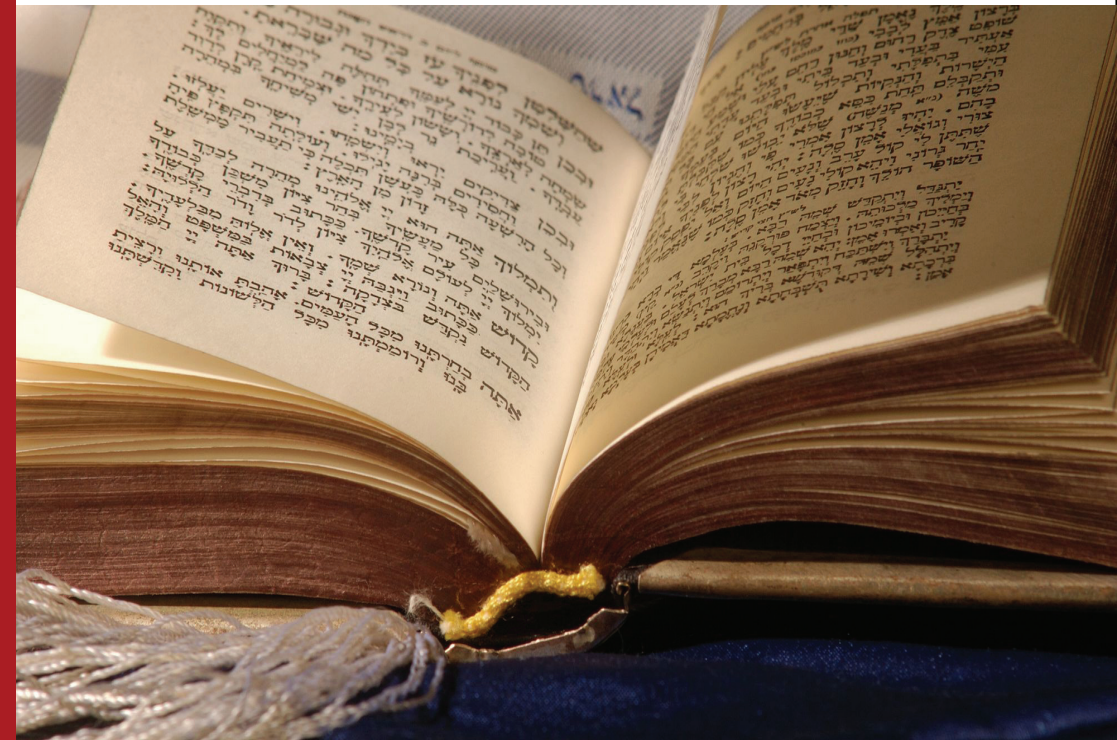


## Abraham Joshua Heschel

As indagações filosóficas e teológicas de Abraham Joshua Heschel (1907-1972) estão intimamente relacionadas com a história de sua vida. Nascido em Varsóvia, ele foi antecedido e influenciado por sete gerações de mestres hassídicos. Acabou se tornando um dos maiores expoentes dessa tradição judaica que teve suas origens no leste europeu do século XVIII. Durante sua vida, Heschel manteve as tradições judaicas e, a partir delas, adotou um posicionamento político e social que postulava a humanização de todos os homens. Tendo como referência a mensagem profética, ele defendia que a religião deveria assumir o papel de denunciar as injustiças e criticar a desumanização da sociedade moderna. Seu legado religioso-humanista obriga-nos indagar sobre a ética na sociedade moderna e sobre a nossa postura no mundo. O pensamento hescheliano convida o homem moderno para um reencontro existencial com o mistério que é a presença divina no mundo. Suas ideias são um referencial fundamental para o diálogo inter-religioso e combate a toda forma de intolerância religiosa.

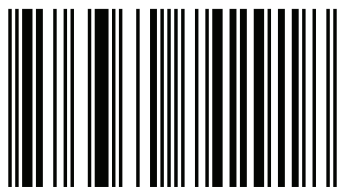
Renato Somberg Pfeffer é doutor em Filosofia, Tecnologia e Sociologia pela Universidade Complutense de Madri e mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Trabalha como pesquisador da Fundação João Pinheiro de Minas Gerais e professor adjunto das Faculdades Ibmecc/MG e Funcesi/Itabira.



Renato Somberg Pfeffer

## Abraham Joshua Heschel

Reflexões a partir de suas raízes judaicas



978-3-330-74291-8

 Novas Edições  
Acadêmicas

**Renato Somberg Pfeffer**

**Abraham Joshua Heschel**



**Renato Somberg Pfeffer**

**Abraham Joshua Heschel**

**Reflexões a partir de suas raízes judaicas**

**Novas Edições Acadêmicas**

## **Impressum / Impressão**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Informação biográfica publicada por Deutsche Nationalbibliothek: Nationalbibliothek numera essa publicação em Deutsche Nationalbibliografie; dados biográficos detalhados estão disponíveis na Internet: <http://dnb.d-nb.de>.

Os outros nomes de marcas e produtos citados neste livro estão sujeitos à marca registrada ou a proteção de patentes e são marcas comerciais registradas dos seus respectivos proprietários. O uso dos nomes de marcas, nome de produto, nomes comuns, nome comerciais, descrições de produtos, etc. inclusive sem uma marca particular nestas publicações, de forma alguma deve interpretar-se no sentido de que estes nomes possam ser considerados ilimitados em matérias de marcas e legislação de proteção de marcas e, portanto, ser utilizadas por qualquer pessoa.

Coverbild / Imagem da capa: [www.ingimage.com](http://www.ingimage.com)

Verlag / Editora:

Novas Edições Acadêmicas

ist ein Imprint der / é uma marca de

OmniScriptum GmbH & Co. KG

Bahnhofstraße 28, 66111 Saarbrücken, Deutschland / Niemcy

Email / Correio eletrônico: [info@omniscryptum.com](mailto:info@omniscryptum.com)

Herstellung: siehe letzte Seite /

Publicado: veja a última página

**ISBN: 978-3-330-74291-8**

Copyright / Copirraite © 2016 OmniScriptum GmbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten. / Todos os direitos reservados. Saarbrücken 2016

## Sumário

1. Reflexões sobre o pensamento de Abraham Joshua Heschel na Filosofia, Teologia e Misticismo judaicos .....	3
1.1. Introdução .....	4
1.2. O lugar de Heschel na Teologia judaica.....	4
1.3. A filosofia judaica em oposição à filosofia grega .....	10
1.4. O misticismo na obra de Heschel.....	15
1.5. A crítica à modernidade .....	20
2. A contribuição de Abraham Joshua Heschel para Filosofia das Ciências	23
2.1. Introdução .....	24
2.2. O paradigma científico moderno e sua crise .....	26
2.3. As ciências sociais e a crise do paradigma científico moderno	30
2.4. Heschel e a crítica à modernidade .....	33
3. Reflexões sobre a educação contemporânea: a contribuição de Abraham Joshua Heschel a partir de suas raízes judaicas .....	43
3.1. O grande desafio dos educadores contemporâneos .....	44
3.2. A crítica de Heschel ao instrumentalismo moderno e o papel das religiões .....	46
3.3. O homem religioso como contraponto do homem moderno: a concepção pedagógica de Heschel .....	49
3.4. Mirando os céus com os pés assentados na terra .....	51
Referências .....	54



# 1. Reflexões sobre o pensamento de Abraham Joshua Heschel na Filosofia, Teologia e Misticismo judaicos

## **Resumo:**

As indagações filosóficas e teológicas de Abraham Joshua Heschel (1907-1972) estão intimamente relacionadas com a história de sua vida. Nascido em Varsóvia, ele foi antecedido e influenciado por sete gerações de mestres hassídicos. Acabou se tornando um dos maiores expoentes dessa tradição judaica que teve suas origens no leste europeu do século XVIII. Durante sua vida, Heschel manteve as tradições judaicas e, a partir delas, adotou um posicionamento político e social que postulava a humanização de todos os homens. Tendo como referência a mensagem profética, ele defendia que a religião deveria assumir o papel de denunciar as injustiças e criticar a desumanização da sociedade moderna. Seu legado religioso-humanista obriga-nos indagar sobre a ética na sociedade moderna e sobre a nossa postura no mundo. O pensamento hescheliano convida o homem moderno para um reencontro existencial com o mistério que é a presença divina no mundo. Suas ideias são um referencial fundamental para o diálogo inter-religioso e combate a toda forma de intolerância religiosa.

**Palavras chave:** Filosofia, Teologia, Misticismo judaicos

## 1.1. Introdução

As indagações filosóficas e teológicas de Abraham Joshua Heschel (1907-1972) estão intimamente relacionadas com a história de sua vida. Nascido em Varsóvia, ele foi antecedido e influenciado por sete gerações de mestres hassídicos. Entre seus antepassados famosos destacam-se Dov Beer Friedman, *Maguid* (pregador) de Mezritch, o Apt Rebe, o rebe Pinkhas de Koretz e o rebe Levi Ytzhak de Berditchev. Acabou se tornando um dos maiores expoentes dessa tradição judaica que teve suas origens no século XVIII. Durante sua vida, Heschel manteve as tradições judaicas e, a partir delas, adotou um posicionamento político e social que defendia a humanização de todos os homens. A filosofia hescheliana convida o homem moderno para um reencontro existencial com o mistério que é a presença divina no mundo. Neste sentido, suas ideias, tanto no campo da Teologia como no do Misticismo, são um referencial fundamental para o diálogo inter-religioso e combate a toda forma de intolerância religiosa.

## 1.2. O lugar de Heschel na Teologia judaica

Heschel aceita o Deus pessoal e transcendente da Bíblia, no entanto, suas raízes hassídicas levam-no a afirmar que Deus está totalmente além de toda conceitualização humana. Não somos capazes de conhecer Deus, nem mesmo usar a linguagem humana para descrevê-lo adequadamente. O máximo que podemos almejar são insinuações de sua presença. Partindo desse pressuposto, a Bíblia seria uma interpretação humana de um conteúdo revelador anterior, que está além da compreensão humana.

No Sinai teriam ocorrido dois eventos simultâneos segundo Heschel: Deus dando a Torá e Israel recebendo a Torá, ou seja, o encontro no monte Sinai deve ser entendido tanto a partir de sua origem divina como de sua apropriação humana. Disto se deduz que a fonte da autoridade é a compreensão de Israel acerca do texto bíblico e não a palavra do texto em si.

Na visão deste teólogo judeu, portanto, a Torá não é a palavra explícita de Deus. Ela é, na verdade, a expressão do interesse de Deus para com a humanidade e, de forma mais específica, com o povo judeu.

A teologia de Heschel abraça a ideia de que a literalidade da narração bíblica deve ser rejeitada e de que as caracterizações humanas de Deus e de suas atividades não são objetivamente verdadeiras. Nessa mesma linha de raciocínio estão de acordo outros filósofos judeus contemporâneos como Martin Buber (1878-1965), Franz Resenzweig (1886-1929), Mordechai Kaplan (1881-1983).

Essa corrente de pensamento se opõe à visão teológica tradicionalista judaica que defende o supranaturalismo da revelação do Sinai. Os tradicionalistas consideram Deus a fonte da Torá e, por isso, a autoridade desta se situa além de qualquer fundamento natural ou humano. Os dois dogmas do tradicionalismo judeu são a revelação verbal de Deus no Sinai e a composição do Pentateuco por Moisés.

Dentre os pensadores citados que se opõe à visão tradicionalista, o mais radical é Mordechai Kaplan. Representante convicto do naturalismo, ele afirmava que o impulso humano em direção à religião se manifestava naturalmente por meio da comunidade, pois, este impulso é inato ao homem. Para Kaplan, primeiro existiu um povo judeu, depois este povo criou a sua religião. Kaplan desloca a autoridade de um Deus supranatural para a comunidade humana. Isso significa que a crença e a prática judaicas deveriam ser alteradas na medida em que a comunidade mudasse. O judaísmo, então, passa a ser o que a comunidade judaica diz que ele é, em um processo de reconstrução constante. Aliás, reconstrucionismo é o nome dado ao movimento inspirado nas ideias deste teólogo.

Heschel e Rosenzweig situam-se em uma posição intermediária em relação a Kaplan e os tradicionalistas. Eles negam o supranaturalismo defendido

pela visão tradicional mas, ao mesmo tempo, compreendem a revelação como experiência singular que confere autoridade à Torá. Deus e a comunidade de Israel estariam envolvidos na revelação, o que significa que a comunidade tem um papel ativo na experiência reveladora. Tal percepção legitima o papel da comunidade no desenvolvimento da crença e práticas judaicas, o que se opõe frontalmente à visão dos tradicionalistas. Ao contrário de Kaplan, por outro lado, Heschel e Rosenzweig são mais conservadores acerca de como e quando ocorrem as mudanças na vida judaica. A comunidade não cria autonomamente a religião como defendia Kaplan, ela também recebe o chamamento de Deus.

