldeia e se torna inimigo do Conjurador, estando diretamente relacionado ao seu sacrifício final. Nota-se ainda que mesmo esses critérios utilizados para a dispensa do aprendiz se assemelham ao ideal castálico de determinação do *indivíduo a serviço dos interesses coletivos*. Por outro lado, no ensaio “O confessor”, é capital — e encontra paralelos com esse fenômeno — a reflexão da personagem quanto à possibilidade de abandonar seu serviço de confessor: ele se sente “atraído e chamado por uma voz longínqua e bondosa, como se sua viagem não fosse uma fuga, mas sim o regresso” (p. 409).

castállicos: “levamos uma vida de passarinhos domesticados, sem ganhar nosso próprio pão, sem conhecer a necessidade e a luta pela vida, sem conhecer nem querer saber daquela parte da humanidade, cujo trabalho e cuja pobreza são a base da nossa existência luxuosa. [...]” (p. 68 e 69). E, ainda mais longe, já na maturidade, o amigo se referiria à essa realidade mundana como “a verdadeira vida” e suas atividades como um “verdadeiro trabalho” (p. 249), o que até poderia contribuir para uma ideia deturpada de que a atividade intelectual não seria, realmente, trabalho.

Além disso, Servo denuncia que, da mesma forma como não conhecem essa origem, os castállicos ignoram, também, a “finalidade” de sua existência. Dessa forma, é irônico perceber que o “espírito de serviço”, tão valorizado, não se estende significativamente ao serviço *para além de Castália* — que é, justamente, o que Servo subverte com sua decisão final.

O que é dado perceber é que a crise estabelecida, afinal de contas, se deve ao fato de que houve na sociedade, a partir da “época folhetinesca”, uma tal separação entre o “mundano” e a produção espiritual-intelectual que a Província e o mundo em que ela surgiu se desconectaram quase completamente: há, assim, um estranhamento, um descrédito, que pode culminar, por sua vez, de acordo com a percepção de Servo, na destruição de Castália. Assim, a personagem relembra:

Todo confrade sabe muito bem que a missão mais elevada e sagrada que temos consiste em manter e conservar para o país e o mundo o seu fundamento espiritual, que se tem afirmado também como um elemento moral da mais alta eficácia, ou seja, o senso de verdade sobre o qual, entre outras coisas, repousa também o direito. Todos sabem disso, mas a maioria dos castállicos deveria confessar que para eles a conservação do bem do mundo, da honestidade e da pureza intelectual também fora dos limites da Província, com beleza e pureza, não é absolutamente importante, muito menos ainda o principal (*Ibidem*, p. 282).

O fato de Servo ter tomado consciência desses fatos a partir do contato com o conhecimento histórico é ampliado, na Circular: “Se eu tentasse pôr diante dos olhos de um castállico médio estes perigos, eu tinha, antes de tudo, de fazê-lo por meio de exemplos tirados da história...” (p. 283). Isto é, só se consegue ter uma melhor compreensão do perigo a partir de sua relação, benjaminianamente *constelar*, com acontecimentos passados.

Todos esses acontecimentos, como mencionado, têm como referência a caracterização da Era folhetinesca. Sobre ela, fala Servo na Circular:

Do mesmo modo como no tempo de Lutero, vemos em toda a Europa, mais ainda, na metade da terra, crentes e hereges, jovens e velhos, propugnadores do ontem e propugnadores do amanhã se engalfinharem uns com os outros, cheios de entusiasmo ou de desespero. Muitas vezes as frentes de batalha corriam atravessando o mapa dos países, dividindo povos e famílias, e não temos o direito de duvidar que para a maioria dos próprios combatentes ou pelo menos para seus chefes tudo isso tinha sentido, e não podemos negar a muitos dos dirigentes e porta-vozes daquelas lutas certa robusta

boa-fé sólida, um certo idealismo, como então se chamava. Por toda parte matou-se, lutou-se, destruiu-se e por toda parte, em ambos os lados, lutou-se com fé, por Deus e contra o diabo (*Ibidem*, p. 285).

Embora a “época folhetinesca” sempre seja caracterizada negativamente, aqui é sugerida uma certa condescendência quanto ao espírito que movia os conflitos de então<sup>151</sup>. Além disso, nesse trecho, Servo parece fazer justamente o movimento de “articular o passado historicamente” proposto por Benjamin na tese VI. Afinal, mesmo que seja impossível “reconstituir o poder e a dinâmica interna” daquela época, e assim conhecer o passado “tal como ele propriamente foi”, sua lembrança é apoderada nesse “instante de perigo” (Benjamin, 2005, p. 65).

Além disso, Servo relata que um dos grandes focos de interesse em seus estudos históricos é o “comportamento dos intelectuais daquela época”, o que faz sentido na medida em que eles corresponderiam, a seu tempo, de maneira geral, ao papel desempenhado pelos castálicos:

[...] Eles passaram um mau bocado e a maioria não aguentou. Houve mártires tanto entre os eruditos como entre os religiosos, e seu martírio e exemplo, mesmo naquele tempo habituado ao terror, não ficaram sem efeito. Mesmo assim, a maior parte dos representantes do espírito sucumbiu à pressão daquela época de violência. Uns entregaram-se e puseram seus dotes, conhecimentos e métodos à disposição dos detentores do poder [...]. Outros fizeram oposição enquanto puderam, num espaço semiprotégido, e lançaram protestos. [...] A maioria, porém, aprendeu a silenciar, aprendeu também a passar fome e frio, a mendigar e esconder-se da polícia. Muitos morreram prematuramente e quem tinha morrido era invejado pelos sobreviventes. Inúmeros puseram, eles mesmos, um fim a seus dias. Realmente não era nenhum prazer, nenhuma honra mais ser um erudito ou um literato: quem se punha a serviço dos detentores do poder e de seus slogans encontrava, é verdade, emprego e pão, mas também o desprezo dos melhores de seus colegas e quase sempre uma consciência má; quem recusava este serviço precisava passar fome, viver foragido e morrer na miséria ou no exílio. Processou-se uma seleção cruel, incrivelmente dura (*Ibidem*, p. 285 e 286).

É interessante que, nessa passagem, Servo denuncia não só aqueles que se renderam aos “detentores do poder”, mas também aqueles que se limitavam a lançar manifestos. Por outro lado, a atitude realmente valorizada é a daqueles que, na marginalidade, aprenderam a sobreviver. O fato de ele se referir a esse processo como “uma seleção cruel, incrivelmente dura” dá ainda a noção de que a intelectualidade foi colocada à prova também em uma dimensão moral.

---

<sup>151</sup> Algo semelhante ao que ocorre ao final de *Demian*, quando Sinclair relata suas impressões sobre o que moveria os soldados na guerra.

O que se percebe, portanto, é o conteúdo diagnóstico, analítico e crítico — que envolve, ao mesmo tempo, *denúncias e prenúncios* — da Circular, que resume não apenas a percepção de Servo, mas também aquilo a que ela se contrapõe. Dessa forma, ela segue um movimento dialético, cuja síntese tem como expressão máxima a requisição final do protagonista.

### **O serviço pedagógico**

Um dos elementos de inequívoca relevância desenvolvidos em *O jogo das contas de vidro* é o processo em que Servo passa de uma indiferença pelo ensino a um crescente *amor* por ele, como quem passasse de uma dimensão abstrata para uma compreensão cada vez mais prática do conhecimento — ou do ideal castálico — e de sua relação com a realidade.

Ao final de seus “anos de estudo”, por exemplo, o narrador relata que Servo sentia “pouca inclinação” para as atividades de professor e educador e que, se “seguisse apenas os próprios impulsos, escolheria a vida de um erudito independente — ou a de um jogador de avelórios” (Hesse, 1971b, p. 100). Ao se tornar Magister Ludi, no entanto, descobre sua facilidade para ensinar e a alegria que o ensino lhe proporciona (p. 186), se referindo a ela como “A melhor descoberta que o cargo me propiciou” (p. 324).

Algo semelhante é descrito em “O conjurador da chuva”: Servo, ao admitir seu filho Túru como aprendiz, passa a considerar...

