

# EQUIDADE E JUSTIÇA NA PERSPECTIVA JUDAICO-TELMÚDICA\*



Renato Somberg Pfeffer\*\*

**Resumo:** *o artigo discute como a religião judaica criou um sistema de regulação coletiva para proteger o indivíduo guiada pela crença na soberania divina. Frente às eventualidades e inseguranças que perpassam a vida humana, e muito antes dos sistemas de proteção social criados na sociedade capitalista, os textos bíblicos enfatizavam que a sociedade deveria se encarregar dos necessitados, dos desempregados, dos doentes, das viúvas, dos órfãos, dos velhos e, inclusive, dos mortos. A metodologia utilizada no texto baseou-se em fontes primárias da tradição judaica (Tanach e Talmude) além da consulta a outras fontes bibliográficas. O artigo defende que os princípios éticos da religião judaica ajudaram a formar pessoas conscientes da necessidade de se lutar pela dignidade humana. Ao vivenciar eventos históricos de luta pela libertação, o povo judeu desenvolveu uma ampla noção de defesa da equidade e justiça que ainda pode ter relevância no mundo contemporâneo.*

**Palavras-chave:** *Tradição bíblica. Proteção social. Equidade. Justiça.*

## INTRODUÇÃO: A TEOCRACIA DEMOCRÁTICA JUDAICA

O pensamento judaico consolidou durante sua história um conjunto de comportamentos sociais objetivando garantir a dignidade da vida humana enfatizando a lei divina recebida, segundo a tradição religiosa, no monte Sinai. Belkin (2003,

\* Recebido em: 03.06.2020. Aprovado em: 03.08.2020.

\*\* Doutor em Filosofia, Tecnologia e Sociedade (Universidade Complutense de Madrid; título revalidado em Ciência da Religião pela UFJF). Mestre em Sociologia (UFMG). Professor e pesquisador da Fundação João Pinheiro de Minas Gerais. *E-mail:* renato.pfeffer@fjp.mg.gov.br

p. 16) caracteriza essa religião como uma “teocracia democrática”. Um Deus onipotente, onisciente e onipresente determina a moralidade da vida e, ao mesmo tempo, a sociedade estabelece coletivamente um sistema religioso e legal que enfatiza a sacralidade do indivíduo.

Essa teocracia democrática teria se originado segundo a tradição nas duas migrações (SACKS, 2013) do povo hebreu em direção à terra dada por Deus aos israelitas descritas Bíblia hebraica. A migração primeva foi encetada por Abraão quando este abandonou sua família na Mesopotâmia (aproximadamente em 2000 AEC) e Moisés realizou a segunda, após o êxodo do Egito (1313 AEC). Abraão contestou a idolatria e defendeu a soberania divina; Moisés representou a ênfase na sacralidade da vida e da liberdade. Essas temáticas, como o presente texto pretende demonstrar, estão diretamente ligadas à questão da proteção social ao indivíduo.

Frente às eventualidades e insegurança que perpassam a vida humana, a religião judaica criou um sistema de regulação coletiva para proteger o indivíduo guiada por sua crença na soberania de Deus. Muito antes dos sistemas de proteção social criados na sociedade capitalista, os textos bíblicos já discutiam como a sociedade deveria se encarregar dos necessitados, dos desempregados, dos doentes, das viúvas, dos órfãos, dos velhos e, inclusive, dos mortos. Indo além da proteção do trabalho *stricto sensu*, a religião e filosofia judaicas enfrentam as incertezas da vida por meio de princípios derivados de textos considerados sagrados. Estão presentes ali, conectando indivíduo, sociedade e Deus, temáticas como laços sociais, proteção contra as incertezas, relações de interdependência, solidariedade, entre outros. A partir de algumas fontes primárias da tradição judaica (*Tanach*<sup>1</sup> e *Talmude*<sup>2</sup>), além da consulta a outras fontes bibliográficas modernas e contemporâneas, defende-se nesse artigo que esses princípios e práticas sociais, surgidos em uma sociedade tradicional pré-salarial e desenvolvidos principalmente na antiguidade e no período medieval, foram um dos fundamentos filosóficos do Estado social contemporâneo e das práticas de proteção associadas ao mundo do trabalho. Mais do que isso, essas ideias religiosas ainda poderiam ser úteis frente à desumanização.