A teologia de Rosenzweig foi elaborada com a colaboração do filósofo Martin Buber. Ambos afirmam que a revelação é a criação do relacionamento *Eu-Tu* entre o Deus pessoal da Bíblia e a comunidade bíblica e, mais tarde, com a humanidade. A revelação teria sido carregada de significado e emoção, transitória, porém, renovável. O conteúdo da revelação, para Rosenzweig, é a revelação em si. A Torá, por sua vez, seria a reação de Israel a este encontro revelador, explicando como o povo entendeu este relacionamento com Deus e como se determinou a viver. A lei, portanto, não é parte do conteúdo da revelação. Rompendo com Buber, que entende que a relação *Eu-Tu* não pode ter a predominância de uma das partes, Rosenzweig afirma que Deus teria comandado os israelitas<sup>1</sup>.

Heschel, por sua vez, não concebe a relação da comunidade israelita com Deus através da relação *Eu-Tu*. Que tipo de Deus seria este se pudéssemos nos encontrar face a face com ele? Enquanto Rosenzweig enxerga a Torá no seu relacionamento íntimo e comandante com Israel, Heschel percebe a compreensão do conteúdo da Torá pelo povo representando a vontade de

---

<sup>1</sup> Também em oposição aos tradicionalistas, Rosenzweig afirma que Deus não teria outorgado leis, mas comandado o povo. A lei é algo impessoal e universal. O mandamento é pessoal e subjetivo. As leis são escritas em livros, os mandamentos vivenciados.

Deus para Israel. Ambos mantêm a autoridade da Torá “não como palavra explícita de Deus, mas como uma reação (Rosenzweig) ou expressão (Heschel) do interesse de Deus para com Israel e a comunidade” (GILLMAN, 2007, p. 58). Rosenzweig e Heschel rompem com o autoritarismo da visão teológica tradicional ao aceitar o pluralismo e a ambigüidade do desenvolvimento histórico.

Assim como Kaplan, Heschel e Rosenzweig negam a literalidade bíblica pretendida pelos tradicionalistas. Também em oposição à teologia tradicional, esses autores buscam compreender as caracterizações humanas de Deus como tentativas metafóricas de compreender o incompreensível para o homem.

Pode-se reconhecer, ainda, no teólogo Paul Tillich (1886-1965), uma versão semelhante à dos pensadores citados. Assim como eles, Tillich se “esforça para equilibrar as contribuições complementares de Deus e da comunidade humana no desenvolvimento do conteúdo da revelação” (GILLMAN, 2007, p. 59). Ele propõe que a linguagem teológica seja compreendida como mítica. O mito é muito mais que uma invenção; ele surge a partir da experiência comunal de padrões históricos e naturais. No curso de sua experiência como povo, a comunidade de Israel tentou entender o seu lugar no mundo. “O mito clássico da Torá incorporado nas escrituras e celebrado na liturgia e no ritual é o resultado desta tentativa” (GILLMAN, 2007, p. 60). Essa estrutura mítica foi aprimorada e refinada através das gerações.

A tese de Tillich de que a Torá é uma explicação mítica da experiência judaica no mundo é semelhante à ideia de *midrash*<sup>2</sup> utilizada nas obras de

---

<sup>2</sup> Segundo o *Sidur* (livro de orações) Matzliah (1966), um *midrash* é um comentário ou interpretação das escrituras sagradas por meio dos quais se faz novas deduções. Através dos *midrashim*, os pensadores judeus buscam o “espírito” da lei. Em seu sentido estrito, as compilações *midráshicas* contêm a literatura rabínica do período talmúdico até, aproximadamente, o século XI. No sentido amplo utilizado neste texto, os *midrashim* continuam fazendo parte do desenvolvimento do pensamento judaico até os dias atuais.

Heschel. Mais do que uma leitura de um texto, um *midrash* é a leitura do mundo sob a ótica humana. Mito e *midrash* possuem condicionantes culturais e permitem interpretações para realidades que estão além da compreensão humana. Cabe à comunidade moldar os mitos e determinar o que quer manter e o que quer descartar.

O conceito acima descrito está de acordo com duas das ideias fundamentais da Torá: o livre arbítrio e a crença na capacidade humana de fazer a coisa certa. Por outro lado, a Bíblia contempla a ideia de arrependimento e possibilidade de perdão divino para nossos erros. Tal perspectiva nos coloca frente à questão: o que Deus espera de nós? A teologia judaica responde: a *mitzvá*, ou seja, os mandamentos. Israel, ao fazer o pacto com Deus, assume a responsabilidade de criar um certo tipo de mundo através das *mitzvot*.

A concepção tradicionalista da teologia judaica assume que a Torá foi ditada no Sinai para Moisés diretamente por Deus, conseqüentemente, ela deve ser entendida literalmente. As *mitzvot* representam a vontade de Deus. No polo oposto, a visão teológica reconstrucionista (Mordechai Kaplan) coloca a comunidade como criadora das *mitzvot*. O conteúdo destas mudaria com o tempo, assim como a própria Torá. Caberia à comunidade escolher os mandamentos que quer observar. Essas visões colocam em jogo os papéis de Deus e do ser humano na “moldagem do conteúdo específico do que somos obrigados a fazer enquanto judeus” (GILLMAN, 2007, p. 84).

Essa oposição, porém, não é tão profunda. De um lado, os reconstrucionistas aceitam a ideia de que o ser humano não é tão autônomo assim, pois, Deus, enquanto poder que existe dentro de nós, é a fonte do nosso sentido de obrigação. Por outro lado, os tradicionalistas concedem à Torá oral o mesmo status da Torá escrita. Isso permite à comunidade uma ampla liberdade para discutir as implicações do texto bíblico. Heschel, por sua vez, se coloca em uma posição que poderia ser rotulada como

intermediária neste debate. Ele levará muito a sério o conteúdo legal do texto bíblico. Longe de dizer que somos livres das obrigações religiosas, ele entende que Deus compartilhou sua autoridade com Israel, portanto, devemos assumir a autoridade sobre nós mesmos e sermos parceiros de Deus.

Heschel coloca as *mitzvot* no centro da vida religiosa autêntica. Por outro lado, chama de behaviorismo religioso o ato de realizar *mitzvot* sem devoção sincera, introspecção e misericórdia. Ação e devoção devem andar juntas. Sendo o mundo permeado pela presença divina, o indivíduo deve reagir a esta presença pelas *mitzvot*. Através delas, “nós pronunciamos enfaticamente a preocupação de Deus para com o mundo e a civilização, nós adotamos Sua perspectiva na forma como a vida deve ser vivida, nós nos tornamos Seus parceiros no trabalho da criação, nós andamos no Seu caminho” (GILLMAN, 2007, p. 87).

A teologia hescheliana é pouco sistemática. O objetivo de suas obras, muitas vezes, tem a função de explicitar e inculcar a fé e a esperança. Esse sentido homilético de seus textos tem origem em partes da literatura talmúdica. É um tipo de teologia que beira a poesia e aceita o paradoxo. O autor defende que o judaísmo autêntico se situa na tensão que existe nas suas polaridades religiosas.

Em oposição aos tradicionalistas, Heschel nega que a Torá seja uma comunicação explícita de Deus com o homem. Afinal, não somos capazes de falar de Deus em termos literais. A Torá, na verdade, seria a maneira como o homem entendeu a revelação de Deus. Sua autoridade, portanto, é *midráshica*. A Torá possui um conteúdo específico, não somente “comandos” como afirma Rosenzweig, e somente Deus sabe exatamente o que ela determina. Cabe ao ser humano tentar entender estas determinações.

Estas considerações fundamentam a crítica hescheliana ao ato de fazer *mitzvot* de maneira mecânica e rotineira. Também é a fonte de sua não aceitação de certas *mitzvot* que foram concebidas como “cercas para proteger a Torá” pelos rabinos e que extrapolam o que está em seu interior. Por fim, embasam sua ideia de posição hierárquica superior que as *mitzvot* éticas têm sobre as rituais. Tais ideias aproximam Heschel e Mordechai Kaplan de forma clara: sendo a Torá um *midrash*, é a comunidade que tem autoridade para interpretar a vontade de Deus e enxergar o que Ele quer de nós em cada geração. Ao contrário de Kaplan, porém, Heschel insiste que a autoridade final para as *mitzvot* é Deus. O fiel deve estar aberto à Sua presença, ter consciência de Sua presença quando interpretar a Sua vontade.

### **1.3. A filosofia judaica em oposição à filosofia grega**

A forma de alcançar a consciência de Deus encontrou três abordagens diferenciadas no pensamento judaico ao longo dos últimos séculos. Apesar de raramente aparecerem em sua forma pura, elas são: as abordagens racional, existencial e empírica. A primeira afirma que a existência de Deus pode ser demonstrada através de argumentos dedutivos e seus mais proeminentes representantes foram Saadia Gaon (892-942) e Maimônides (1135-1204). O existencialismo defende a ideia de que Deus pode ser encontrado através de intensas relações pessoais. Destacam-se nessa abordagem Martin Buber e Franz Rosenzweig. A terceira abordagem, e a que mais interessa a este artigo, tem como um de seus representantes Abraham Joshua Heschel. Juntamente com Heschel, podem ser citados como pensadores experimentalistas Yehuda Halevi (1080-1140) e Mordechai Kaplan.

A análise hescheliana é a mais completa abordagem judaica contemporânea do experimentalismo. Assim como outros defensores desta corrente, acredita

que a presença divina pode ser sentida no mundo através de uma experiência religiosa especial. As obras de Heschel intentam, justamente, inspirar o fiel a olhar o mundo de forma imprevista, levando-o à experiência de Deus. Seus escritos transitam entre os campos da Teologia/Filosofia e da poesia. O cerne do trabalho de Heschel está na descrição fenomenológica da experiência religiosa. Ele traça os contornos da luta entre Deus e o ser humano que atrapalha o compromisso mútuo. Nessa luta, Deus e o ser humano possuem posturas ativas: Deus busca o homem, mas, também o homem deve responder o seu chamado.

Os gritos agressivos de Deus em busca de reconhecimento são chamados por Heschel de Seu *pathos*. O Deus concebido na filosofia hescheliana não é, decididamente, o Deus dos filósofos gregos. Ele não é abstrato, auto-suficiente e tampouco representa a perfeição absoluta. O Deus da Filosofia grega não se importaria com a condição moral, social ou espiritual do ser humano. O Deus dos profetas pensado por Heschel, ao contrário, se preocupa, se envolve, se emociona com o mundano. Ele estende sua mão para além de Si mesmo.

No livro “Deus em busca do homem” (1975), Heschel defende que a via religiosa, em especial o pensamento bíblico, tem muito a aportar para o conhecimento de forma geral e para uma melhor compreensão dos problemas contemporâneos. Mais do que isso, a Bíblia poderia abrir novas perspectivas para as nossas concepções filosóficas do mundo. Com intuito de demonstrar a importância epistemológica da consciência religiosa, o filósofo explicita as diferenças fundamentais entre as duas culturas que constituíram a base religiosa e filosófica do ocidente: Atenas e Jerusalém.

As categorias que o homem bíblico imaginou a respeito de Deus, do homem e do mundo são tão diferentes das pressuposições metafísicas, sobre as quais a maior parte da filosofia ocidental está baseada, que certos insights, que são significativos dentro do pensamento bíblico,

parecem ser sem significado algum para o pensamento grego (HESCHEL, 1975, p. 30).

Para Heschel, a filosofia da religião teria surgido do tenso encontro do judaísmo e da filosofia grega. O antagonismo destas duas categorias de pensamento, que tem sua origem nas diferentes concepções do homem e sua relação com o universo e com Deus, teria enriquecido tanto a filosofia quanto a religião.

Para os gregos, o homem é parte do universo e, por isso, eles se preocupam com o que pensa e como age o ser humano. A consequência dessa visão de mundo foi, historicamente, o desenvolvimento científico caracterizado pela intenção de explorar os processos da natureza.

A perspectiva judaica, por outro lado, concebe o humano como parceiro de Deus na criação; isso torna o homem importante *per se*, como *insight*. A humanidade, assim entendida, foi criada à imagem de Deus, o que a dota de capacidade para transformar o tempo histórico em um momento sagrado. Isso ocorre através de atos de reverência a Deus e se expressa nos gestos rituais. Ao invés de dominar a natureza, a finalidade do homem no pensamento bíblico é compreender a natureza em relação à vontade de Deus. Deste ponto de vista, a religião possui um escopo próprio que consiste a nos expor ao mistério que transcende a mente.

Na contemporaneidade, o racionalismo extremo, incapaz de reconhecer seus limites, conduz a humanidade à perda de Deus. Para Heschel, a busca da verdade exige que a razão seja mediada pelo espírito, pois, ambos não são independentes. Na vivência dessa polaridade, “o pensamento do homem não pode prescindir da presença do inefável nem do mistério” (HAZAN, 2008, 40). Se a consciência se aparta de Deus e não se subordina às exigências da piedade, ela se torna cruel e destrutiva. Mais do que um embate de contrários, Heschel aponta para os limites da razão no que tange à compreensão do sentido do inefável.