[...] o dever às vezes tão penoso de ensinar e ter alunos, como uma coisa inevitável, um dom do destino, a vontade do espírito. [...] Em lugar do sonho e da ilimitada evolução, da soma de toda a sabedoria, ali se encontrava o aluno, uma pequena realidade [...] o único caminho para o verdadeiro futuro, o único dever, o mais importante, o único sendeiro em que a vida e as ações do conjurador da chuva, seu caráter, seus pensamentos e pressentimentos podiam evitar a morte, continuando a viver... (Hesse, 1971b, p. 386).

No ensaio “O confessor”, por sua vez, o ensino é representado como meio para uma espécie de “cura”: em crise, o protagonista procurara Dion Pugil, outro confessor, que, como se descobrirá, também estava em fuga, procurando por Josephus. Nessa situação, mais uma vez remetendo à questão da autoridade e do conselho, é dito que “Cada um tinha recorrido à fuga para buscar conselhos com o outro.” (p. 426).

Após longo processo, Dion comentaria, em seu leito de morte: “[Josephus] me fora enviado por Deus, para conhecê-lo e curá-lo e junto com ele conhecer-me e curar-me”, e ainda antes de morrer roga para que, se em algum momento retornassem os sofrimentos e tentações

que haviam gerado em Josephus a tendência ao abandono de seu serviço, que lhe enviassem “um filho e um pupilo” (p. 427).

No caso do Magister José, por sua vez, a relação entre a docência e o cargo é etimológica: “Magister Ludi significa na origem simplesmente mestre-escola” (p. 293), e Servo se aproxima cada vez mais dessa origem: “[...] Nos últimos dois anos de sua magistratura ele se designou a si mesmo por duas vezes em carta como ‘mestre-escola’” (p. 187). Assim, relata o narrador:

[...] como o cargo não prescrevia o modo de cumprir estas obrigações, deixando-lhe com largueza a responsabilidade de encontrar a maneira apta, ele foi dirigindo o seu principal interesse com o correr dos anos, de início até sem perceber, sempre mais à educação e à assistência das camadas mais jovens [...] (Hesse, 1971b, p. 187-188).

Esse crescente interesse pelo ensino, portanto, é relacionado também ao mencionado apreço de Servo pela juventude e que é uma característica marcante nas obras de Hesse: nas palavras do narrador, “Quanto mais novos, tanto mais ligados ao conjunto do mundo e da vida, tanto menos especializados e adestrados” (p. 219) e “a alegria e êxito eram tanto maiores quanto mais jovens fossem seus alunos...” (p. 229).

Essa preferência pode ser entendida, inclusive, como a representação mais nítida do que seja atuar na *base do edificio castálico*, cujo incêndio é o foco das preocupações do Magister. Em sua Circular, por exemplo, Servo diz: “Lá [nas escolas profanas] reside a *base da vida espiritual no país*, não nos nossos institutos ou no Jogo de Avelórios” (p. 293, grifo nosso). Da mesma forma, o narrador relata sobre a atuação do Magister:

[...] Servo ia atingindo camadas sempre mais remotas e elementares do corpo discente. [...] quanto mais jovens e incultos eram os alunos tanto maior a alegria de ensinar. [...] era onde ele poderia lidar com alunos ainda mais disponíveis, moldáveis e plásticos, onde ensinar e educar formavam mais indissolivelmente uma unidade (*Ibidem*, p. 187).

Nesse sentido, é dito também que Servo “Jamais separou a instrução e a educação” (p. 186), o que é perfeitamente compatível com a concepção que a personagem passara a desenvolver acerca do conhecimento, isto é, aquela que o considera em uma perspectiva prática, a partir de sua apropriação pelo sujeito. Essa percepção é, justamente, uma contraposição à lógica castálica — e também um paralelo à realidade “mundana”, caracterizada principalmente na ideia da Era folhetinesca — do estudo como “cultivo das ciências por elas mesmas” (p. 281). É assim que, de acordo com Nelson (2008), retomando artigo de Peter Roberts (2008) sobre *Viagem ao Oriente*, Servo seria a representação de alguém que percebeu plenamente “o

significado da educação no seu desenvolvimento futuro como ser humano”<sup>152</sup>. Afinal, toda essa preocupação e propósito da personagem são resultado da educação que recebeu, não apenas em Castália, mas também através de experiências como as contendas com Plínio e as discussões com Irmão Jacobus.

Essa perspectiva ampla de *educação*, que pode ser inclusive relacionada ao ideal clássico de *Bildung*, envolve até mesmo aspectos mais sutis da psique e da esfera emocional dos sujeitos sobre os quais se atua<sup>153</sup>. O narrador menciona, por exemplo, o “instinto pedagógico apurado” (Hesse, 1971b, p. 231) de José, evidenciado no tratamento com Plínio, mas também em sua relação com Tegularius e até com Pedro, o fãmulu do Decano da Música<sup>154</sup>. Algo semelhante se dá também nas relações da personagem com Padre Jacobus, “que eram ao mesmo tempo um aprendizado e um magistério” (p. 147).

Também é mencionada, em diversos momentos da narrativa, a grande atração e influência que o protagonista exerce sobre as pessoas. Segundo o narrador, essa caracterização “pertence intrinsecamente a todo professor e educador, ocultando perigos e trazendo responsabilidades” (p. 114).

Para além disso, em sua Circular, Servo valoriza sobremaneira o trabalho dos professores, especialmente o daqueles formados em Castália e que se dispõem a esse serviço:

[...] existe um grande número de castálicos íntegros e altamente valiosos que realmente não querem outra coisa senão servir, são os professores educados por nós, nomeadamente aqueles que lá fora no país [...] prestam um serviço cheio de renúncias [...] são, no sentido estrito, propriamente os únicos de nós que preenchem realmente a finalidade de Castália e por cujo trabalho pagamos ao país e ao povo todo bem que eles nos fazem (*Ibidem*, p. 281 e 282).

Servo indica, assim, os professores como a única exceção à problemática da distância de Castália do mundo, apresentada até então. São eles os autênticos exemplares de um amplo “espírito de serviço”, que “realmente não querem outra coisa senão servir”. Os “sacrifícios” que permitem a existência castálica parecem ser, assim, nas palavras de Servo, ao menos

---

<sup>152</sup> Tradução nossa. No original, “[...] the main character of *Magister Ludi*, Joseph Knecht, represents someone who has fully realized ‘the significance of education in his further development as a human being.’” (Nelson, 2008, p. 40).

<sup>153</sup> Nas palavras de Victor-Pierre Stirnimann, na apresentação de *Conversa sobre a poesia*, “Bildung é também um ideal pedagógico, voltado à resolução do antagonismo entre a vida e o espírito, o genérico e o individual, a natureza e a cultura” (Schlegel, 1994, p. 14).

<sup>154</sup> Esse “instinto pedagógico” encontra paralelo, no ensaio “O confessor”, no “dom” colocado à serviço pelo protagonista – isto é, variação do próprio Servo: “em Josephus habitava em estado latente um dom que [...] alcançou o auge da perfeição. Era o dom de ouvir. [...] esta sua função foi tomando conta dele até transformá-lo num instrumento...” (p. 402).

parcialmente compensados por essa atividade cheia de “renúncias”, que envolvem, por exemplo, estar longe “do clima agradável e das facilidades espirituais” da Província (p. 281).

Apresenta-se, dessa forma, o que seria a discutida finalidade de Castália: pode-se dizer que, de acordo com Servo, ela corresponderia ao movimento de levar às escolas o que a Província desenvolve, dividir com o mundo o patrimônio intelectual que, originalmente, pertence a todos eles, e que aos castálicos foi dado o papel de *resguardar*, não como monopólio ou atendendo a interesses próprios, mas, como expresso em diversas passagens, como *serviço ao Espírito e à Verdade*.

Dessa forma, rememorando mais uma vez a ideia originária de seu cargo, Servo diz, na Circular:

Magister Ludi significa na origem simplesmente mestre-escola. E de mestres-escolas, de bons e competentes mestres-escolas, nosso país tanto mais precisará quanto mais ameaçada Castália estiver e quanto mais as suas preciosidades se tornarem obsoletas e se desfizerem. [...] Precisamos cada vez mais conhecer e alargar o serviço humilde e prenhe de responsabilidades nas escolas profanas, como a parte mais importante e honrosa de nossa missão (*Ibidem*, p. 293).

Assim, sua decisão final é uma consequência dessa crença acerca da importância dos professores e de que ela é proporcional à decadência castálica. Da mesma forma, embora evidencie a compreensão de que a “missão mais elevada e sagrada” seja a conservação do “fundamento espiritual” do país e do mundo, Servo denuncia que a maioria dos castálicos esquece que isso também vai além dos limites de Castália (p. 282).