Ao longo dos exílios que marcaram a história do povo hebreu, tendo suas vidas e tradições ameaçadas, os hebreus buscaram, por meio de ampla legislação religiosa, combater aquilo que consideravam um sacrilégio aos desígnios divino. No exílio egípcio descrito na *Torá* (sécs. XV a XIII AEC) e no babilônico (séc. VI AEC), os israelitas abandonaram civilizações poderosas rumo a uma terra pouco desenvolvida. Essas aventuras consagram a submissão à vontade divina, a importância da vida e da liberdade humana. Esses exílios reforçaram a diferença entre a soberania divina e a humana do ponto de vista judaico: a soberania divina respeita as diferenças; a humana, representada pelo Egito e pela

Babilônia, ao contrário, pretendia impor a uniformidade ao homem por meio de governos despóticos. Enquanto a teocracia judaica valorizava a vida digna, a compaixão, um sistema legal igualitário entre ricos e pobres, a liberdade individual, os antigos impérios representavam o inverso. A vida judaica no terceiro exílio – após serem expulsos pelo imperador romano Hadriano (132-136) de parte da terra que consideravam prometida Deus – foi influenciado diretamente por essas experiências anteriores.

As três primeiras seções do artigo discutem conceitos fundamentais da teologia judaica no que tange aos princípios de proteção social ao indivíduo: *tsedacá* (dar algo a alguém por caridade e justiça) e *guemilut hassadim* (bondade com os semelhantes). A seção seguinte analisa como o talmude transformou esses conceitos em pilares filosóficos do judaísmo. Por fim, a título de conclusão, é realizada uma breve reflexão de como as religiões, de forma específica a tradição bíblica dos hebreus, podem ser relevantes na luta contra a injustiça social e servir como fonte de solidariedade no mundo atual.

## O CONCEITO DE *TSEDACÁ* NA TEOLOGIA JUDAICA

Durante os séculos de dispersão após o exílio romano, as comunidades judaicas criaram um sistema equivalente ao de previdência social, mesmo vivendo isoladas e quase sempre em condições de pobreza. O filósofo medieval Maimônides (1138-1204) escreveu sobre sua admiração em relação aos fundos de caridade que surgiram de forma voluntária nessas comunidades (MAIMÔNIDES, 2000).

Esses fundos de ajuda mútua foram criados não só porque os hebreus não podiam contar com apoio dos Estados onde se estabeleceram ou mesmo dos povos com que tiveram contato; esse era um mandamento (*mitzvá*) bíblico: “Quando tu emprestares dinheiro ao Meu povo, ao pobre contigo, não o pressiones por devolução. (Também) não tome juros dele” (Ex 22,24). Apesar do início desse versículo pode ser traduzido como (“e se emprestares” ...)³, é uma obrigação emprestar aos pobres e não uma opção o que é confirmado em Deuteronômio 15,8: “Abre tua mão generosamente, e estende-lhe qualquer crédito de que ele necessita para cuidar de suas carências”. Ou então: “O pobre nunca deixará de existir em tua terra; assim eu te ordeno que abras tua mão generosamente para teu pobre e irmão destituído em tua terra” (Dt 15,11). E o Pentateuco (*Torá*) é rigoroso com quem deixa de emprestar, pois se o pobre “reclama a Deus a teu respeito, tu então terás pecado” (Dt 15,9).

Além da obrigação de auxiliar os necessitados, existe a proibição da *Torá* de pressionar o pobre pela devolução do dinheiro recebido e da cobrança de juros (Ex 22,24). Rashi (1993, p. 122) afirma que a intensão do texto bíblico é não en-

vergonhar o pobre, pois os juros são “como a mordedura de uma serpente, que morde fazendo uma lesão pequena no pé que não se sente, e repentinamente se incha e se inflama até a cabeça”.