O judaísmo parte da premissa de que Deus é um mistério absoluto inalcançável pela razão. Sua presença só pode ser percebida pela Teologia negativa<sup>3</sup>. Ao contrário do pensamento científico, que se baseia nas relações de causa e efeito dos processos históricos e da natureza, a Bíblia concebe “a criação como um evento mais do que um processo” (HESCHEL, 1975, p. 32). Nesse sentido, a criação transcende a causalidade. Dito de outra forma, a relação do criador com o homem, sendo um evento, se dá sempre no presente. Isso estabelece um contraste com a ideia de processo que se baseia em causas de ocorrências previsíveis.

A filosofia judaica parte do aspecto divino das questões. É através da revelação de Deus na Torá (escrita e oral) que a questão do tempo é superada, abrindo uma brecha para a consciência perceber o significado da eternidade do momento. “A revelação que se manifesta promove o *insight* da percepção e do entendimento da natureza espiritual contida nas ideias proféticas do *pathos* divino, como ação de Deus sobre a consciência humana” (HAZAN, 2008, p. 43).

Heschel concebe a linguagem profética como proclamação do *pathos* divino. O amor, piedade ou ira dos profetas expressa a busca de Deus pelo homem; a necessidade divina de retidão humana. “A Bíblia não é uma história do povo judeu, mas sim a história da busca do homem justo por Deus” (HESCHEL, 1993, p. 154). Ao contrário da filosofia grega que atribuía a Deus qualidades de um ser supremo, o judaísmo enxerga Deus cuidando do homem através de seus atos. O Deus judeu é a realidade última que age sobre o homem sem intermediações e, ao mesmo tempo, é um absoluto desconhecido. Assim, Deus é uma presença constante no caminhar humano

---

<sup>3</sup> Sendo toda tentativa de declarar o que Deus é uma forma de limitá-lo, Maimônides propôs que Sua presença só poderia ser percebida pela Teologia negativa. Ao criticar o antropomorfismo divino na Bíblia, o filósofo medieval distingue a essência e as manifestações divinas. Ao contrário das manifestações que são atributos de ação e podem ser descritos, a essência necessitava de negações dissimuladas: Ele não é limitado pelo tempo, Ele não é não existente, Ele não é múltiplo.

através de seus atos de cuidado com o ser humano. Por isso, mais do que sentir ou ter a experiência de Deus, o povo judeu tem o compromisso de compreender o significado desses eventos e servir a Deus.

Heschel enxerga em cada página da Bíblia a manifestação deste *pathos* divino. Os três momentos fundamentais nos quais Deus manifesta concretamente este *pathos* são a criação, a revelação e a redenção. Em outros termos, Deus se revela na natureza, na Torá e na história. Por outro lado, o *pathos* divino exige uma contrapartida humana, uma espécie de habilidade de percepção para experimentar a presença de Deus. Heschel chama esta sensibilidade religiosa de “arrebato radical” (GILLMAN, 2007, p. 168).

O arrebato radical proposto por Heschel nega a normalidade do mundo, supera a simples curiosidade e propõe que tudo no mundo seja enxergado como se fosse pela primeira vez. Esta forma primitiva de ver as coisas é a maneira que os poetas, as crianças e os artistas veem o mistério que envolve o cotidiano. A experiência religiosa que proporciona o arrebato e que destrói o entorpecimento no qual estamos envolvidos ocorre em momentos isolados de nossas vidas, de forma efêmera, pessoal e inefável. Ela, em si, não cria conhecimento algum; ela é pré-conceitual, pois, a linguagem humana pode, no máximo, criar uma frágil imagem do encontro com Deus *a posteriori*.

É neste contexto que Heschel defende a tradição religiosa, suas instituições, sua liturgia. Através dessas manifestações religiosas o arrebato radical pode ser preservado e, ao mesmo tempo, uma nova experiência estimulada. Cumprir uma *mitzvá* cria um “santuário no tempo, em que podemos olhar, de forma nova, para o mundo e para nós mesmos” (GILLMAN, 2007, p. 169). Mesmo considerando a Bíblia um *midrash*, Heschel acredita que as práticas judaicas - a *halachá* (lei judaica), as festas, os rituais, o shabat, ... - criam um contexto imperativo para o fiel experimentar Deus e retirá-lo do cotidiano.

Mais do que isso, as tradições religiosas criam uma experiência religiosa comunitária que fortalece as relações do Eu com o Tu Eterno.

As obras de Heschel caminham no sentido de buscar descrever esta experiência religiosa de forma poética. Sendo a experiência de Deus pré-conceitual, ela não pode ser provada, ela é autolegitimável. “A qualidade viva da experiência religiosa imediata carrega sua própria certificação de verdade e não pode ser minada por qualquer investigação racional” (GILLMAN, 2007, p. 172). Isso afasta qualquer tratamento epistemológico da questão. Ou seja, não estamos falando de um ato da mente, mas em atos de fé que se manifestam através de *insights* facilmente dissipáveis e que exigem um grande esforço por parte do crente.

Heschel critica o atual distanciamento religioso das comunidades judaicas, mas não somente delas. Ele sugere, então, que é chegada a hora da “retomada do *insight* vivo” (HESCHEL, 1975, p. 50). Se queremos encontrar um sentido maior para existência, assevera o filósofo, o caminho é a ampliação da consciência religiosa.

#### **1.4. O misticismo na obra de Heschel**

De forma geral, a experiência mística significa o encontro direto do homem com a fonte do sagrado. Nas religiões teístas, especificamente, o misticismo está associado com a união do homem e a divindade. Ao longo da história, essa experiência se manifestou de diferentes formas: a profecia bíblica, o encontro erótico do misticismo medieval cristão, islâmico e judaico, a contemplação e absorção na divindade dos místicos judeus do século XVI.

Heschel chama de inefável a experiência desse encontro direto com o divino que representa a dimensão mais profunda da vida religiosa. É através do misticismo que os símbolos e a liturgia religiosos se fundam e se renovam.

No judaísmo, é principalmente por meio da oração que ocorre o encontro com Deus. As longas cantilações repetidas diariamente se tornam para a comunidade judaica uma forma de meditação contemplativa, afastando-a do ritmo alucinante da sociedade moderna. Ao criticar a modernidade, Heschel propõe um retorno ao mistério através da oração, deixando explícita a influência hassídica recebida de seus antepassados.

Heschel era um estudioso do hassidismo. Juntamente com Martin Buber, Gershom Scholem (1897-1982), Jacob Levi Moreno (1889-1974) e Walter Benjamin (1892-1940), ele contribuiu para superar os preconceitos e atitude negativa da intelectualidade em relação a esse movimento místico. Mais do que um pesquisador distante, no entanto, sua obra não pode ser desvinculada de seu compromisso religioso.

Na sua busca de inspirar o homem moderno no processo de humanização, Heschel afirma que a contemplação da presença divina no mundo pode ocorrer através de três caminhos: o sentimento da presença de Deus no mundo manifesta através da oração, a meditação sobre a presença de Deus na Bíblia e o sentimento de sua presença nas ações humanizadoras que são verdadeiros atos sagrados (HESCHEL, 1974a). Não cultivar um destes caminhos coloca em risco a frágil condição humana. O ser humano precisa “cultivar sua humanidade a fim de se tornar plenamente humanizado e, assim, ir além de sua condição atual, que é a de uma humanidade possível e ainda não redimida” (LEONE, 2003, p. 44). Para humanizar-se, o homem precisa buscar a transcendência.

Heschel cresceu em uma comunidade hassídica marcada pelo misticismo e pela piedade. Neste ambiente de pietismo místico, as tradições eram mantidas à risca e a sociedade moderna era incapaz de penetrar. Histórias de rabinos do passado, orações meditativas, sentido cósmico das ações humanas envolviam a vida do futuro filósofo.

Dois líderes hassídicos, em especial, afetaram a visão de mundo de Heschel: o Kotzker Rebe e Israel ben Eliezer, o *Baal Shem Tov* (mestre do bom nome), fundador do movimento hassídico. O *Baal Shem Tov* expressava a *sefirá hessed* (misericórdia). Kotzk representava a *sefirá guevurá* (justiça). A obra hescheliana buscou o equilíbrio dessas duas *sefirot*<sup>4</sup> cabalísticas. Na verdade, ambas as forças coexistiram ali em tensão permanente.

Do *Baal Shem Tov*, ele aprendeu o valor da misericórdia, da compaixão, da capacidade de despertar a natureza amorosa dos homens, da alegria e da espontaneidade. Meyers (2002) afirma que o *Baal Shem* representou na obra de Heschel a possibilidade de se criar um paraíso na terra. A infância de Heschel se passou na cidade de Mezibush, na Ucrânia. Mesmo lugar em que o fundador do movimento hassídico passou seus últimos vinte anos. O mistério e a magia do lugar fizeram com que o filósofo visse em “cada pedra memória de uma maravilha” (HESCHEL, 1973, p. XIII), fazendo com que a imagem do *Baal Shem Tov* se tornasse um modelo sublime a ser seguido.

Kotz, por outro lado, fez com que ele descobrisse o inferno em lugares supostamente celestiais. A visão deste Rebe em relação à humanidade era marcada pela severidade o que o levava a denunciar sempre a mentira e a falsidade das intenções humanas. Kotzk representava a indignação, a dúvida, o perigo, o desespero, fazendo com que Heschel atentasse para o perigo da felicidade ilusória. “A dor indignada gerava no Kotzker a convocação à tarefa do *tikun olam*, a redenção cósmica” (LEONE, 2004, p. 45).

---

<sup>4</sup> Segundo o misticismo judaico, Deus deu forma e conteúdo à Sua Criação através de dez *sefirot*. Cada *sefirá* representa um poder específico através do qual Deus governa e sustenta o universo. Na linguagem mística, elas são chamadas de “atributos”, “qualidades” ou “vestimentas” Divinas. A realidade (espiritual ou material) é criada por meio dessas forças fundamentais, que são recipientes da atividade de Deus. A energia divina flui através destes “canais” que permeiam e se tornam parte de cada coisa que existe.

A obra de Heschel vai utilizar o misticismo judaico, em especial as duas vertentes judaico-hassídicas descritas, para criticar a civilização ocidental. Ele faz isso, porém, sem abandonar a linguagem da filosofia ocidental e objetivando o resgate da dignidade humana (LEONE, 2004). Ao mesmo tempo, a espontaneidade do hassidismo transformou Heschel em um crítico de toda forma de ortodoxia. Para ele, os conceitos encontrados na Torá não poderiam ser tratados rigidamente.

Indo contra a lógica da comunidade tradicional na qual cresceu, o adolescente Heschel decidiu cursar um curso secundário secular e depois fazer a Universidade. Alguns poemas escritos pelo filósofo nessa época já indicam os elementos que alicerçaram seu pensamento. Em especial, a ideia de que “o homo sapiens só desperta para o humano, que lhe é imanente, quando desperta para o encontro de Deus” (LEONE, 2002, p. 29). No final da década de 1920, Heschel foi estudar em Berlim. Apesar de matriculado na Universidade de Berlim e em um seminário rabínico liberal, ele transitava com facilidade no meio judaico ortodoxo.

No período em que viveu em Berlim, se torna explícito no pensamento hescheliano a ideia do *panenteísmo*, originada na tradição hassídica, que o afastaria do panteísmo espinosista. A divindade é concebida por ele como “infinita e imanente, mas, por outro lado, esse infinito também é transcendente” (HAZAN, 2008, p. 4). O conceito hescheliano de *panenteísmo* “preserva a dimensão de transcendência, no qual Deus está além de tudo, mas se diferencia do conceito de panteísmo, em que Deus é a totalidade do mundo, ou seja, que tudo em Deus é mais do que o Universo” (HAZAN, 2008, p. 4). Outra diferença entre os dois filósofos judeus é que para Espinosa o divino se manifesta através da experiência intelectual enquanto para Heschel essa experiência também ocorre pela experiência emocional.

A interpretação das sutis modalidades da emoção, utilizando o paradigma filosófico da época, a Fenomenologia, permitiu a Heschel alcançar pessoas

fora da comunidade. Ao longo de sua vida, a Fenomenologia se constituiu a matriz do pensamento hescheliano. Leone (2002) enxerga a Fenomenologia como elemento de interface entre a visão tradicional judaica e os temas considerados relevantes na filosofia ocidental. O filósofo fundiu piedade hassídica, poesia e fenomenologia, em especial, à de vertente scheleriana.

Scheler (1874-1928) ressalta a ideia de que Deus, o ser que existe por si próprio, só pode realizar seu destino com a cooperação do homem. Por outro lado, o homem também não pode realizar seu destino sem participar dos atributos divinos de unidade, de impulso e de espírito. Deus e o homem são correlativos. “O Espírito e impulso, dois atributos dos ser, não são completos em si, independentemente de sua mútua penetração, eles se desenvolvem justamente manifestando-se na história do espírito humano e na evolução da vida universal” (HAZAN, 2008, p. 5). Em síntese, para Scheler é somente através do homem que Deus se autocompreende e se auto-reconhece. Além disso, o homem é também o ser por meio do qual Deus pode agir e tornar sagrada sua essência.