O que mais necessitamos é de professores, homens que ministrem à juventude a capacidade de medir e de julgar e que sejam seus modelos no respeito à verdade, na obediência ao espírito, no serviço à palavra. E isto é válido, não somente e em primeira linha, para nossas Escolas da Elite, cuja existência um dia chegará igualmente a seu termo, como também para as escolas profanas, em que os burgueses e camponeses, os artesãos e soldados, os políticos, oficiais e soberanos são educados e formados, enquanto são ainda crianças e, portanto, dóceis. [...] Sempre fornecemos professores e educadores ao país e já o disse: são os melhores dentre nós (*Ibidem*, p.293).

A limpidez das fontes do saber, segundo a personagem, é mantida também — e principalmente — em seu contato com o mundo, e não no isolamento apático. Essa seria, portanto, a “parte mais importante e honrosa” da tarefa castálica.

Paralelamente, no ensaio “O conjurador da chuva”, é dito que o objetivo maior do ensino é inspirar o serviço ao espírito. Para Servo, ser inteligente, mas não saber servir seria, assim, “um pecado contra a capacidade de *servir*, uma espécie de traição ao espírito.” (p. 388, grifo nosso).

Essa missão, no entanto, não é pensada apenas numa lógica de grandes proporções, mas também, no caso de Servo, aplicada numa dimensão mais imediata. Em diálogo com Plínio, com os preparativos de sua saída de Castália já em curso, o Magister diz:

[...] não busco por agora um emprego público. [...] Preciso de um quarto e do pão cotidiano, antes de tudo de um trabalho e uma tarefa como professor e educador, preciso de um ou alguns alunos e pupilos com quem eu viva e sobre os quais possa atuar. Numa Universidade é no que menos penso. Eu seria também, com prazer, digo melhor, com preferência acentuada, preceptor de um menino [...] O que eu busco e necessito é uma tarefa simples, natural, uma pessoa que precise de mim (*Ibidem*, p. 270-271).

Há de se pensar que esse desejo, para além de evidenciar certa humildade no propósito de Servo, é sintoma também de uma outra questão: por mais que, ao longo de toda a obra, a personagem se oriente muito por uma preocupação coletiva, sua primeira iniciativa de intervenção se direciona a uma atuação em relação a um único indivíduo. Essa atitude expressa, de certa forma, mais uma vez, a forma como o sujeito, enquanto indivíduo consciente e autônomo, é valorizado por Hesse.

Por outro lado, a visão castálica sobre essa postura pode ser percebida na resposta à Circular:

Venerável colega, como pode corresponder a este vosso caráter que a meta de vossos desejos pessoais seja tão modesta que não vos sintais atraído para tarefas e missões políticas, para postos de influência e de honra, e que não aspireis a outra coisa senão a ser um Magister Ludi, um mestre-escola! (*Ibidem*, p. 295).

Para além de um elogio — mesmo que em meio a críticas e sarcasmos — à personalidade de Servo, essa passagem pode ser entendida como uma reafirmação da postura castálica de subestimar o serviço às escolas ou demonstração do quanto entende a política como estritamente limitada à atuação direta, militante ou institucional. Nessa percepção, o “caminho mais fácil” — ou pelo menos mais óbvio — que poderia ser considerado na busca por uma resposta à problemática que Servo apresenta é a de ocupar postos de poder político, e não a de professor.

Toda essa questão relacionada à Educação é ainda identificada, por Servo, como uma das dimensões da crise que concerne ao distanciamento entre Castália e o mundo. Nas palavras do narrador, “Cada vez mais raramente e com menos entusiasmo candidatavam-se voluntariamente jovens das diversas Elites de Castália para o serviço escolar extramuros...” (p. 218). Afinal, de acordo com a personagem, o contato direto dos castálicos com o mundo contribuiria tanto para que estes tomassem maior consciência dessa realidade quanto para que

a Província fosse também mais valorizada. Esse é, pois, o ponto fulcral, a que responderá Servo com sua escolha final.

### A intervenção

Durante o desenvolvimento da narrativa do *Jogo*, fica evidente o seu caráter de descrição da formação do protagonista: o processo de amadurecimento da personagem não é nada abrupto, e mesmo aquela que, para a Direção, parece ser a decisão mais drástica — isto é, a de deixar o cargo e Castália — fora desenvolvida ao longo da trama e antecipada em diversos momentos<sup>155</sup>. Em uma fala no encerramento de um curso, por exemplo, o então Magister já anuncia: “Não devemos fugir da *Vita activa* para a *vita contemplativa*, nem vice-versa, mas variando entre as duas, estar sempre a caminho, nas duas ter a nossa morada, participar de ambas” (p. 186).

Dessa maneira, embora o conteúdo da Circular seja “admoestador”, há nela um tom de resignação que se inclina muito à ideia de *pessimismo revolucionário* em Benjamin. Nesse caso, o pessimismo é *ativo*, e colocado “a serviço da emancipação das classes oprimidas”, contra o “otimismo de diletantes” (Löwy, 2005, p. 23 e 24). Embora, em suas considerações, Servo não explicita um viés de classe — em seu sentido sociológico clássico — sua postura é de dura crítica a qualquer otimismo castálico, o que pode ser percebido, por exemplo, no seguinte trecho da resposta da Direção ao Ofício:

No que se refere à vossa concepção da situação mundial atual e às vossas alusões a um futuro próximo, elas causaram visivelmente uma certa impressão na maioria dos colegas, tiveram o efeito de uma sensação em alguns dos senhores presentes [...]. Predominou a inclinação de julgar os vossos pronunciamentos sobre o assunto naturalmente como dignos de nota e altamente interessantes, eivados, contudo, de exagerado pessimismo. Levantou-se uma voz perguntando se não era temeroso, até mesmo injurioso, no mínimo leviano, que um Magister tenha a iniciativa de aterrorizar seus superiores com quadros tão sombrios de perigos e provações cuja iminência não passa de suposição. Decerto é permitida uma advertência oportuna sobre a transitoriedade de todas as coisas e todos devem, sobretudo quem ocupa um posto elevado e de responsabilidade, vez por outra, lembrar-se do *memento mori*. Mas anunciar assim, generalizando tanto e de maneira tão niilista, à classe conjunta dos magísteres a toda a Ordem, a toda a Hierarquia um fim supostamente iminente não é somente um ataque indigno à paz de espírito e à fantasia dos colegas, é também uma ameaça à própria Direção e à sua capacidade de trabalho. Impossível que a atividade de um Magister possa melhorar se ele todas as manhãs se dirige ao trabalho pensando que seu cargo, sua atividade, seus alunos, sua responsabilidade diante da Ordem, sua vida por e em Castália, tudo isso amanhã ou depois desaparecerá completamente (Hesse, 1971b, p. 296 e 297).

<sup>155</sup> Isso é reconhecido pelo narrador, por exemplo, ao dizer que Servo “trazia dentro de si desde cedo uma sensibilidade para o mundo, antes mesmo que se iniciasse em história, a este homem era familiar a transitoriedade de toda a criatura e a problemática de tudo o que o espírito do homem criou.” (Hesse, 1971p. 210).

Fica ainda mais evidente, assim, a visão “pessimista” de Servo, condenada pela Direção, que, assim como comenta Löwy (2005) acerca do “pessimismo revolucionário”, “não tem nada a ver com a resignação fatalista e, menos ainda, com o *Kultur-pessimismus* alemão, conservador, reacionário e pré-fascista...” (p. 23). Afinal, deve-se considerar que Benjamin era, a seu tempo, assim como Servo em seu contexto, uma voz dissonante em muitas avaliações otimistas quanto ao futuro, principalmente no que se refere à ideia de *progresso*.

Da mesma forma, a situação descrita acima sugere uma representação, no plano literário, daquilo que comenta Löwy a partir da tese VI: segundo ele, o *momento de perigo* “dissolve a visão confortável e preguiçosa da história como ‘progresso’ ininterrupto” (*Ibidem*, p. 65). No caso, o alerta de Servo gera uma perturbação “à paz de espírito e à fantasia dos colegas” (Hesse, 1971b, p. 297).