Opera-se em Scheler uma reviravolta na relação do homem com o divino: Deus não é mais o ser que apoia e guia o homem, ao contrário, o homem é o lugar onde Deus se faz concreto na terra; o homem existe para Deus. Essa nova posição de Deus exige que o mundo seja concebido como história de Deus, o lugar onde ele se manifesta. “O Deus onisciente, onipotente, infinitamente bom do teísmo está no final do devir divino, mas no início da história do mundo” (HAZAN, 2008, p. 5).

Foi essa corrente da fenomenologia que embasou a tese de doutorado de Heschel na Universidade de Berlim sobre os profetas bíblicos (HESCHEL, 2001). Ali, ele investiga o tema judaico da revelação, do encontro do homem com Deus, buscando identificar o sentido deste encontro para o homem bíblico. O profeta bíblico analisado por Heschel se diferencia de outros místicos por sua intensa conexão com sua própria época e sociedade. Ele

possuiria uma sensibilidade para o mal que seria a fonte capaz de canalizar a compaixão divina para a dor humana. Heschel chamou este direcionamento de *pathos divino* (LEONE, 2002, 31). Ao se revelar sem revelar sua essência inefável, Deus exprime sua mensagem de compromisso com o homem e sua crença na capacidade de realização da imagem divina contida no humano.

### **1.5. A crítica à modernidade**

Em meio à conturbada situação política da Alemanha da década de 1930, ocorreu o encontro intelectual de Heschel com dois filósofos judeus que iriam influenciar profundamente suas obras: Martin Buber e Franz Rosenzweig. Forçado a deixar Berlim, Heschel se dirige para Frankfurt que era, nos fins dos anos 30, um importante centro de estudos judaicos. Löwy (1990) chamou aquela geração de intelectuais de “messiânicos-libertários”, pois suas obras expressavam a articulação dos ideais humanistas e libertários do ocidente com a visão de redenção judaica. A visão romântica deste grupo os colocou como críticos ferozes da modernização que, segundo eles, era profundamente desumanizante.

Nessa mesma época se reunia, no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, o grupo que mais tarde veio a ser conhecido como “Escola de Frankfurt”. Também eram críticos veementes da modernização, porém, eram guiados pelo pensamento marxista e não pelo religioso. Apesar desta diferença, é notória a matriz judaica presente na crítica da modernidade do “comunista Walter Benjamin”, o que coloca seu pensamento muito próximo ao do “religioso Heschel”.

“Messiânicos-libertários” e a “Escola de Frankfurt” foram atingidos diretamente pela eclosão da segunda guerra mundial. Heschel acaba conseguindo emigrar para os Estados Unidos, sendo forçado a abandonar sua família, a maior parte dela morta pelos nazistas. Na nova pátria, em uma

época de crise espiritual profunda, ele se transforma em um importante porta voz da transcendência, do estudo e da oração como formas de reverenciar o ser humano.

Foi apenas na década de 1960 que Heschel passou a militar ativamente na luta pelos direitos civis e nos movimentos em favor diálogo inter-religioso. Destacam-se sua defesa incondicional do fim da guerra do Vietnã, da liberdade para os judeus soviéticos e dos direitos civis dos negros. Desde então, ele foi considerado um dos representantes mais respeitados do hassidismo contemporâneo. Tais lutas eram, na sua percepção, atos religiosos originados na tradição profética que acreditava e representavam uma guerra contra a profanação da pessoa humana.

A posição política hescheliana, originada na sua concepção do apelo profético, defende que são nossas ações no mundo, como parceiros de Deus na criação, que podem permitir superar a situação humana e alcançar a redenção. O homem, segundo Heschel, seria o portador de uma dignidade sagrada que o tornaria capaz de chegar à humanização. O caminho para humanização e transformação do homem em imagem divina ocorreria através das *mitzvot*, os preceitos ordenados por Deus na Torá, que explicitam a responsabilidade individual pelo coletivo. O sofrimento do outro passa ser visto, portanto, como algo a ser eliminado.

Heschel acredita que a modernidade ofuscou a imagem divina do homem e transformou a existência em algo sem sentido. A modernidade, ao “coisificar” a vida transformando a existência em mera satisfação de necessidades materiais, representa para ele a essência da desumanização. Heschel propõe repensar a crise da humanidade e suas possibilidades de renovação através da renovação do mistério que envolve a existência. A religião, concebida por ele como dimensão sagrada da existência, seria o caminho para isso.

Ao descrever a espiritualidade dos *hassidim* no leste europeu, Heschel rompeu com o paradigma predominante entre os cientistas da religião norte-americanos no que se refere à interpretação da experiência religiosa e de suas possibilidades. Mais do que uma experiência de devoção psicológica ou fenômeno irracional, Heschel considerava que a experiência religiosa não poderia ser racionalizada; ela deveria ser pensada em seus próprios termos. Também criticava as concepções que viam o evento religioso como algo restrito no tempo ou como uma resposta a momentos de crise social.

Ele atribuía à experiência religiosa a qualidade de um ato, de um modo de pensar em que a pessoa devota sente que Deus está próximo, sente a presença de Deus e tem consciência disso. A afinidade da pessoa devota com Deus seria sua persistente aspiração para ir além de si mesma, na busca por contribuir para dimensão divina. (HASSAN, 2008, p. 12).

Heschel defende que a religião deveria assumir o papel de denunciar as injustiças e criticar a desumanização da sociedade moderna. Tendo como referência a mensagem profética, o filósofo insiste na responsabilização do indivíduo pelo coletivo, pois, em “uma sociedade democrática, alguns são culpados, todos são responsáveis” (HESCHEL apud LEONE, 2002, p. 208). Heschel faleceu em 1972. Seu legado religioso-humanista obriga-nos indagar sobre a ética na sociedade moderna e sobre a nossa postura no mundo.

## 2. A contribuição de Abraham Joshua Heschel para Filosofia das Ciências

### Resumo

O presente artigo defende que a ciência moderna não é a única ou a melhor forma de explicação possível da realidade. A religião, especificamente, pode ser uma protagonista na construção de um novo paradigma de conhecimento em uma sociedade secularizada. A filosofia de Heschel busca na tradição judaica uma luz para o homem moderno. Esta tradição afirma que o mundo descansa sobre três pilares: estudar para participar da sabedoria divina, cultuar o criador e ter compaixão pelo nosso próximo. Nossa civilização subverteu esses pilares fazendo do estudo uma forma de alcançar o poder, da caridade um instrumento de relações públicas e do culto uma forma de adorar nosso próprio ego. Esta crise extrema exige uma reorientação radical: estudo, culto e caridade são fins, não meios. Os *insights* de Heschel podem ser fundamentais para compreensão da condição humana em sua historicidade e do mundo como lugar de realização da humanidade.

**Palavras chave:** Heschel; ciência; religião.

## 2.1. Introdução

Somos hoje protagonistas e produtos de uma nova ordem produzida pela ciência que tem colocado o próprio conhecimento científico em xeque. O vigoroso progresso das últimas décadas fez estremecer as bases do paradigma científico nascido na modernidade. Frente à instabilidade do sistema presente, sempre sujeito a rupturas, Souza Santos (1988) levanta a hipótese de que a crise do paradigma científico moderno tem provocado o declínio da confiança epistemológica; o que provocou a instalação entre nós de uma sensação de “perda irreparável tanto mais estranha quanto não sabemos ao certo o que estamos em vias de perder” (SOUZA SANTOS, 1988, p. 47).

A hipótese fundamental que baliza as especulações de Souza Santos sobre uma nova ordem científica emergente é a falta de sentido na distinção entre ciências naturais e ciências sociais e a necessidade de se operar uma síntese entre elas. Dessa primeira hipótese, o sociólogo português deriva uma segunda: a ciência moderna não tolerava a interferência dos valores humanos ou religiosos, pois o homem era visto apenas como o

sujeito do conhecimento. O novo paradigma científico afirma que o objeto é a continuação do sujeito e, por isso, todo conhecimento científico é autoconhecimento. Na prática, “isso significa que os pressupostos metafísicos, os sistemas de crenças, os juízos de valor não estão antes nem depois da explicação científica da natureza ou da sociedade. São parte integrante dessa mesma explicação” (SOUZA SANTOS, 1988, p. 67). A ciência moderna não é a única ou a melhor forma de explicação possível da realidade. A metafísica, a religião, a arte ou a poesia podem ser tão válidas quanto a ciência.

O presente artigo defende o possível protagonismo das religiões para construção de um novo paradigma de conhecimento em uma sociedade secularizada. O potencial das religiões na atual sociedade foi bem percebido na mudança de posição de Habermas sobre esse assunto. Inicialmente, em sua obra “Teoria da razão comunicativa” (1987), ele defendia que a integração social, historicamente levada a cabo pela religião, era na contemporaneidade competência da razão comunicativa. Posteriormente (HABERMAS, 1990), ele sugere a inconveniência de renunciar o potencial das tradições religiosas para compreender os conceitos fundamentais da história do espírito. Também defende que na religião encontramos conteúdos semânticos irrenunciáveis para a correta modelação das sociedades modernas. Segundo Habermas, a clássica teoria da secularização necessitava ser superada, pois a sociedade e o conhecimento continuavam a manter um diálogo com a religião.

É a partir das indagações filosóficas, teológicas e místicas de Abraham Joshua Heschel (1907-1972) que esse artigo pretende discutir o papel da religião na produção do conhecimento na atual sociedade. Heschel foi antecedido e influenciado por sete gerações de mestres hassídicos. Acabou se tornando um dos maiores expoentes dessa tradição judaica que teve suas origens no leste europeu do século XVIII. Durante sua vida, ele manteve as tradições judaicas e, a partir delas, adotou um posicionamento político e social que postulava a humanização de todos os homens. Sob influência constante das correntes filosóficas judaicas e não judaicas do século XX, e tendo como referência a mensagem profética, ele defendeu que a religião deveria assumir o papel de denunciar as injustiças e criticar desumanização da sociedade moderna.

O que é urgentemente necessário são maneiras de ajudarmos uns aos outros na situação terrível do aqui e agora, pela coragem de acreditar que a palavra do Senhor permanece para sempre, assim como aqui e agora, para

cooperarmos na tentativa de levar a uma ressurreição da sensibilidade, um reavivamento da consciência, para manter vivas as centelhas divinas em nossas almas, para alimentar a abertura para o espírito dos Salmos, a reverência pelas palavras dos profetas, e fidelidade ao Deus Vivo (HESCHEL, 1991, p. 22).

Heschel (1975) defende que a via religiosa tem muito a aportar para o conhecimento de forma geral e para uma melhor compreensão dos problemas contemporâneos. Mais do que isso, a Bíblia poderia abrir novas perspectivas para as nossas concepções filosóficas do mundo. Na contemporaneidade, o racionalismo extremo, incapaz de reconhecer seus limites, conduz a humanidade à perda de Deus. Para Heschel, a busca da verdade exige que a razão seja mediada pelo espírito, pois ambos não são independentes. Na vivência dessa polaridade, “o pensamento do homem não pode prescindir da presença do inefável nem do mistério” (HAZAN, 2008, p. 40). Se a consciência se aparta de Deus e não se subordina às exigências da piedade, ela se torna cruel e destrutiva. Mais do que um embate de contrários, Heschel aponta para os limites da razão no que tange à compreensão do sentido do inefável.

## **2.2. O paradigma científico moderno e sua crise**

Iniciada com o Renascimento Cultural e a Reforma Protestante no século XVI, a modernidade é marcada por um conjunto de valores e normas que colocam o homem como protagonista de sua própria história, sempre em estado de autossuperação e autocompreensão (Cf. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, 2008, p. 4). A sociedade moderno burguesa inaugurou o domínio científico da natureza e supôs a desvinculação entre Deus e o homem.

Esse processo culminou no processo de secularização, no ideal democrático e em uma concepção de história baseada na ideia de progresso sujeito ao

desenvolvimento da ciência moderna. Em suma, a racionalidade moderna se identificou com uma mentalidade ligada a métodos científicos, aos valores seculares, a legitimação do poder mediante códigos escritos e a um Estado gestado pelo modelo burocrático. Ao se fundar na matemática, o rigor científico moderno buscou sempre quantificar e objetivar e, ao fazer isso, desqualificava e degradava os fenômenos que caracterizava. A ciência moderna fecha as portas a muitos outros saberes, é um saber desencantado que transforma a natureza em um autômato, “um interlocutor terrivelmente estúpido” (PRIGOGINE, 1980, p. 13).

O tom otimista do humanismo moderno muda radicalmente no século XX após o desastre das duas guerras mundiais. O “humanismo doente” (CAFFARENA; MARDONES, 1999, p. 61) da filosofia existencialista vai questionar de forma veemente a razão positivista da modernidade e o excessos do antropocentrismo. O século XX assiste, então, a crise do sujeito moderno ao discutir sua consistência. Chega-se a falar de “morte do homem” (CAFFARENA, apud RIESGO, 2010, p. 48). A essa crítica à modernidade, pode-se acrescentar a persistência das relações de desigualdade nos campos do poder, do conhecimento e da economia, o individualismo hedonístico, a falta de solidariedade, os desequilíbrios ecológicos, a violência. O projeto ilustrado em seu desenvolvimento histórico, portanto, se revelou irracional.