Além disso, como dito, no *Jogo*, a atitude de Servo não se limita a constatar o “perigo” que ameaça Castália, mas a *agir* diante dele. Tal intervenção não deixa de ser, naturalmente, *política*, no sentido mesmo como Benjamin expressa na tese XVII a: “Para o pensador revolucionário, a chance revolucionária própria de cada instante se confirma a partir da situação política” (Benjamin, 2005, p. 134).

Essa decisão, no entanto, tal como aponta o narrador do *Jogo*, não foi repentina e apresenta uma coerência comprovada por tudo o que é relatado sobre a vida da personagem: “[...] não temos nenhum motivo de julgar que esse fim tenha sido causal. [...] aquilo que ela [a lenda] narra a respeito da última fase dessa vida, corresponde perfeitamente às fases precedentes” (Hesse, 1971b, p. 29).

Nesse momento, é reforçada, inclusive, a importância de Plínio Designori para o desenvolvimento de Servo, afinal, ele é o elo que intermedia a experiência da personagem no mundo. Assim, em um diálogo entre os dois, o protagonista já aponta para a decisão que irá tomar:

Ele [o reencontro com Plínio] significa para mim sobretudo um chamado, um convite; este encontro me abre um caminho para o vosso mundo, ele me situa de novo diante do velho problema de uma síntese entre vós e nós e isto acontece, podeis crer, na hora oportuna. O apelo desta vez não me surpreende surdo, encontra-me mais vigilante do que nunca pois propriamente não me apanha de improviso [...] (Hesse, 1971b, p. 248)<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> Servo também havia utilizado a ideia de “apelo” para se referir à sua relação com Plínio logo quando se conheceram: “[...] nas ideias de Plínio encontro algo a que não posso simplesmente responder ‘não’, porque faz apelo a uma voz interior dentro de mim que por vezes muito se inclina a dar-lhe razão. Provavelmente é a voz da

A “síntese entre vós e nós”, realmente, determina a relação desses personagens desde a época de estudantes, em Celia Silvestre. Plínio, em especial, reconheceu que este se tornara para ele o sentido de sua vida (p. 237). Para Servo, no entanto, essa foi uma questão amadurecida ao longo de toda a sua formação, evidenciando uma consciência maior de suas motivações e consequências.

É nesse sentido que no poema “Transigir”, por exemplo, Servo já abordava alguns questionamentos e a interdição feita a eles: “Os intransigentes e simplórios/Não suportam, é claro, nossas dúvidas”. No caso, essas dúvidas diriam respeito à existência de “outras dimensões, /Além das duas boas, velhas conhecidas”. Segundo o eu lírico, aqueles que não sabem *conciliar*, não as aceitam e se limitam à simplificação, na imagem da dualidade. Assim, é dito que a compreensão das várias dimensões, ou mesmo de uma única, a *terceira*, ameaça a aparente segurança: “Poderia alguém morar com segurança? / Poderia alguém viver despreocupado?” (p. 354).

Nesse caso, as duas dimensões podem ser interpretadas como Castália e o mundo, cuja relação Plínio e Servo tentam, cada um a seu modo, intermediar, no que poderia ser essa *terceira dimensão*: a criação de uma síntese entre as duas realidades. O próprio trânsito de Plínio para Castália — como aluno ouvinte e depois como conselheiro — e de Servo para o mundo — em especial, seu ato final — são formas de *transigir*, verdadeiramente. Percebe-se, além disso, o quanto o poema prefigura também muitos dos outros embates que Servo teria ao longo da vida. O fato, portanto, de o narrador destacar o momento de reencontro de Servo com Plínio como a “hora oportuna” dá a noção de que, após longo processo, finalmente chegara o tempo para expressar o que se passara a compreender como a almejada “síntese”. Esse momento, que tem uma dimensão prática, se aproxima tanto da ideia de *kairós* quanto do próprio *Jetztzeit* benjaminiano. Como expresso no “Apêndice A” das Teses,

Ele [o historiador que se contrapõe ao Historicismo] apreende a constelação em que sua própria época entrou com uma determinada época anterior. Ele fundamenta, assim, um conceito de presente como tempo-de-agora, no qual estão incrustados estilhaços do tempo messiânico (Benjamin, 2005, p. 140).

De forma semelhante, ao lançar mão da memória histórica da Era folhetinesca, por exemplo, Servo cria uma espécie de constelação com sua própria época, identificando nela seus perigos. Nesse momento, em seu tempo presente, oportuno e definitivo, se propõe a agir. Essa

---

natureza [instinto?], e ela está em aberta contradição com minha educação e as concepções que nos são usuais...” (Hesse, 1971b, p. 68).

caracterização se assemelha muito ao que escreve Gagnebin sobre essa que é uma ideia fundamental em Benjamin:

[...] Este momento do despertar, de concentração de energias, de tensão de todas as forças do sujeito preenhe das riquezas da lembrança, mas respondendo ao apelo do presente, este momento altamente político é afirmado várias vezes nas teses ‘Sobre o Conceito de História’. É o momento da construção consciente, o Kairos da intervenção decisiva que para o curso do tempo, que quebra o mau infinito do desenrolar histórico... (Gagnebin, 1994, p. 80).

É dessa maneira que, ao falar do tempo da história como aquele “saturado pelo tempo-de-agora” (tese XIV), Benjamin cita o contexto revolucionário francês em comparação com a moda: “Ela [a Revolução Francesa] citava a antiga Roma exatamente como a moda cita um traje do passado”. É apresentada, então, a imagem do “salto do tigre em direção ao passado”, que corresponderia ao “salto dialético, que Marx compreendeu como sendo a revolução” (Benjamin, 2005, p. 119).

A imagem do salto é muito potente também no *Jogo*, na trajetória de Servo. Assim, é importante considerar também que a intervenção a que a personagem se propõe ao final da narrativa é indissociável daquilo que ele denomina *despertar*, relacionada, por sua vez, às ideias de *vocação* e *apelo*. Essas ideias podem ser identificadas, por exemplo, no seguinte trecho, em que o narrador comenta o estado do jovem José ao ser admitido em Castália:

Existem muitas espécies e formas de *apelos* à *vocação*, mas o cerne e o sentido dessa vivência é sempre o mesmo: a alma *desperta*, transformada ou mais elevada, pelo fato de que, em lugar dos sonhos e pressentimentos íntimos, de súbito um apelo exterior, um fragmento da realidade se apresenta e intervém. (Hesse, 1971b, p. 36 e 37, grifos nossos).

Da mesma forma, é dito que “Nem todos os alunos da Escola da Elite, ao serem admitidos, passavam pela mesma experiência do apelo interior. Esse apelo é um dom ou, se quisermos nos exprimir de um modo banal, é uma sorte” (p. 39). O jovem, no entanto, não se envaideceria dessa distinção: “[...] ele próprio nunca se consideraria um *electus*: o apelo não lhe parecera uma subida de posto, mas apenas uma exortação e um incitamento interiores.” (p. 38). Esse comportamento seria comum a diversos outros momentos da vida de Servo, como aquele em que ele é designado Magister Ludi, e seria transposto, em sua produção poética, para o poema “Degraus”: “O coração/A cada chamado da vida deve estar/Pronto para a partida e um novo início, /Para corajosamente e sem tristeza, /Entregar-se a outros, novos compromissos...” (p. 364).

Novamente denotando a estreita relação entre as ideias de *degraus* e os movimentos de *despertar*, o narrador — mais uma vez evidenciando sua onisciência — relata que esse poema fora “escrito num daqueles dias especiais em que lhe sucedera a experiência espiritual, que designava como ‘despertar’” (p. 302).

O poema originalmente se chamaria “transcender!”, “como se fosse a sua primeira linha. Em grandes letras e escrita tempestuosa...”. Essa escolha corresponderia, para Servo, a

[...] *um apelo* e uma ordem, *uma advertência* a si próprio, *um propósito* reformulado e fortalecido a sua vida e ação sob este signo e de transformar vida e ação num *perpétuo transcender*, numa decidida e serena travessia, totalização e superação de cada espaço, de cada trecho do caminho (*Ibidem*, p. 302 e 303, grifos nossos).