Habermas relaciona o pensamento moderno com a fé na ciência, com o progresso infinito do conhecimento e com as melhoras sociais e morais (Cf. HABERMAS, In: PICO, 1988, p. 88). O moderno significava aspirar ao rigor matemático e a um tipo de conhecimento se reduzia à quantificação. Tais características se puseram a serviço do progresso como produção e se associaram, historicamente, com a economia de mercado.

Por outro lado, “a crematística e o hedonismo do *homo habilis* propiciaram umas atitudes refratárias com relação à sensibilidade pela dignidade humana

e seus direitos inalienáveis” (RIESGO, 2010, p. 49). A consequência desse processo para o sujeito é sua desintegração frente à pluralidade de possibilidades. A modernidade optou por uma ciência, uma política e uma economia sem orientação da razão moral e isso provocou a derrota dos ideais ilustrados. O resultado de uma sociedade dessacralizada, que enfatiza a eficácia pragmática e o politeísmo de valores, é um sujeito individualista e narcisista.

A pós-modernidade trouxe consigo a crise do saber totalizador e integrador dos metarrelatos, tais como a emancipação progressiva da razão e da liberdade, o fim do trabalho alienado e o enriquecimento da humanidade através da tecnologia. Em especial, a experiência histórica da humanidade desacreditou o metarrelato ilustrado que afirmava que as verdades científicas levariam, necessariamente, a fins justos dos pontos de vista moral e político. Sem metarrelatos ficamos sem horizontes para dar sentido aos acontecimentos. O resultado prático disso é a crise de instituições permanentes que são substituídas por contratos temporais em todas as áreas. Só resta ao sujeito pós-moderno o discurso fragmentado.

O sujeito pós-moderno, segundo Vattimo (2002), vincula-se com o pensamento e saber de fruição cujo único objetivo é desfrutar a realidade. “Um pensamento sem critérios definitivos... um saber que se colocaria no nível de uma verdade débil” (VATTIMO, 2002, p. 157). A pós-modernidade vive o presente com ato imediato perdendo o sentido da história. É interessante notar, porém, que por trás desse pensamento débil e no seio da cultura pós-religiosa volta-se a falar do futuro da religião. Para a tradição hermenêutica, em especial, Rorty (1997) e Vattimo (2002), a religião que pode ter relevância na atualidade é aquela que abdica de suas pretensões de universalidade e de legitimadora das soluções políticas. Uma religião que preencha a solidão das pessoas e se baseie no amor. Somente o amor pode

ajudar a aceitar nossa condição fragmentada fomentando a tolerância e a caridade.

O problema desta hermenêutica é que, ao prescindir da metafísica, deixa sem solução o problema do conhecimento. Ou seja, reduz o alcance do dinamismo intencional da consciência que busca a verdade. Ao mesmo tempo, renuncia o princípio da universalidade da razão moral. Acaba, por fim, reduzindo a religião, em sua visão utilitária, a sentimentos morais. Esse reducionismo ético da religião não representa nenhum avanço em relação ao discurso racional-ilustrado, ao contrário, empobrece o sentido e o significado da mesma enquanto experiência de salvação tal como crê o homem religioso. É necessária, portanto, uma hermenêutica que nos ajude a descobrir os compromissos práticos da religião na sociedade atual.

O relativismo e niilismo pós-moderno exigem a recuperação de um relato para que o ser humano possa voltar a ser o verdadeiro protagonista de sua história. É necessário recuperar as referências éticas e políticas da modernidade e construir uma nova razão integradora. Devemos conservar da ilustração sua força crítica frente ao fundamentalismo e, ao mesmo tempo, superar a razão unidimensional e o mito do progresso que legitima o imperialismo. Essa razão integral deve abarcar tanto o científico-técnico como outros níveis do simbólico, olhando mais além do que diz a ciência nascida na modernidade. Uma racionalidade ampla e respeitosa com toda a complexidade do real.

A grande questão que se coloca neste contexto é a colaboração que a esquecida sabedoria do universo religioso pode aportar. Na crise atual, certamente, os princípios éticos das grandes religiões podem ser recuperados através do diálogo. Mais do que isso, apesar de terem perdido sua vigência universal, as religiões oferecem aos indivíduos um refúgio frente à despersonalização de nossa sociedade. Por fim, e paradoxalmente, a

mística religiosa pode ser um elemento a nos ajudar em uma sociedade tão descrente. Não uma mística que se pretende representação absoluta de Deus, mas uma mística que fala de uma experiência em que nos descobrimos descobertos por Deus. A experiência mística pode fortalecer a subjetividade, que passa a se sentir habitada por um “fundamento originante”.

Na medida em que este fundamento é amor, essa mística tem uma notável capacidade humanizadora, ao implicar uma dimensão ética e um compromisso político” (RIESGO, 2010, p. 67). A mística assim concebida pode ajudar a desenvolver a hermenêutica aludida anteriormente e fortalecer a liberdade madura. A aliança entre intelecto e a dimensão espiritual pode incorporar vivências axiológicas e convicções profundas. Os místicos ensinam que o cultivo de moradas interiores nos faz mais abertos aos outros. A mística porta a comunicação, a harmonia e o consenso, propiciando o diálogo e o descobrimento de um bem maior e da verdade. Frente ao hedonismo, consumismo e falta de solidariedade pós-moderno, a religião, em especial seu aspecto místico, pode ser uma alternativa de coesão e reabilitação social. Isso não significa que a sociedade moderna deva abandonar sua neutralidade em relação às concepções religiosas, porém, sem uma abertura interior para o transcendente é praticamente impossível conceber mudanças humanizadoras em nossa sociedade.

### **2.3. As ciências sociais e a crise do paradigma científico moderno**

A revolução científica iniciada no século XVI criou um modelo de racionalidade que foi dominado pelas ciências naturais. Tal modelo global de racionalidade é totalitário na medida em que nega a racionalidade de outras formas que não se pautam pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas. Ao se tornar o modelo de racionalidade dominante, a ciência moderna, pouco a pouco, amplia seu escopo do estudo da natureza para o estudo da sociedade. A nascente ciência social se dividiu

em duas vertentes principais. A corrente dominante, sujeita ao jugo positivista, consistia em aplicar ao estudo da sociedade os princípios epistemológicos e metodológicos do estudo da natureza. A segunda corrente, baseando-se na especificidade do ser humano, reivindicava para as ciências sociais um estatuto epistemológico e metodológico próprio.

Essa segunda vertente das Ciências Sociais, ao questionar a aplicabilidade automática de métodos das ciências naturais às sociais, fornece indícios da crise do modelo de racionalidade científica nascido na Revolução Científica do século XVI. No início do século XX, Dilthey (1978) estabelece um marco importante nessas discussões: ele distingue o método da explicação – válido para os fenômenos naturais e utilizado por iluministas e, depois, por positivistas – do modelo da compreensão empregado pelas ciências do espírito.

O modelo da explicação buscava estabelecer relações de causa e efeito entre os fenômenos através da pesquisa empírica. O modelo compreensivo, por sua vez, propõe captar a experiência germinal que estaria na base dos fenômenos sociais e, indo além da reconstrução histórica, objetivava-se uma interpretação ou um sentido para os mesmos. Nessa mesma linha de crítica à racionalidade moderna, nascia, na década de 1920, a Escola de Frankfurt. Seus teóricos denunciavam a estrutura ideológica que existia por trás da racionalidade científica pretendida pelo paradigma científico moderno. A ciência, ao se desconectar da realidade social, servia apenas aos interesses das classes dominantes. Ao abandonar sua autonomia, afirmavam os frankfurtianos, a razão se converteu em instrumento, adotando uma materialidade e uma cegueira que a transformava em um fetiche. Noções como justiça, igualdade, felicidade, tolerância, consideradas em séculos anteriores inerentes à razão, perderam a instância racional autorizada para lhes outorgar um valor e as vincular a uma realidade objetiva (Cf.

HORKHEIMER, 1973, p. 34). A razão iluminista, ao invés de libertar, se mostrou repressiva, totalitária e reificante.

Na década de 1960, um segunda geração de teóricos da escola de Frankfurt passa a defender a necessidade de um novo método científico liberto das ideologia impostas pela sociedade capitalista. Habermas (1987) diferencia a lógica objetiva das ciências naturais da lógica interpretativa das ciências humanas. Caberia ao pensamento crítico aplicado às ciências sociais a tarefa de superar a falsa dicotomia entre o saber e o fazer, entre a ciência e a sociedade. Ele vai propor, a partir da negação da objetividade e neutralidade científica, uma ciência que interviesse e transformasse a sociedade.

O complemento do processo de fundamentação da consciência humana pelo progresso científico-técnico, segundo Habermas, é uma despolitização do homem que garante o estabelecimento de uma organização científico-tecnocrática. Associada a esse processo, ocorre a progressiva destruição da filosofia nas ciências. De teoria crítica da sociedade, a filosofia é reduzida à metodologia científica ou teoria da ciência, submetida, ela mesma, ao domínio tecnocrático. Habermas chama de positivismo essa dissolução da filosofia. O positivismo significaria o final da teoria do conhecimento que seria substituída por uma teoria da ciência. Em outras palavras, o positivismo nascido com as ciências modernas elimina a questão lógico-transcendental acerca das condições e sentido do conhecimento (Cf. HABERMAS, 1984, p. 96-99).

A filosofia enquanto pensamento crítico se levanta contra o objetivismo do positivismo. Indo além do interesse técnico orientado pela manipulação da natureza e do interesse prático que rege a comunicação intersubjetiva entre os homens, a filosofia crítica assume para si um interesse de emancipação. É nesse sentido que Habermas se encaminha para formulação de um novo

conceito de razão: a razão comunicativa. Seu objetivo fundamental é, de um lado, que a sociedade possa assegurar-se de seus próprios fundamentos normativos, de outro, que a crítica leve a cabo sua tarefa de emancipação.

#### **2.4. Heschel e a crítica à modernidade**

O encontro intelectual do pensamento de Abraham Joshua Heschel com a Escola de Frankfurt ocorreu em meio à conturbada situação política da Alemanha da década de 1930. Forçado a deixar Berlim, Heschel se dirige para Frankfurt que era, nos fins dos anos 30, um importante centro de estudos judaicos que tinha como expoentes Martin Buber e Franz Rosenzweig. Löwy (1990) chamou aquela geração de intelectuais judeus de “messiânicoslibertários”, pois suas obras expressavam a articulação dos ideais humanistas e libertários do ocidente com a visão de redenção judaica. A visão romântica deste grupo os colocou como críticos ferozes da modernização que, segundo eles, era profundamente desumanizante.

Nessa mesma época se reunia, no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, o grupo que mais tarde veio a ser conhecido como “Escola de Frankfurt”. Também eram críticos veementes da modernização, porém, eram guiados pelo pensamento marxista e não pelo religioso. Apesar desta diferença, é notória a matriz judaica presente na crítica da modernidade do “comunista Walter Benjamim”, o que coloca seu pensamento muito próximo ao do “religioso Heschel”. “Messiânicos-libertários” e a “Escola de Frankfurt” foram atingidos diretamente pela eclosão da segunda guerra mundial. Heschel acaba conseguindo emigrar para os Estados Unidos, sendo forçado a abandonar sua família, a maior parte dela morta pelos nazistas. Na nova pátria, em uma época de crise espiritual profunda, ele se transforma em um importante porta voz da transcendência, do estudo e da oração como formas de reverenciar o ser humano.

Foi apenas na década de 1960 que Heschel passou a militar ativamente na luta pelos direitos civis e nos movimentos em favor diálogo inter-religioso. Tais lutas eram, na sua percepção, atos religiosos originados na tradição profética que acreditava e representavam uma guerra contra a profanação da pessoa humana. Paralelamente à segunda geração da Escola de Frankfurt, que negava a objetividade e neutralidade científica e propunha uma ciência que interviesse e transformasse a sociedade, Heschel passa a defender uma religião com características emancipadoras.

A posição política hescheliana, originada na sua concepção do apelo profético, defende que são nossas ações no mundo, como parceiros de Deus na criação, que podem permitir superar a situação humana e alcançar a redenção. O homem, segundo Heschel, seria o portador de uma dignidade sagrada que o tornaria capaz de chegar à humanização. O caminho para humanização e transformação do homem em imagem divina ocorreria através das *mitzvot*, os preceitos ordenados por Deus na Torá, que explicitam a responsabilidade individual pelo coletivo. O sofrimento do outro passa ser visto, portanto, como algo a ser eliminado.

Essa preocupação com o outro em Heschel, que também está presente em Levinás (1988), é uma reação à crise da civilização ocidental na primeira metade do século XX. Diante da degradação das relações interpessoais entre o Eu e o Outro, é urgente que o

sujeito se dê conta que é um ser responsável: De facto, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que humanamente me incumbe, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou apenas na medida em que sou responsável. (LEVINÁS, 1988, p. 92-93).

Heschel acredita que a modernidade ofuscou a imagem divina do homem e transformou a existência em algo sem sentido. A modernidade, ao “coisificar” a vida transformando a existência em mera satisfação de necessidades materiais, representa para ele a essência da desumanização. Ele propõe repensar a crise da humanidade e suas possibilidades de renovação através da renovação do mistério que envolve a existência. A religião, concebida por ele como dimensão sagrada da existência, seria o caminho para isso.

Ao descrever a espiritualidade dos *hassidim* no leste europeu, Heschel (1973) rompeu com o paradigma predominante entre os cientistas da religião norte-americanos no que se refere à interpretação da experiência religiosa e de suas possibilidades. Mais do que uma experiência de devoção psicológica ou fenômeno irracional, Heschel considerava que a experiência religiosa não poderia ser racionalizada; ela deveria ser pensada em seus próprios termos. Também criticava as concepções que viam o evento religioso como algo restrito no tempo ou como uma resposta a momentos de crise social. Heschel defende que a religião deveria assumir o papel de denunciar as injustiças e criticar a desumanização da sociedade moderna.

A aproximação do pensamento de Habermas e de Heschel é notória. Para o primeiro, os crentes dispõem de uma fundamentação particular para abordar questões de ordem moral. As tradições religiosas, de forma geral, são fontes muito úteis de conhecimento e motivação para o entendimento mútuo. Mais do que isso, o jogo democrático pressupõe atitudes morais que são pré-políticas, entre elas, as religiosas (Cf. HABERMAS; REDER; SCHMIDT, 2009, p. 25-26). Nesse contexto, ele propõe a recuperação da bagagem moral das tradições religiosas, tais quais justiça, liberdade, dignidade humana,...

Tal posição de Habermas não significa que a filosofia devesse subestimar a importância da ilustração. O Estado liberal não necessita de supostos

normativos pré-políticos como os religiosos. Para ele, o liberalismo prescinde da religião e da metafísica. O importante é que os cidadãos, enquanto agentes sociais ativos, construam a ordem democrática mediante a razão comunicativa e a prática da solidariedade. O discurso de Habermas, no entanto, não termina aqui. Sua observação sobre a degradada realidade atual faz com que ele reconheça o papel que a religião pode aportar na sociedade pós-secular. A solidariedade não pode ser imposta por decreto. Na vida prática fazem faltam as virtudes morais e políticas, por isso, é conveniente que pensamento liberal-ilustrado e tradições religiosas se deixem influenciar mutuamente. A fé pode ajudar a comunidades políticas que convivem com um sentido de solidariedade e justiça cada vez mais escassos (Cf. HABERMAS, 2006, p. 123).

Para uma “modernidade desgastada” (RIESGO, 2010, p.123) pode ser útil certas orientações religiosas que são fontes de solidariedade e consciência moral. O Estado póssecular e plural deve alimentar-se do diálogo entre ilustração e religião na elaboração de suas normas de convivência. Frente às limitações da ilustração, Habermas sustenta que todas as fontes culturais que alimentam a consciência normativa e a solidariedade podem ser úteis para os problemas de convivência. As religiões, Habermas reconhece, são especialmente sensíveis ao enigma do mal e do sofrimento, e, por isso, podem ajudar as pessoas a sublevar a dor, a solidão e a morte.

Do dito acima, podemos concluir que o posicionamento de Habermas conjuga uma fundamentação autônoma do Estado, vida moral e da política com a ajuda que pode aportar a cultura e espiritualidade religiosas. Todas as vozes sociais devem ser escutadas em um diálogo aberto e respeitoso entre seus protagonistas. Uma sociedade democrática e plural deve permitir a livre circulação das diversas concepções éticas e religiosas que existem na sociedade civil para, a partir do consenso e do diálogo, construir uma ética aberta que servirá como referente para articulação de um Estado de direito.

A religião, portanto, pode e deve exercer sua denúncia profética nas questões morais e políticas.

As ideias de Heschel, porém, vão além de denunciar as injustiças e criticar a desumanização e despersonalização da sociedade moderna a partir da mensagem profética. Se assim fosse, a religião seria reduzida a sentimentos morais e empobreceria o sentido e o significado da mesma enquanto experiência de salvação. Heschel pretende recuperar outro nível do simbólico: o misticismo enquanto experiência em que nos descobrimos descobertos por Deus (Cf. LEONE, 2007, p. 71).

O misticismo hescheliano enxerga em cada página da Bíblia os gritos agressivos de Deus em busca de reconhecimento (*pathos divino*). O Deus concebido na filosofia hescheliana não é, decididamente, o Deus dos filósofos gregos. Ele não é abstrato, autossuficiente e tampouco representa a perfeição absoluta. O Deus da Filosofia grega não se importaria com a condição moral, social ou espiritual do ser humano. O Deus dos profetas pensado por Heschel, ao contrário, se preocupa, se envolve, se emociona com o mundano. Por outro lado, o *pathos* divino exige uma contrapartida humana, uma espécie de habilidade de percepção para experimentar a presença de Deus. Heschel chama esta sensibilidade religiosa de “arrebatemento radical” (GILLMAN, 2007, p. 168). O arrebatemento radical nega a normalidade do mundo, supera a simples curiosidade e propõe que tudo no mundo seja enxergado como se fosse pela primeira vez. Esta forma primitiva de ver as coisas é a maneira que os poetas, as crianças e os artistas veem o mistério do cotidiano. A experiência religiosa que proporciona o arrebatemento e que destrói o entorpecimento no qual estamos envolvidos ocorre em momentos isolados de nossas vidas, de forma efêmera, pessoal e inefável.

Ser maravilhado ou radicalmente surpreendido é a principal característica da atitude da pessoa religiosa com relação à história e à natureza. Assumir que as coisas são como elas são e que os eventos seguem o curso natural da história são atitudes estranhas ao seu espírito. Encontrar uma causa aproximada para um fenômeno não dá resposta à sua sensação de estar maravilhado. Ele sabe que há leis que regulam os processos naturais; ele está consciente da regularidade e padrão das coisas. No entanto, este conhecimento não diminui seu senso de surpresa permanente frente ao fato de que estes fatos ocorrem (HESCHEL, 1975, p. 43). Sendo a experiência de Deus pré-conceitual, ela não pode ser provada, ela é autolegitimável. Ou seja, não estamos falando de um ato da mente, mas em atos de fé que se manifestam através de *insights* facilmente dissipáveis e que exigem um grande esforço por parte do crente. São esses *insights* humanizadores que podem fornecer aos indivíduos comunidades de sentido e um refúgio frente à despersonalização contemporânea.

A humanidade não vai perecer por falta de informação; mas por falta de apreciação. O começo de nossa felicidade passa por entender que uma vida sem senso de estar maravilhado não vale a pena ser vivida. O que nos falta não é a falta de disposição para acreditar, mas a falta de disposição para nos maravilhar (HESCHEL, 1975, p. 46). Heschel aceita o Deus pessoal e transcendente da Bíblia, no entanto, afirma (1975) que Ele está totalmente além de toda conceituação humana. O máximo que podemos almejar são insinuações de sua presença. Partindo desse pressuposto, a Bíblia seria uma interpretação humana de um conteúdo revelador anterior, que está além da compreensão humana. A “Bíblia é o movimento perpétuo do espírito, num oceano de significado” (HESCHEL, 1975, p. 306). No Sinai teriam ocorrido dois eventos simultâneos segundo Heschel: Deus dando a Torá e Israel recebendo a Torá, ou seja, o encontro no monte Sinai deve ser entendido tanto a partir de sua origem divina como de sua apropriação humana.

Disso se deduz que a fonte da autoridade é a compreensão de Israel acerca do texto bíblico e não a palavra do texto em si. Na visão deste teólogo judeu, portanto, a Torá não é a palavra explícita de Deus. Ela é, na verdade, a expressão do interesse de Deus para com a humanidade. Buscá-lo não é apenas interesse do homem, mas também Dele e esta busca não deve ser considerada um labor exclusivamente humano. Sua vontade está envolvida em nossos anseios. Tudo a respeito da história humana como é descrito na Bíblia pode ser resumido numa frase: Deus está à procura do homem. (HESCHEL, 1975, p. 178).

Nessa mesma linha de raciocínio estão de acordo outros filósofos judeus contemporâneos como Martin Buber, Franz Rosenzweig, Mordechai Kaplan. Essa corrente de pensamento se opõe à visão teológica tradicionalista judaica que defende o supranaturalismo da revelação do Sinai. O tradicionalismo judaico no século XX tem como importante representante Yeshayahu Leibowitz. Ele postulava que o único propósito dos mandamentos religiosos era a obediência a Deus e que as *mitzvot* estavam além de qualquer compreensão humana.

Nesse sentido, era inteiramente descabido atribuir um significado emocional a realização desses mandamentos ou mesmo vinculá-los a algum tipo de recompensa. O valor da lei, portanto, estava nela mesma e se sobrepunha a qualquer benefício social ou pessoal (Cf. RYNHOLD, 2011). Dentre os pensadores citados que se opõe a essa visão tradicionalista, o mais radical é Mordechai Kaplan (2001). Representante convicto do naturalismo, ele afirmava que o impulso humano em direção à religião se manifestava por meio da comunidade, pois este impulso é inato ao homem. Para Kaplan, primeiro existiu um povo judeu, depois este povo criou a sua religião. Ele desloca a autoridade de um Deus supranatural para a comunidade humana.

Heschel e Rosenzweig situam-se em uma posição intermediária em relação a Kaplan e os tradicionalistas. Eles negam o supranaturalismo defendido pela visão tradicional mas, ao mesmo tempo, compreendem a revelação como experiência singular que confere autoridade à Torá. Deus e a comunidade de Israel estariam envolvidos na revelação, o que significa que a comunidade tem um papel ativo na experiência reveladora. Ao contrário de Kaplan, por outro lado, Heschel e Rosenzweig são mais conservadores acerca de como e quando ocorrem as mudanças na vida judaica. A comunidade não cria autonomamente a religião como defendia Kaplan, ela também recebe o chamamento de Deus.

A teologia de Rosenzweig (1997), assim como a do filósofo Martin Buber (2001), afirma que a revelação é a criação do relacionamento *Eu-Tu* entre o Deus pessoal da Bíblia e a comunidade bíblica e, mais tarde, com a humanidade. A revelação teria sido carregada de significado e emoção, transitória, porém, renovável. O conteúdo da revelação é a revelação em si. Segundo Buber, “*o que se revela é o que se revela. O ente está presente, nada mais*” (BUBER, 2001, p.129). A Torá, por sua vez, seria a reação de Israel a este encontro revelador, explicando como o povo entendeu este relacionamento com Deus e como se determinou a viver. A lei, portanto, não é parte do conteúdo da revelação. Se afastando de Buber, que entende que a relação *Eu-Tu* não pode ter a predominância de uma das partes, Rosenzweig afirma que Deus teria comandado os israelitas. Para ele, é na experiência concreta que ocorre a relação com Deus. A revelação, mais que uma experiência religiosa, consiste no cumprimento dos mandamentos de acordo com a tradição. “Na imediaticidade nós não podemos ‘expressar’ Deus, mas sim se dirigir a Deus no mandamento individual” (ROSENZWEIG, 2002, p. 122). É no fazer do mandamento que o conhecimento de Deus se produz. Heschel, por sua vez, não concebe a relação da comunidade

israelita com Deus através da relação *Eu-Tu*. Que tipo de Deus seria este se pudéssemos nos encontrar face a face com ele? Fazendo referência à oração, Leone (2007, p. 71) assinala que Heschel não a interpreta como sendo um diálogo com Deus. Enquanto oferenda, a oração não pode ser concebida como uma relação *Eu-Tu*: “É incorreto definir a oração por analogia com a conversação humana. Nós não nos comunicamos com Deus. Nós nos tornamos comunicáveis com Ele. (A oração) é um esforço para que a pessoa se torne objeto de seus pensamentos” (HESCHEL, 1974, p. 97). Enquanto Buber enxerga a Tora no seu relacionamento íntimo com Israel e Rosenzweig como um comando, Heschel percebe a compreensão do conteúdo da Torá pelo povo representando a vontade de Deus para Israel.

A partir dessa concepção, Heschel vai utilizar a mensagem profética para criticar a civilização ocidental. Ele faz isso, porém, sem abandonar a linguagem da filosofia ocidental e objetivando o resgate da dignidade humana. A interpretação das sutis modalidades da emoção, utilizando o paradigma filosófico da época, a Fenomenologia, permitiu a ele alcançar pessoas fora da comunidade. A Fenomenologia se constituiu a matriz do pensamento hescheliano e o elemento de interface entre a visão tradicional judaica e os temas considerados relevantes na filosofia ocidental. A fenomenologia embasou a tese de doutorado de Heschel na Universidade de Berlim sobre os profetas bíblicos (HESCHEL, 2001). Ali, ele investiga o encontro do homem com Deus, buscando identificar o sentido deste encontro para o homem bíblico. O profeta bíblico analisado por Heschel possuiria uma sensibilidade para o mal que seria a fonte capaz de canalizar a compaixão divina para a dor humana. Ao se revelar sem revelar sua essência inefável, Deus exprime sua mensagem de compromisso com o homem.