A mudança no título para “Degraus”, no entanto, surgiu como uma demonstração de amadurecimento e humildade: “em letras miúdas, mais finas e modestas”, num movimento que se assemelha muito à mudança de atitude do protagonista ante o conselho encontrado no opúsculo do Magister a respeito da preparação do Festival do Jogo: se inicialmente Servo se orgulha de isso não ser uma preocupação<sup>157</sup>, futuramente reconheceria que esse entusiasmo também poderia se perder, como de fato ocorreu. Afinal, o cargo e a condução do Festival, se por um momento pareceram o ápice da trajetória, em cujo exercício Servo criara o propósito (juvenil) de *transcender*, ao longo do caminho ele percebe que são, em verdade, apenas parte dos “degraus”.

É interessante que, nesse ponto, ao lembrar-se desse poema no momento de deixar Castália para sempre, Servo discute suas ideias com Tegularius, justamente esse “castálico” problemático, que também passara por transformações em suas concepções históricas ao longo da narrativa<sup>158</sup>. O assistente confessa: “Justamente este poema sempre me suscitou uma reação muito peculiar [...] em que há qualquer coisa que me repele e perturba” (p. 303).

Para ele, “Degraus” apresentaria “ideias imperativas, moralizantes, de tom professoral” e seria “uma meditação sobre a essência da música [...] um canto de louvor à música” (p. 303) — o que Servo confirma — mas que, num “erro de raciocínio”, “equipara a música à vida” (p. 304). Mas, além disso, destaca-se que, reforçando a importância que a Educação assumira para

<sup>157</sup> “Ao ler esta advertência, esbanjando a confiança própria de um jovem Magister e com a arrogância característica dos jovens, sorri das preocupações do ancião que a tinha escrito” (Hesse, 1971b, p. 319).

<sup>158</sup> Significativamente, Servo também teria uma conversa sobre Poesia com Plínio, naquele que seria o último diálogo entre eles (Hesse, 1971b, p. 339 e 340). Juntos, eles analisam e discutem trecho de um poema de Friedrich Rückert e Servo menciona, inclusive, o desejo de voltar a escrever. Esse diálogo não deixa de remeter à centralidade da poesia para os românticos de Jena, expressa em obras como *Conversa sobre a poesia*, de F. Schlegel, mas também em certos fragmentos. No “Athenäum”, por exemplo, é defendido que o poeta filosofe sobre seu próprio ofício.

o protagonista, Tegularius critica o poema também no sentido de que Servo, “já dominado por uma ambição de educador”, teria “feito dele uma exortação e uma prédica”, e conclui: “neste poema se falseia e se utiliza para fins doutrinários uma visão de beleza e magnificência únicas” (p. 304)<sup>159</sup>.

Servo, no entanto, ao comentar as motivações da criação do poema, relata:

[...] eu vivi uma intuição, um conhecimento, uma visão interior e gostaria de recordar a mim mesmo o conteúdo e a moral desta intuição, recordar e deles me impregnar. [...] estes versos alcançaram a sua finalidade, a advertência continuou a viver em mim e não foi esquecida (Hesse, 1971b, p. 304).

A relação entre *degraus*, *despertar* e *apelo* também é expressa diretamente por Servo na resposta à crítica de Tegularius, em que relata o seu processo de criação: “Esta vivência [a que se refere o poema] consistia na indicação, na revelação que o belo símbolo musical me fazia do seu aspecto moral, e que se tornara, em mim, despertar e advertência, *apelo* para a vida” (p. 304, grifo nosso)<sup>160</sup>.

Nessa medida, essas ideias — e seu conteúdo moral — encontram, na perspectiva de Servo, uma correspondência simbólica na Música, cuja importância na narrativa é, dessa forma, mais uma vez afirmada. Assim, faz ainda mais sentido a imagem da “fuga” ou variação — recorrente ao longo da obra e que determina também, de certa forma, sua estrutura — e até mesmo elementos como a escala musical. Essa era uma ideia familiar ao Frühromantik: em um dos fragmentos de *Athenäum*, registra Friedrich Schlegel: “A pura música instrumental não tem de produzir por si mesma um texto? E nela não se desenvolve, confirma, varia e contrasta o tema, tal como se faz com o objeto de meditação numa série de ideias filosóficas?” (Schlegel, 1997, p. 141).

Servo utiliza a imagem de “salto”, no entanto, também para se referir a uma situação que lhe interessa e que por vezes fora incômoda, a daqueles alunos que são dispensados de Castália:

[...] talvez não fosse certo serem os mais fracos e inferiores a sentirem o *apelo do mundo* longínquo: talvez sua aparente queda não fosse uma queda nem um sofrimento,

<sup>159</sup> Embora Servo diga que o poema “não é expressão de uma vontade de mando ou de ensinar, pois a ordem, a advertência, é dirigida somente a mim mesmo” (*Ibidem*, p. 304).

<sup>160</sup> A relação entre *degraus*, *despertar* e *apelo* é destacada desde o início da narrativa, a partir do momento em que o jovem Servo é admitido em Castália: “Desse modo, principiando em seu íntimo e transformando-se em entusiasmo, em afirmação do interior e do exterior, *realizou-se* o apelo em José Servo; em completa pureza, ele *percorreu todos os seus degraus*, experimentou todas as suas venturas e todos os seus receios. Sem o estorvo de repentinas revelações e indiscrições, teve lugar este nobre acontecimento, típico da adolescência e da pré-história de todos os espíritos nobres: com harmonia e equilíbrio, o interior e o exterior desenvolviam-se, cresciam em direção um do outro” (Hesse, 1971b, p. 37, grifos nossos).

porém um salto e uma atuação, e talvez nós, os ajuizados, que ficávamos em Freixal, fôssemos os fracos e os covardes (Hesse, 1971b, p. 47 e 48, grifo nosso).

E continua, evidenciando algo da rebeldia típica dos personagens hesseanos:

[...] esses meninos que partiram têm para mim, apesar de tudo, algo de imponente, assim como o anjo rebelde Lúcifer tem certa grandiosidade. Talvez tenham feito uma coisa errada, podemos admitir que cometeram um erro, mas, seja como for, fizeram alguma coisa, realizaram algo, ousaram dar um *salto* e é preciso coragem para isso. Nós que fomos aplicados, pacientes e ajuizados não fizemos nada, não demos *salto* nenhum (*Ibidem*, p. 51, grifos nossos).

A ideia de “salto” é, então, aproximada, curiosa e paradoxalmente, da narrativa bíblica da *queda* de Lúcifer. Servo também relaciona esse comportamento a sentidos como imponência, “coragem”, o que permite a hipótese de que essa percepção é uma variação da defesa de Hesse quanto à autonomia do indivíduo, na medida em que esse agiria *a contrapelo* do que lhe é condicionado socialmente.

Esse comportamento rebelde, que culmina na dispensa das Escolas de Elite, é, inicialmente, algo muito contrário ao que é apresentado da personalidade de Servo, caracterizado, tal como o personagem Leo, de *Viagem ao Oriente*, como um “servidor ideal”, com inequívoca vocação para o serviço castálico. Essa caracterização dá, portanto, um significado ainda maior para a sua decisão final, ao mesmo tempo que não deixa de se relacionar a esse mesmo ideal sacrificial de serviço, que se presta às últimas consequências.

É possível identificar essa disposição logo no início da narrativa: no simbólico momento de despedida da escola de Freixal e transferência para Cela Silvestre, por exemplo, em diálogo com um colega, Servo confessa: “[...] eu desejaria, quando chegar a hora e for necessário, desapegar-me também e saltar, não para voltar a um estado inferior, mas para a frente e para cima” (p. 51), isto é, precisamente, avançar nos *degraus*.

Esse desejo parece ser, realmente, concretizado, quando a personagem deixa Castália. Enquanto espera pela conversa com Mestre Alexandre, por exemplo, ao fazer uma avaliação de sua vida, Servo chega à conclusão que seu “despertar” fora, em verdade, *degraus*: “um avanço gradual em direção ao coração do mundo, ao centro da verdade” (p. 307). Repassando os momentos de sua trajetória, reconhece que “A mesma senda severa, clara, inequívoca, retilínea, que o guiara a Cela Silvestre, Rochedo Santa Maria, à Ordem, ao cargo de Magister, o guiava agora para fora. O que fora uma série de atos de ‘despertar’ era ao mesmo tempo uma sucessão de despedidas” (*Ibidem*).