A fenomenologia hescheliana é a mais completa abordagem judaica contemporânea do experimentalismo. Se opondo às correntes racionalistas que afirmavam que a existência de Deus poderia ser demonstrada

dedutivamente e às correntes existencialistas que pretendiam encontrar Deus através de relações pessoais, Heschel acredita que a presença divina pode ser sentida no mundo através de uma experiência religiosa especial. As obras de Heschel intentam, justamente, inspirar o fiel a olhar o mundo de forma imprevista, levando-o à experiência de Deus. Ele traça os contornos da luta entre Deus e o ser humano e que atrapalha o compromisso mútuo. Nessa luta, Deus e o ser humano possuem posturas ativas: Deus busca o homem, mas, também, o homem deve ser capaz de responder o Seu chamado.

### **3. Reflexões sobre a educação contemporânea: a contribuição de Abraham Joshua Heschel a partir de suas raízes judaicas**

**Resumo:** A filosofia da educação de Abraham Joshua Heschel busca, na tradição judaica, uma luz para o homem moderno. Esta tradição afirma que o mundo descansa sobre três pilares: estudar para participar da sabedoria divina, cultuar o Criador e ter compaixão pelo nosso próximo. Nossa civilização, afirma o filósofo, subverteu esses pilares fazendo do estudo uma forma de alcançar o poder, da caridade um instrumento de relações públicas e do culto uma forma de adorar nosso próprio ego. Essa crise extrema exige uma reorientação radical: estudo, culto e caridade são fins e não meios. O poder, por sua vez, deveria ser um instrumento e não a finalidade da existência. Para Heschel, o clímax da existência, a experiência suprema do viver, deveria ser estudar. Na prática, isso significa uma reforma radical dos fundamentos da educação contemporânea. Os insights heschelianos podem ser fundamentais para a compreensão da condição humana em sua historicidade e do mundo como lugar de realização da humanidade.

**Palavras-chave:** Heschel. Educação. Tradição judaica. Homem moderno.

### 3.1. O grande desafio dos educadores contemporâneos

Esse artigo tem por objetivo propor alguns insights para se repensar os fundamentos das práticas educacionais na modernidade tendo como referencial teórico as ideias de Abraham Joshua Heschel. Para esse filósofo judeu, o espírito de nossa época é marcado pela negação da transcendência, pela insipidez dos valores e pela vacuidade do coração. Não sabemos como rezar, pensar, chorar ou resistir às tentações. Sua obra pretende compreender a condição humana em sua historicidade e repensar o processo educacional de nossa juventude.

Para Heschel, não adianta ao jovem simplesmente se integrar a essa sociedade, pois isso não atenuará sua frustração ou rebeldia. O que a juventude precisa é de uma existência significativa e de um sentimento de respeito pela sociedade em que vive. A grande questão que se coloca é: por que o jovem deve respeitar essa sociedade? Somente pessoas que vivem de forma compatível com o mistério da existência podem inspirar respeito nos jovens. A sociedade ocidental, caminhando na rota oposta, tem corroído progressivamente nossas sensibilidades morais e espirituais. O relativismo dos valores se alia à negação da vida interior. O único objetivo do ser humano parece ser desfrutar a realidade material do presente. O resultado prático disso é que a modernidade tem perdido o sentido de história e se entregado ao relativismo moral do compromisso local sempre frágil. O discurso de Heschel aponta e critica essa instrumentalização do mundo, do homem e de todos os valores.

Buscando na religião judaica uma luz para o homem moderno, Heschel afirma que o mundo descansa sobre três pilares: estudar para participar da sabedoria divina, cultuar o Criador e ter compaixão pelo nosso próximo. Nossa civilização subverteu esses pilares fazendo do estudo uma forma de

alcançar o poder, da caridade, um instrumento de relações públicas e do culto, uma forma de adorar nosso próprio ego.

Essa crise extrema exige uma reorientação radical: estudo, culto e caridade são fins e não meios. O poder na visão hescheliana, por sua vez, deveria ser concebido como um instrumento e não como a finalidade da existência. Para o filósofo, o clímax da existência, a experiência suprema do viver, deveria ser o estudar. Estudar aqui é entendido não como memorizar, mas como o ato de mergulhar na sabedoria. Sendo o estudo sagrado, o educador se torna o representante e o intérprete desse patrimônio. A escola deixa de ser uma fábrica para se transformar em um santuário. De tormento, o estudo passa a ser uma forma de culto.

Heschel está se referindo ao verdadeiro estudo; aquele que se relaciona com coisas eternas e universais, aquele que não é uma etapa da vida, mas o sentido da existência. O grande desafio dos educadores, na visão de Heschel, é provocar os jovens. Para ele, os jovens precisam conhecer o lado sombrio da vida, suas penúrias, doenças, dor e agonia. É necessário desafiá-los moralmente, pois pessoas mimadas sempre tendem a transferir seu fracasso aos outros.

Não devemos temer exigir do jovem autodisciplina, abnegação e preocupação com problemas metafísicos. Caminhar no sentido oposto significa construir uma sociedade marcada por crises nervosas e pela autocompaixão. O jovem tem que perceber que está em dívida com a sociedade, em dívida com Deus. O homem moderno acredita, por sua vez, que o mundo está em dívida com ele. Nesse sentido, mais uma vez, Heschel coloca a questão: como esperar que o jovem seja digno se a sociedade contemporânea tolera o ignóbil? O senso de responsabilidade que esperamos dos jovens só existirá se resgatarmos o respeito pelo que é sublime na existência humana e tomarmos consciência da transcendência do viver.

A filosofia educacional deve exigir mais do homem: mais profundidade, sacrifício e amor. Do contrário, o homem moderno continuará sua agonia, a agonia de um homem atrofiado. “Para ser humano, o homem deve ser mais que homem. Existe um interesse divino na existência humana.” (HESCHEL, 2002, p. 156). Mais do que preparar o aluno para o mercado de trabalho, devemos nos preocupar com ensiná-lo a ser uma pessoa, a ativar sua alma. Para isso devemos treinar o homem interno e não apenas o externo, estimulando a quietude, a intuição e a apreciação. Dominar uma máquina é tão importante quanto dominar a si mesmo. A falta de interesse e entusiasmo intelectual dos alunos não é culpa apenas deles. Nosso sistema educacional tende a asfixiar o sentido de mistério do homem. Professores asfixiam os alunos com informações, fazem perguntas e gratificam as respostas certas, como se o mundo fosse totalmente calculável e explicável. Os alunos, ao contrário, deveriam aprender a perguntar e se assombrar com o mistério da vida. Existem dimensões da realidade que estão além de nosso alcance e, diante a essas dimensões, só podemos observar a beleza e a magnificência do universo.

### **3.2. A crítica de Heschel ao instrumentalismo moderno e o papel das religiões**

Vivenciamos uma crise que a ciência secular, fruto do racionalismo ilustrado, foi incapaz de resolver. A ciência, apesar de todos seus avanços nos últimos dois séculos, demonstrou suas limitações para responder às questões últimas do ser humano. Ao mesmo tempo, as religiões tradicionais estão em crise, se tornando cada vez mais irrelevantes, monótonas, insípidas e opressivas. A disciplina, a crença e a rotina têm se sobreposto ao fervor, à fé e ao amor. Parafraseando Weber (1956, p. 298), as religiões se tornaram cada vez mais burocratizadas e racionalizadas.

Indo contra a onda racionalista e instrumentalista moderna, a proposta educacional de Heschel pretende resgatar o papel da religião. Na visão hescheliana, as religiões deveriam ser respostas às questões primordiais do ser humano e, quando essas se tornam secundárias, a crise se instala. Mais do que um estado de espírito ou um sentimento, a religião é um esforço intelectual que nasce no imo da razão. A contemporaneidade precisa, desesperadamente, tornar a busca de Deus uma necessidade para o homem que quer se superar. Heschel afirma que existem três caminhos que levam a Deus: perceber sua presença no mundo, na Bíblia e nos atos sagrados. Na tradição judaica, esses caminhos correspondem, respectivamente, ao culto, ao estudo e à ação. “Os três são uma unidade e devemos recorrer aos três para alcançar um único destino. Pois isto é o que descobriu Israel: o Deus da natureza é o Deus da história e a maneira de conhecê-lo é fazendo Sua vontade.” (HESCHEL, 2002, p. 58). O profeta Isaías (ISAÍAS, 40, 26 apud MELAMED, 1962, p. 446) clama ao homem: “Levantai ao alto os vossos olhos e vede: quem criou essas coisas?” É, portanto, uma premissa da religião judaica, assim como de outras grandes religiões, que o homem pode enxergar algo que é maior que ele mesmo.

Heschel acreditava que a filosofia poderia aprender muito com a Bíblia porque é nela que se encontram as respostas para os problemas fundamentais da humanidade. Como manter nossa integridade nesse mundo de falsidades? Como não se corromper quando estamos frequentemente expostos à maldade? Como ser morais em um ambiente imoral? Qual é o sentido de estar vivo e viver nesse momento tão conturbado da humanidade? Como educar nossos filhos?

Na relação do homem com o mundo, existem três caminhos a serem trilhados: explorar, desfrutar e aceitar com temor. Em outras palavras, a relação do homem com o mundo pode se dar no campo do poder, da beleza

ou da grandeza. “A força, ele explora. A beleza é para seu gozo. E a grandeza enche-o de admiração.” (HESCHEL, 1974, p. 15).

A modernidade privilegia o primeiro desses caminhos. A natureza é vista sob o prisma da utilidade, e o tecnosapiens manipula o mundo para atender às suas necessidades. Não basta hoje ao homem entender como os gregos faziam ou respeitar como defendiam os hebreus, ele quer manipular sem pensar nas consequências. O homem moderno estuda para alcançar o poder e obter o sucesso. Seu objetivo é buscar o máximo de comodidade com o mínimo de esforço. Valor e utilidade andam lado a lado no mundo moderno. Nesse contexto, o interesse pela beleza e pela grandiosidade é deixado em segundo plano, e o homem é rebaixado de pessoa à coisa. Se o mundo é um instrumento, o próprio homem transforma-se em instrumento. A instrumentação do mundo, afirma Heschel, conduz à desintegração do homem.

Essa visão de mundo conduziu a humanidade à crença de que a ciência poderia resolver os problemas do mundo. A arrogância humana fez com que a consciência da grandeza e do sublime desaparecesse na modernidade. Isso se manifesta de forma patente na maneira como os pais, ao educarem seus filhos, equiparam conhecimento a sucesso. As novas gerações não são educadas para perceber o sublime, apenas para que elas explorem o aspecto de poder na realidade e, quando muito, apreciem a beleza. Calcular, medir e pesar se tornam mais importantes que a percepção da grandeza interior da alma humana. O aspecto sublime da natureza é deixado de lado.

Ao tomar a natureza apenas como caixa de ferramentas, o homem se torna absorvido “numa torrente de ouro”, e o “único Deus que se pode encontrar é o bezerro de ouro”. (HAZAN, 2008, p. 63). Heschel nos diz que é através da beleza, de atos de bondade e na busca da verdade que podemos realmente perceber o sublime. “O sublime é aquilo que vemos e somos incapazes de expressar. É a alusão silenciosa às coisas com um significado maior que

elas mesmas.” (HESCHEL, 2002, p. 60). O sublime é mais que uma experiência estética, é um ato de Deus, um milagre. Na Bíblia, o sublime é o modo como as coisas reagem a Deus, e ele pode ser encontrado tanto no imenso como no pequeno, tanto no poderoso como no fraco.

### **3.3. O homem religioso como contraponto do homem moderno: a concepção pedagógica de Heschel**

Heschel pretende resgatar o homem religioso. Como contraponto ao homem moderno, o homem religioso se estarrece diante do milagre da história ou da natureza. Como afirma o Salmo 118, versículo 23: “Pois assim o determinou o Eterno. Maravilha é isto para nós.” (FRIDLIN; GORODOVITS; FRIDLIN, 2007, p. 174). Mesmo conhecendo as leis da natureza, ele não deixa de se surpreender e de se admirar diante do fato de que elas existem. Mais que curiosidade, essa admiração é uma atitude que jamais cessa, é uma forma de pensar.

Ante o sublime, o homem bíblico, mais que estupor, sente a ânsia em exaltar e louvar o divino. Ele admira e se surpreende com o sublime, pois tudo, nos céus e na Terra, depende continuamente do Deus vivo. O pecado é ficar indiferente ao sublime milagre da vida. O pecado do homem moderno é se crer prepotente e acreditar que a realidade necessita ser organizada para ser explorada.

A civilização tem feito a admiração pelos milagres refluir, e isso torna a percepção do divino, no mundo, impossível. Heschel defende que, em todos os lugares e momentos, somos confrontados com a grandeza e o mistério. O homem bíblico encontra maravilhas e prodígios no tempo, na natureza e na história. No incomum e no comum, fora dele e em sua própria existência. De acordo com a Torá, o sublime é o caminho por meio do qual as coisas reagem à presença de Deus. O sublime não tem qualidade nem essência, “é

um acontecimento, um ato de Deus, uma maravilha”. (HESCHEL, 1975, p. 63). Sublime não são fatos, mas atos divinos.