Além dessa ideia de degraus, é interessante que Servo faça referência a um caminho que transcende, o guiando *para fora*, num movimento próximo, realmente, ao de *ruptura, implosão*. Além disso, essa percepção da personagem sobre sua própria vida — que é, afinal, uma *trajetória*, uma *história* (individual) — parece, de certa forma, derivar da mudança de sua concepção acerca da História: em vez de um sentido retilíneo, de *continuum*, ela seria, na verdade, “um círculo, uma elipse ou espiral”. Afinal, como ele mesmo conclui, “a linha reta pertence apenas à geometria e não à natureza ou à vida.” (*Ibidem*).

Ainda durante a avaliação final sobre sua própria vida, Servo relembra a regra da Ordem sobre a qual fora levado a meditar antes de sua “Iniciação”:

‘Se as autoridades superiores te chamarem para ocupar um cargo, fica sabendo que cada grau na escala dos cargos não é um passo para a liberdade, mas para um compromisso. Quanto maior o poder conferido pelo cargo, mais severa a servidão. Quanto mais forte a personalidade, mais reprovável a vontade arbitrária.’ (*Ibidem*, p. 105).

Para além de todo o conteúdo que remete à supressão da individualidade em favor do serviço e da hierarquia, a reflexão de Servo sobre essa regra, tantos anos depois, no momento em que está para renunciar ao seu cargo, dá a dimensão de sua mudança de perspectiva:

Como tudo isto tinha soado antes tão definitivo e tão inequívoco! E, contudo, como o significado de muitas palavras, principalmente de palavras capciosas como ‘compromisso’, ‘personalidade’, ‘arbitrariedade’ tinham mudado tanto, até mesmo assumido uma significação contrária! E, no entanto, como estas frases eram belas, claras, solidamente enquadradas e maravilhosamente sugestivas, como podiam aparecer tão absolutas, intemporais e plenamente verdadeiras a um jovem espírito! Oh, elas teriam sido realmente isto, se Castália fosse o mundo, o grande e múltiplo embora indivisível universo, em vez de ser apenas um pequeno mundo ou um setor ousado e arbitrário dele! Se o mundo fosse uma Escola da Elite, se a Ordem fosse a comunidade de todos os homens, se a Direção da Ordem fosse o próprio Deus, como seriam perfeitas aquelas frases e todas as regras! Ah, se fosse assim, como a vida seria graciosa, florescente e inocentemente bela! E antes tinha sido realmente assim, antes ele tinha podido ver e viver assim: a Ordem e o espírito castálico como o divino e o absoluto a Província como o mundo, o castálico como a humanidade, e a parte não castálica do todo como uma espécie de mundo infantil, uma antecâmara da Província, um solo virgem onde ainda não tinham sido semeadas a cultura definitiva e a salvação, que olha para Castália com respeito e de tempos a tempos lhe envia visitas como o jovem Plínio (*Ibidem*, p. 306).

Fica evidente, nessa avaliação, a maturidade que adquirira a percepção de Servo sobre a relação entre Castália e o mundo: ele não pode mais desconsiderar, de maneira inocente e confortável, como a maioria dos castálicos, a existência do mundo para além da Província e sua interferência nela, ou o fato de que ela representa “apenas um pequeno mundo ou um setor ousado e arbitrário” dessa outra realidade.

A importância do conhecimento histórico para essa noção da personagem é expressa, por exemplo, quando se diz que “sua familiaridade com a história primitiva de Castália fazia com que a vida lhe parecesse no meio destes perigos um combate e levava-o a afirmar e a amar a vida no perigo, enquanto tantos castálicos concebiam sua comunidade e a vida nela apenas como um idílio” (p. 226).

Além disso, principalmente no que se refere à mudança de percepção de Servo quanto à ideia de “compromisso”, a narrativa deixa evidente que a decisão da personagem não fora um capricho, um interesse meramente individual, mas correspondia, justamente, à sua resposta — enquanto sujeito — a esse organismo com o qual se comprometera<sup>161</sup>. Uma vez que, segundo a Ordem, “Quanto maior o poder conferido pelo cargo, mais severa a servidão”, Servo se dispõe ao sacrifício máximo, ao serviço mais importante.

Eis, pois, a evidência, de que sua atitude é resultado de um grande senso de dever e consciência de seu cargo: Servo sente-se “como o cérebro, como a consciência moral e a consciência psicológica desta comunidade [...] não somente vivendo com ela sentimentos e destinos comuns, mas como quem dirige e tem responsabilidade sobre seu destino...” (p. 181).

Assim, é reforçada, mais uma vez, a relação profunda que Hesse, em sua narrativa, estabelece entre indivíduo, coletividade e a realidade vivida por estes:

O problema de Castália era aquilo que estava na origem de todas as fortes emoções, tendências e comoções na vida de Servo. Este problema nunca foi para ele um problema meramente teórico, mas atingia, mais do que qualquer outro, o mais íntimo do seu ser. Sentia-se também responsável por ele (*Ibidem*, p. 211).

Além disso, ao atingir essa consciência e agir de acordo com ela, Servo não deixa de conclamar seus pares à mesma reflexão — o que é, justamente, um dos objetivos da Circular:

Deixo a cada um de vós, venerados colegas, a tarefa de refletir em que consistem os deveres da Ordem, quando o país e a própria Ordem estão ameaçados. Haverá diversas concepções. Também eu tenho as minhas, e num prolongado exame de todas as questões aqui suscitadas cheguei, de minha parte, a uma representação clara daquilo que, para mim, é um dever e uma meta digna de meus esforços... (*Ibidem*, p. 291).

Mais uma vez, portanto, Servo destaca um amplo sentido de *dever*: existem os *deveres da Ordem* e os seus próprios deveres, a partir do que determinara sua consciência, autônoma.

---

<sup>161</sup> Ainda na análise sobre o fim da autoridade e as origens desta na Filosofia Política platônica, H. Arendt defende: “A razão por que Platão queria que os filósofos se tornassem os governantes da cidade se assentava provavelmente no conflito existente entre o filósofo e a polis, ou na hostilidade da polis para com a filosofia [...]. O filósofo anuncia sua pretensão ao governo, mas não tanto por amor à polis e à política [...] como por amor à filosofia e à segurança do filósofo” (Arendt, 1979, p. 146 e 147).

Todos esses deveres, logicamente, são alicerçados não apenas nos princípios da Província, mas também na concepção do que seja — ou deva ser — a relação entre Castália e o mundo, isto é dizer, no caso do protagonista, as implicações de determinadas concepções históricas.

Assim, na Circular, em um Post-scriptum que poderia ser utilizado até mesmo como epígrafe do documento, Servo cita nominalmente Padre Jacobus e uma de suas reflexões:

Pode ser que venham tempos de horror e profunda miséria. E se deve haver ainda na miséria uma felicidade, esta só poderá ser uma felicidade do espírito, voltada retrospectivamente para a salvação da cultura de tempos anteriores e orientada prospectivamente para a afirmação serena e infatigável do espírito num tempo que doutra maneira poderia ceder completamente à matéria (Hesse, 1971b, p. 294).

Ante a perspectiva — estabelecida dentro de um tempo que, apesar da mentalidade geral, é inegavelmente histórico — de uma Castália ameaçada, ou num mundo em que talvez ela já não exista, será necessário o esforço “heroico” — como fora o dos fundadores — para, ante o incêndio, a decadência e a ruína, reafirmar o Espírito.

Ao contrário do comportamento dos “diletantes”, daqueles que *passariam em um jardim* ou mesmo dos hóspedes acomodados da maioria dos castálicos (p. 287), Servo decide descer para a base do edifício, isto é, o mundo, mas, sobretudo, o ambiente do ensino, o contexto escolar:

Por meio desta, solicito à Direção a exoneração do meu cargo de Magister Ludi, e a minha, destinação para uma escola comum lá fora no país, grande ou pequena, e a permissão de ir reunindo nesta escola aos poucos uma equipe de jovens confrades, um estado-maior de professores para trabalhar comigo [...] no esforço de transfundir nossos princípios no coração e no sangue dos jovens leigos (*Ibidem*, p. 293).

É interessante que essa solicitação tão significativa seja expressa em apenas um parágrafo, justamente o último da Circular. Essa estrutura coaduna com os objetivos do documento: não apenas o de requerimento, mas sobretudo o de *aviso de incêndio*, de alerta, às autoridades, quanto às ameaças existentes contra Castália.

Chama a atenção, além disso, o fato de que Servo, na verdade, faz três pedidos: a exoneração, a destinação a uma “escola comum” e a permissão para criação de uma equipe de professores. Quanto a esses pedidos, a narrativa mostra que o primeiro ele cumpriu autonomamente; o segundo, cumpriria de forma parcial, pois não seria destinado a nenhuma escola, mas arranjaría, com Plínio, o encargo de preceptor de Tito Designori; quanto ao terceiro, no entanto, embora potencialmente muito relevante para a narrativa, sequer é retomado posteriormente.

## CONSIDERAÇÕES CIRCULARES

*[...] Deixamo-nos elevar pelo mistério  
Daquelas magas fórmulas,  
Em cujo encanto, a imensidão ilimitada,  
Tempestuosa, a vida,  
Fluiu em claros símbolos.*

*Como constelações eles vibram, cristalinos,  
Nossa vida foi posta a seu serviço,  
E ninguém pode de seus círculos tombar,  
A não ser para o centro sagrado.*

*“O jogo de Avelórios”*

Pela multiplicidade de gêneros que comporta, no jogo narrativo que estabelece, também a parte final de *O jogo das contas de vidro* se dá não em sentido unívoco, mas apontando para diversas direções, inclusive para um possível retorno sobre si. No caso do “Ensaio de biografia” de José Servo, há o final abrupto, com a leitura da resposta da Direção à Circular, embora haja uma certa complementação pela interposição da “Lenda do Mestre do Jogo de Avelórios”. No caso, esta narra a súbita morte da personagem: justamente no momento em que ele está para começar uma nova etapa em sua jornada, com a síntese que elabora a partir de suas experiências ao longo de toda a narrativa, é estabelecido um anticlímax.

O episódio, no entanto, não deixa de sugerir, pela presença testemunhal do jovem Tito Designori — expressão também do apreço hesseano à juventude e à dinâmica desta com a velhice — para alguma forma de continuidade ou desdobramento. Diz o narrador sobre o pupilo: “sobreveio-lhe, com um estremecimento sagrado, o pressentimento de que esta culpa [suposta responsabilidade pela morte de Servo] haveria de transformar a sua pessoa e a sua vida e exigir dela ideias bem maiores do que tudo o que até agora ele exigira de si mesmo” (Hesse, 1971b, p. 349).

No que se refere à seção de treze poemas, é interessante que, embora não seja explicado, no livro, o critério que os ordena, Mileck (1970) defende que a sequência “progride, embora hesitante, de lamento, dúvida e desespero à fé e dedicação ao ideal castálico”<sup>162</sup> (p. 69).

<sup>162</sup> Tradução nossa. No original, “[...] a deliberate sequence progressing, albeit haltingly, from lament, doubt and despair to faith and dedication do the Castalian ideal”.

Assim, é sumamente significativo que o último dos poemas seja “O Jogo de Avelórios”, que, assim como outros, é uma ode a esse que é o fundamento de Castália, ao mesmo tempo que é o que há de mais caro a José e ao qual ele testemunha fidelidade até o fim<sup>163</sup>. Expressão disso pode ser identificada na estrofe final: “Nossa vida foi posta a seu serviço”, assim como a personagem parece cumprir os últimos versos: “ninguém pode de seus círculos tombar, /A não ser para o centro sagrado”. No caso, a personagem sai de Castália, rompendo com seu mundo de origem, para uma realidade ainda mais desafiadora, um *degrau superior*. Ao considerar a morte, isso é ainda mais evidente: a partir do que pôde ser depreendido da mentalidade castálica e da personalidade de Servo, ela de fato corresponderia não a uma condenação, mas a algo como um “centro sagrado”. Também em seu poema “Degraus”, Servo adiantara: “Mesmo a hora da morte talvez nos envie/Novos espaços recenados/O apelo da vida que nos chama não tem fim...” (Hesse, 1971b, p. 364).

Um contraponto a essa abertura é o último dos ensaios de “As três existências”: ao contrário de sair, de *saltar para fora*, por exemplo, da realidade castálica, Dasa — variação de Servo — volta-se para a interioridade, ao decidir pela vida contemplativa, na floresta, com o iogue, naquela que é também a sentença final do livro: “Nunca mais ele abandonou a floresta” (p. 460).

Ressalta-se que, no caso da poesia, não está em jogo uma lógica sequencial, linear, com começo meio e fim: embora, segundo o narrador, os poemas tenham sido produzidos na juventude de Servo, seu conteúdo diz respeito à obra como um todo, se relacionando a vários de seus episódios. Nesse sentido, destaca-se, principalmente, como indicado, o papel do poema “Degraus” no momento em que a personagem deixa Castália.

Fica demonstrada, assim, a forma como os poemas operam, dentro da narrativa, como mais uma espécie de variação do tema central, isto é, a vida de Servo. No caso, eles correspondem também à uma *implosão*, tanto da lógica castálica — avessa à produção poética — quanto ao tempo ordenado, sequencial, que o narrador castálico, onisciente, cria, no ensaio biográfico principal. Dessa forma, os poemas não dão o sentido de acabamento ou conclusão da narrativa, mas cumprem um papel de ampliação de sua compreensão, lançando luz sobre determinados elementos que ela apresenta.

Por sua vez, “As três existências” representam um contraponto ainda maior à narrativa linear do Ensaio, por apresentarem a possibilidade do tempo cíclico ou mesmo — seguindo a

---

<sup>163</sup> O narrador ressalta, no entanto, que, neste poema, evidencia-se “um sentido de devoção” em que não ecoa inquietação, dúvidas sobre si mesmo e sobre o sentido da existência, como nos demais (Hesse, 1971b, p. 76).

ideia dos *degraus* — espiralar, a se considerar também seu princípio reencarnacionista. Assim, ao final de “A encarnação hindu”, o leitor é impelido a, tanto temática quanto estruturalmente, encadear essas vidas relatadas e identificar nelas a diversidade que constitui a personalidade de Servo, como se estas fossem *fugas*, criadas e recriadas *ad infinitum*.

Assim como esse encerramento múltiplo e algo autorreflexivo, *circular*, esta pesquisa teve antes um propósito de abertura do que de conclusão. O que aqui se buscou, semelhante ao que fora o projeto da Circular de Servo, foi a apresentação de uma série de percepções e provocações.

*Qual, afinal, a relação entre sujeito e conhecimento histórico? De que maneira determinada concepção histórica implica numa possibilidade de resposta a diferentes aspectos críticos da Modernidade ocidental?*

Essa poderia ser considerada, afinal, dentro das obras de Hesse e Benjamin em análise, uma variação de uma nota que ressoa no campo das humanidades há algum tempo, além de ser, em alguma medida, uma proposta de disposição para esse jogo múltiplo e complexo, que abrange formas e conteúdos, bem como símbolos e ideias.

O objetivo não é, por óbvio, fazer com que nesse jogo existam mestres ou vencedores, uma vez que as “coisas finas e espirituais [...] estão presentes na luta de classes de outra maneira que a da representação de uma presa que toca ao vencedor” (tese IV). Afinal, este que é, de certa forma e apesar de suas limitações, um *documento de cultura*, não deixa de ser, naturalmente, um *documento da barbárie*. Barbárie esta representada não apenas pelo descrédito do Espírito, da vida erudita ou da intelectualidade como um todo, mas também da desconexão que muitas vezes subsiste entre esta e a realidade, que é, a seu turno, catástrofe e ruína.

Assim, para além das reflexões apontadas neste trabalho, que privilegiaram principalmente a representação da História ao longo da narrativa — em sua importância e em variadas concepções — esta pesquisa cumpre um papel de resgatar esta que é uma obra de Hesse tão pouco discutida no Brasil, sob um viés que vai a contrapelo também de sua comum recepção crítica biobibliográfica. Além disso, destaca-se a proposta do diálogo com as teses de Benjamin, cuja atualidade e acuidade são mais uma vez testemunhadas.

*O jogo*, como ficou evidente ao longo do trabalho, é potente não somente no que diz respeito a essa abordagem, mas também por, em sua estrutura, apresentar uma variedade tão grande de gêneros, numa proposta múltipla que dialoga também com a metalinguagem e problemáticas da narração e do registro. Além disso, por seu conteúdo — que evidencia uma

preocupação coletiva, mesmo política — acredita-se que ela seja uma obra *sui generis* na produção de Hermann Hesse, majoritariamente concentrada no indivíduo, por colocar em perspectiva a questão do individualismo.