Na medida em que os milagres são diários, sua percepção deve ser mantida constantemente viva. Essa é a origem da oração. Quando comemos um pão, cheiramos uma flor, vemos a beleza do arco-íris, deveríamos, assim como o homem bíblico, invocar o nome de Deus. O modo judaico de viver é baseado na ideia de que todas as coisas possuem uma sabedoria oculta, e, por isso, os atos comuns devem ser vividos como aventuras espirituais. É a partir dessa visão de mundo que Heschel fundamenta sua concepção pedagógica. Ela está ligada à ideia bíblica de teshuvá, ou retorno. Retorno à consciência do sublime que quase não mais existe na mente do homem moderno. Segundo Heschel, os sistemas educacionais contemporâneos estimulam o estudante a explorar o aspecto poder da realidade. O sublime é preterido pelo pesar e pelo medir. Honrar, se maravilhar e temer o sublime são negligenciados, tornando-se dons raros. “Sem isso, o mundo torna-se insípido e a alma se torna um vácuo.” (HESCHEL, 1975, p. 56).

Heschel acredita que a Bíblia judaica está comprometida com a ideia de que a educação pode atingir o homem em seu íntimo, refinando e exaltando sua natureza. Segundo a Torá, o homem deve crescer espiritualmente e, apesar de todas as suas perversidades, ele pode se redimir retornando a Deus e vivendo sob a égide da justiça e da compaixão. Existe uma crescente falta de fé no ensino de valores, a qual está na base do fracasso da educação. Ao mesmo tempo, nossos jovens vivem sob o efeito nocivo de ambiente marcado pelo consumismo, pela ostentação e pelo cinismo. O educador, ou aquele que pretende ser um, deve partir da premissa de que somos capazes de educar o homem interior, estimular sua fé, formar sua personalidade, sua capacidade de discernimento, de apreciação. Isso é muito mais do que informar, estimular a memória e desenvolver suas habilidades. Cabe ao educador ensinar valores mais que dos conhecimentos. Não cabe a nós,

como educadores, ficamos esperando que os jovens “escutem e reconheçam a voz do espírito”. (HESCHEL, 2002, p. 137).

A proposta educacional de Heschel, em síntese, assinala a necessidade de se valorizar e se nomear o insondável, ensinando questões pertinentes ao sublime, sentimentos que dizem respeito ao mistério da criação e da natureza. Um processo educacional – que se restringe àquilo que está ao alcance dos sentidos e ignora o enfraquecimento emocional de nossa sociedade – está condenado ao fracasso. É necessário resgatar a capacidade de nos maravilhar e de reconhecer a fonte divina de nossas vivências. O sublime não é uma categoria estética ou está em oposição à beleza. Por outro lado, ele pode ser sentido nas coisas belas, mas não só ali: o sublime é sentido também nos atos de bondade e na busca da verdade, que nos libertam do egocentrismo.

### **3.4. Mirando os céus com os pés assentados na terra**

Constantemente o homem está diante da alternativa de escutar ou “a Deus ou a serpente. É mais fácil invejar o animal, adorar um totem e ser dominado por ele do que atender a Voz”. (HESCHEL, 1974, p. 218). A decisão a ser tomada exige autoconhecimento, ou seja, uma reflexão constante acerca das finalidades de nossas intenções. Devemos buscar nossa integridade, pois “honestidade, autenticidade, integridade sem amor podem levar à ruína dos outros, de si mesmo ou de ambos. Por outro lado, amor, fervor, ou exaltação sozinha, pode seduzir a viver num paraíso alucinado – inferno do sábio”. (HESCHEL, 1995, p. 45). Para encontrar a verdade, precisamos estar amando, e, para experimentar o amor, é necessário vivenciarmos a verdade.

As obras de Heschel intentam inspirar o fiel a olhar o mundo de forma imprevista, levando-o à experiência de Deus. Seus escritos transitam entre os campos da teologia, da filosofia e da poesia. Ele traça os contornos da luta entre Deus e o ser humano que atrapalha o compromisso mútuo. Nessa

luta, Deus e o ser humano possuem posturas ativas: Deus busca o homem, mas também o homem deve responder ao seu chamado. Os gritos agressivos de Deus em busca de reconhecimento são chamados por Heschel de “Seu pathos”. O Deus dos profetas pensado por Heschel se preocupa, se envolve, se emociona com o mundano. Ele estende sua mão para além de si mesmo. O amor, a piedade ou a ira dos profetas expressa a busca de Deus pelo homem; a necessidade divina de retidão humana. Assim, Deus é uma presença constante no caminhar humano através de seus atos de cuidado com o ser humano. Por isso, mais do que sentir ou ter a experiência de Deus, o homem tem o compromisso de compreender o significado desses eventos e servir a

Deus. Heschel enxerga em cada página da Bíblia a manifestação desse pathos divino. Por um lado, Deus manifesta seu pathos na criação, na revelação e na redenção; por outro lado, o pathos divino exige uma contrapartida humana, uma espécie de habilidade de percepção para experimentar a presença de Deus. Heschel chama essa sensibilidade religiosa de “arrebato radical”. (GILLMAN, 2007, p. 168).

O arrebatamento radical proposto por Heschel nega a normalidade do mundo, supera a simples curiosidade e propõe que tudo no mundo seja enxergado como se fosse pela primeira vez. Essa forma primitiva de ver as coisas é a maneira pela qual os poetas, as crianças e os artistas veem o mistério que envolve o cotidiano. A experiência religiosa que proporciona o arrebatamento e destrói o entorpecimento no qual estamos envolvidos ocorre em momentos isolados de nossa vida, de forma efêmera, pessoal e inefável. Ela, em si, não cria conhecimento algum; ela é préconceitual, pois a linguagem humana pode, no máximo, criar uma frágil imagem do encontro com Deus a posteriori.

Não seria a proposta de Heschel mais uma utopia de um educador bem-intencionado? A interpretação de Díaz (2004, p. 62) sobre o filósofo judeu

Martin Buber parece ser aplicável também a Heschel: ambos se situam ao lado de um certo pensamento utópico que mira os céus com os pés assentados na terra, uma utopia que vive o processo de humanização desde a encarnação, sem reduzir a carne ao mundo nem compactuar com o satânico. Ideias como as de Heschel são uma necessidade para aqueles que se preocupam com a crise moral contemporânea.

A reforma radical nos fundamentos da educação moderna, proposta por Heschel, é essencial para a compreensão da condição histórica do homem e a realização plena da humanidade. Para existirmos como seres humanos, precisamos colaborar com o divino, precisamos ser parceiros de Deus. Isso significa testemunhar o sagrado, a grandeza da honestidade, a retidão, a verdade e o milagre da vida. Somente ouvindo o clamor de justiça e nos comprometendo com gestos de compaixão poderemos concluir o processo de criação do mundo.

## Referências

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001.

CAFFARENA, J. G.; MARDONES, J. M. **Ateísmo moderno**: increencia ou indiferencia religiosa. México: Universidad Ibero Americana, 1999.

DÍAZ, Carlos. **El humanismo hebreo de Martin Buber**. Salamanca: Mounier, 2004.

DILTHEY, Wilhelm. **Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu**. México: FCE, 1978.

FRIDLIN, V.; GORODOVITS, D.; FRIDLIN, J. **Salmos**: hebraico e português. São Paulo: Sêfer, 2007.

GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M. **Un paseo por el laberinto**. Sobre política e religión em el diálogo entre civilizaciones. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.

GILLMAN, Neil. **Fragmentos sagrados**. São Paulo: Comunidade Shalom, 2007.

HABERMAS, J. **Ciencia y técnica como ideología**. Madrid: Tecnos, 1984.

\_\_\_\_\_. **Teoría de la acción comunicativa I** - Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1987.

\_\_\_\_\_. **Pensamiento Pós-Metafísico**. Madrid: Taurus Humanidades, 1990.

\_\_\_\_\_. “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el ‘uso público de la razón’ de los ciudadanos religiosos y seculares”. In: **Entre naturalismo y religión**. Barcelona: Paidós, 2006, p. 121-155.

HABERMAS, J; REDER, M.; SCHMIDT, J. **Carta al Papa**. Consideraciones sobre la fe. Barcelona: Paidós, 2009.

HAZAN, Glória. **Filosofia do judaísmo em Abraham Joshua Heschel**: consciência religiosa, condição humana e Deus. São Paulo: Perspectiva, 2008.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Between God and man**: an interpretation of Judaism. New York: Collier Macmillan Press, 1969.

\_\_\_\_\_. **A passion for truth**. Woodstock: Jewish lights publishing, 1973.

- \_\_\_\_\_. **O homem à procura de Deus.** São Paulo: Paulinas 1974a.
- \_\_\_\_\_. **O homem não está só.** São Paulo: Paulinas, 1974b.
- \_\_\_\_\_. **Deus em busca do homem.** São Paulo: Paulinas, 1975.
- \_\_\_\_\_. **La democracia e otros ensayos.** Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1987.
- \_\_\_\_\_. No religion is an island. In: KASIMOW, Harold. & SHERWIN, Byron L (ed.). **No religion is an island: Abraham Joshua Heschel and interreligious dialogue.** Maryknoll: Orbis Books, 1991. pp. 3-22.
- \_\_\_\_\_. El concepto del hombre en el pensamiento judío. In: **El concepto del hombre: estudio de filosofía comparada.** México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- \_\_\_\_\_. **The Earth Is the Lord's: The Inner World of the Jew in Eastern Europe.** Woodstock: Paperback, Jewish Lights Pub, 1995.
- \_\_\_\_\_. **A passion for truth.** Woodstock: Jewish lights publishing, 1995.
- \_\_\_\_\_. **O Shabat.** São Paulo: Perspectiva, 2000.
- \_\_\_\_\_. **The Prophets.** Nova York: Perennial Classics, 2001.
- \_\_\_\_\_. **O último dos profetas.** Barueri: Manole, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Quem é o homem?** São Paulo: Centro de Estudos Marina e Martin Harvey Editora e Comercial Ltda., 2010.
- HORKHEIMER, Max. **Crítica de la razón instrumental.** Buenos Aires: Sur, 1973.
- KAPLAN, Mordecai M. **Communings of the Spirit: the Journals of Mordecai M. Kaplan.** Vol. 1, 1913-1934 . Detroit: Wayne State University Press, 2001.
- LEONE, A. G. **A imagem divina e o pó da terra: humanismo sagrado e crítica da modernidade em A. J. Heschel.** São Paulo: Humanitas-FFLCH/USP-FAPESP, 2002.
- \_\_\_\_\_. A oração como experiência mística em Abraham J. Heschel. **Revista de Estudos da Religião,** São Paulo, n. 4, p. 42-53, 2004.
- \_\_\_\_\_. A mística judaica refletida na obra de Heschel. **Numem,**v. 10, n. 1 e 2, p. 61-80, Juiz de Fora, 2007.
- LEVINAS, E. **Totalidade e infinito.** Lisboa: Edições 70, 1988.
- LÖWY, M. Messianismo judeu e utopias libertárias. **Romantismo e messianismo.** São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1990, p. 131-188.

MATZLIAH, Meir. **Tefillat Matzliah**. Miami Beach: Cuban Sephardic Hebrew Congregation, 1966.

MELAMED, Meir Matzliah. **A lei de Moisés e as haftarot**. Rio de Janeiro: Danúbio, 1962.

MEYER, M. T. In memoriam. In: HESCHEL, A. J. **O último dos profetas**. Barueri: Ed Manole, 2002.

PICO DELLA MIRÁNDOLA, Giovanni Pico Della. **Discurso sobre la dignidad del hombre**. Barcelona: Promociones y publicaciones universitarias, 1988.

PRIGOGINE, I. **From Being to Becoming**. S. Francisco: Freeman, 1980.

RIESGO, Manuel Fernández Del. **Secularismo ou secularidade? El conflicto entre el poder político y el poder religioso?** Madrid: PPC, 2010.

RYNHOLD, Daniel. Yeshayahu Leibowitz. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Summer 2011 Edition. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/leibowitz-yeshayahu>. Acesso em 22 de Maio de 2011.

RORTY, R. **Objetivismo, relativismo e verdade**; escritos filosóficos I. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

ROSENZWEIG, F. **La estrella de la Redención**. Salamanca: Sigueme, 1997.

\_\_\_\_\_. **On Jewish Learning**. Madison: The University of Wisconsin, 2002.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. **Um Discurso sobre as Ciências**. Porto: Edições Afrontamento, 1988.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade**: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

WEBER, Max. **Historia econômica general**. México: FCE, 1956.





**More  
Books!** 



**yes**  
**I want morebooks!**

Buy your books fast and straightforward online - at one of the world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at  
**[www.get-morebooks.com](http://www.get-morebooks.com)**

Compre os seus livros mais rápido e diretamente na internet, em uma das livrarias on-line com o maior crescimento no mundo! Produção que protege o meio ambiente através das tecnologias de impressão sob demanda.

Compre os seus livros on-line em  
**[www.morebooks.es](http://www.morebooks.es)**

OmniScriptum Marketing DEU GmbH  
Heinrich-Böcking-Str. 6-8  
D - 66121 Saarbrücken  
Telefax: +49 681 93 81 567-9

[info@omniscrptum.com](mailto:info@omniscrptum.com)  
[www.omniscrptum.com](http://www.omniscrptum.com)

OMNIScriptum 