É ressaltada, ainda, a maneira como, na caracterização da “era folhetinesca”, a obra apresenta um amplo panorama de análise, que em vários pontos se relaciona a elementos da Modernidade ocidental em crise: eis, por exemplo, as problemáticas em torno da Cultura, da Experiência e da própria guerra.

Nesse panorama, fica evidente o papel determinante que a História desempenha na compreensão dessas questões, além de destacar, de forma semelhante ao que Benjamin realiza nas Teses, a relação profunda entre cultura, conhecimento histórico e política.

Este é, sobretudo, um trabalho que conclama à ação, à restituição da dimensão subversiva do conhecimento, ao uso da “fraca força messiânica”, no aspecto ativo de certo pessimismo revolucionário, e que por isso procurou destacar a dimensão pedagógica implicada no trabalho intelectual.

Inicialmente, é preciso situar o “edifício”, suas bases, aquilo que, na forma de “incêndio” — cujo alarme soa, continuamente — o ameaça, para além de apenas acomodar-se no alto dele, ou passear por seus jardins.

## FRAGMENTOS DA DISCÍPULA E PESQUISADORA

Selecionados a partir das anotações registradas ao longo do período de pesquisa, especialmente durante escrita deste trabalho. Sem nenhuma pretensão, formal ou acadêmica, são expressões — naturalmente subjetivas — de uma *experiência*.

[Eis o dever, a tarefa — *Ausgabe, Aufgabe* — conciliar entusiasmo e sobriedade.]

[Segundo Benjamin, em carta a Scholem, sua tese de doutoramento seria um escrito “insolente” e de “audácia desmesurada”]

[Angústia recorrente: por que faço isso, se tudo se perderá nas cinzas dessa catástrofe?]

[Sem compreender a Música, será impossível compreender o Jogo.]

[Hoje entendo — muito mais — os estudos de Servo,  
sua escolha em seus anos de estudo,  
seu cuidado em conhecer o Jogo  
em desmontá-lo, compreendê-lo.]

[*Suspeita*: assim como, após os anos de estudo, Servo sugere que “Quem chegasse a ter a vivência completa do sentido do Jogo, não seria mais jogador...”  
quem chegasse a ter a vivência completa do sentido da Literatura, não seria mais seu estudioso/crítico: apenas leitor.]

[Chegamos, finalmente, às Teses: tudo cheira a gás, piso as duras pedras do Reich. Respiro com Benjamin, quase, a sua angústia:  
é necessário terminar logo o trabalho, tem gente lá fora. O edifício está para ruir.]

[*O Jogo*, sem perder de vista as Teses.  
As Teses, sem perder de vista *O Jogo*.]

[Em torno, o mundo cai. Lá em baixo, o edifício arde em chamas. Nenhum Fitzcarraldo navega o Amazonas, porque não há mais rio; o Teatro, encoberto por fumaça. No Sul, indígenas têm água até os joelhos. Em Gaza, novos Cristos lamentam seu destino, sob o bombardeio de um Herodes de quipá.  
Mas importa continuar a escrever.]

[Tegularius é o spalla de Servo.]

[Há uma relação entre o *vivificar* dos românticos e o *realizar* no Jogo.]

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1979. 2ª edição.

BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução: Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas cidades/Ed. 34, 2011.

BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Seleção e apresentação: Willi Bolle; Tradução: Celeste H. M. Ribeiro de Sousa...et al. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet; Prefácio: Jeanne Marie Gagnebin. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v. 1)

BENJAMIN, Walter. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Tradução: Márcio Seligmann-Silva. 3ª ed., SP: Iluminuras, 2018.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Organização: Willi Bolle. Tradução: Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte/São Paulo: UFMG/Imprensa Oficial, 2007.

BENJAMIN, Walter. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Tradução, apresentação e notas: Marcus Vinícius Mazzari; Posfácio: Flávio di Giorgi. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002.

BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Tradução: Rubens Rodrigues Filho, José Carlos Martins Barbosa. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. (Obras escolhidas; v. 2)

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. Organização e tradução: Adalberto Müller, Márcio Seligmann-Silva. 1ª ed. São Paulo: Alameda, 2020.

CARPEAUX, Otto Maria. *A história concisa da literatura alemã*. 1ª ed. São Paulo: Faro Editorial, 2013.

CORNELSEN, Elcio. “A Primeira Guerra Mundial na Lírica Expressionista”. In *Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo: Dossiê nº 17*. Disponível em <<http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/LA/index>>.

ENNE, Ana Lúcia S. “O Defensor do indivíduo: Hermann Hesse e o processo de massificação nas primeiras décadas do século XX”. *Alceu*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 94-115, 2005.

FREUD, Sigmund. *Obras Completas Volume 18: O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e Outros textos (1930-1936)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. Tradução: Sônia Salzstein. São Paulo: n-1 edições, 2018.

GONÇALVES, J. A. H. R. “Entre a modernidade e algo por vir: Hermann Hesse leitor de Friedrich Nietzsche”. *A Palo Seco — Escritos em Filosofia e Literatura/São Cristovão (SE)*, n. 12, p. 61-75, Jan/Dez/2019.

GUERRA, Anselmo. “*Das Glasperlenspiel*: música, matemática e cultura entrelaçados na visão de Hermann Hesse”. *Música em Contexto*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Música da Universidade de Brasília. Ano VII, Vol. 1, p. 124-143. Brasília: Jun/2013.

HESSE, Hermann. *Das Glasperlenspiel*. Zurique: Suhrkamp Verlag, 1971a.

HESSE, Hermann. *Demian*. Tradução e posfácio: Ivo Barroso. 57ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2021.

HESSE, Hermann. *Knulp: Três histórias da vida de um andarilho*. Tradução: Julia Bussius. 1ª ed. São Paulo: Todavia, 2020.

HESSE, Hermann. *O jogo das contas de vidro*. Tradução: Lavinia Abranches Viotti e Flávio Vieira de Souza. 8ª edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 1971b.

HESSE, Hermann. *Peter Camenzind*. Tradução: Claudia Abeling. 1ª ed. São Paulo: Todavia, 2022.

HESSE, Hermann. *Viagem ao oriente*. Trad.: Lêda Maria Gonçalves Mais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

JUNG, Carl Gustav. *Civilização em transição*. Tradução: Lúcia Mathilde Endlich Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: Que é o iluminismo?” [1784]. In: *A Paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 21-37.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Tradução: Wanda Nogueira Caldeira Brandt; Tradução das teses: Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUKÁCS, Georg. *A alma e as formas* (Ensaio). Tradução: Rainer Patriota. BH: Autêntica, 2015.

MARC, Franz. *Los cien aforismos y otros textos sobre estética*. Seleção, tradução e prólogo: Víctor Herrera. 1ª edição. Cidade do México: Universidade Nacional Autônoma do México, 2015.

MILECK, Joseph. “Das Glasperlenspiel: Genesis, Manuscripts, and History of Publication”. *The German Quarterly*, v. 43, n. 1 (Jan., 1970), p. 55-83.

NELSON, Don. “A new glass bead game: Redesigning the Academy”. *Paideusis*, v. 17, n.2, p. 39-49, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo* [1889]. Tradução: Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* [1874]. Tradução: Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). *Pólen*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho, 2ª ed., SP: Iluminuras, 2021.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCHLEGEL, Friedrich. *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos*, trad. Victor-Pierre Stirnimann, SP: Iluminuras, 1994.

SCHLEGEL, Friedrich. *O dialeto dos fragmentos*. Tradução: Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.

SCHOLEM, Gershom Gerhard. *A cabala e seu simbolismo*. Tradução: Hans Borger e J. Guinsburg São Paulo: Perspectiva, 2012. (Debates; 128).

SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória, literatura: o Testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

SOUZA, João Paulo Francisco. *Um lobo nos trópicos: a recepção crítica de Hermann Hesse no Brasil (1935-2005)*. Dissertação (Mestrado em Letras) — Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Universidade Estadual Paulista, 2007.

TODOROV, Tzevetan *Teorias do símbolo*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP, 2014.

WHITE, I. A.; WHITE, J. J.. “The Place of Josef Knecht's ‘Lebensläufe’ within Hermann Hesse's ‘Das Glasperlenspiel’”. In *The Modern Language Review*, Vol. 81, No. 4 (Oct., 1986), p. 930-943.

ZWEIG, Stefan. *Romain Rolland. Sua vida, sua obra*. Tradução: Fabio Leite Lobo. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti. [s.d.]