A Torá, portanto, aborda a questão da desigualdade e da pobreza bem antes do empobrecimento das comunidades judaicas medievais referidas por Maimônides. Dados arqueológicos demonstram a existência de hebreus ricos e empobrecidos desde o século VIII AEC (KESSLER, 2009 *apud* RICHTER REIMER; REIMER, 2011)<sup>4</sup>.

A discussão bíblica sobre cuidar dos necessitados acima explicitada gira em torno do conceito de *tsedacá*. Essa é uma palavra hebraica que pode ser traduzida para o português como dar algo a alguém simultaneamente por caridade e justiça. Essa tradução, porém, traz uma ambiguidade, pois caridade e justiça podem ter significados opostos em certos contextos. No que tange a essa contradição, Sacks (2007) exemplifica: a palavra justiça é utilizada pelo senso comum quando alguém dá dinheiro a outrem devolvendo um empréstimo. A palavra caridade, por sua vez, se refere ao ato de dar dinheiro por generosidade ou benevolência. *Tsedacá*, no entanto e apesar da aparente contradição, significa dar em ambos os sentidos.

A explicação para essa não diferenciação entre justiça e caridade deriva da distinção na teologia judaica entre posse e propriedade. Como o Deus bíblico é o criador e senhor do universo, todas as coisas são Sua propriedade. O ser humano apenas tem a posse daquilo que pertence a Deus, como afirma o versículo: “Uma vez que a terra é Minha, nenhuma terra será vendida permanentemente. Vocês são estrangeiros e residentes forasteiros para Mim” (Lev 25,23). Cabe à humanidade, portanto, apenas administrar os bens divinos, o que torna insignificante a diferença entre justiça e caridade.

Prosperidade e pobreza não são encaradas na maior parte das correntes de pensamento judaico como uma injustiça ou um crime que deve ser retificado. Também não se consideram as doações feitas por aqueles que ganharam fortunas de forma legítima um ato de nobreza digno de reconhecimento público. A lei judaica estabelece que dar ao necessitado é um mandamento divino, ou seja, uma obrigação e não um ato arbitrário ou nobre. Nesse sentido, uma pessoa que dispõe de abundância material é uma espécie de administrador de Deus que tem o dever de ajudar os necessitados permitindo que o homem se torne um sócio do Senhor na criação. Tauber (s.d.) exemplifica essa ideia com o seguinte conto hassídico adaptado<sup>5</sup>:

*O tzadik Abraham Yehoshua Heshel de Apt pediu a um de seus seguidores, um hassid muito rico, que emprestasse a quantia de duzentos rublos a uma pessoa que passava por uma crise financeira. Como a situação do próprio hassid não*

*era boa naquele momento, ele decidiu não atender ao pedido. Em pouco tempo, o hassid perdeu todas suas posses. Quando ele foi perguntar ao tzadik o motivo de sua falência, este lhe respondeu aquilo não era um castigo, pois nada foi tomado dele. Aquele dinheiro teria sido dado a Rabi Abraham Yehoshua Heshel pelo próprio Deus para que ele realizasse seu trabalho. No entanto, o Rebe não tinha tempo de administrar esse dinheiro devido seus compromissos religiosos e, por isso, colocou esses recursos nas mãos de banqueiros que apoiariam seu trabalho. Como o hassid não levou a cabo seu papel de bom banqueiro, seus recursos foram transferidos para outro administrador.*

Na *tsedacá* judaica, não é a lei que obriga a pessoa a dar (o que seria estritamente justiça) e também não é a benevolência que faz com que ela seja caridosa. O Deus bíblico, que é o dono de tudo, obriga o guardião de seus bens (o ser humano) a dividi-los com o necessitado. Como afirma o salmo 82 (FRIDLIN; GORODOVITS; FRIDLIN, 2000, p. 652), “faça justiça ao desfavorecido e ao órfão; procedei corretamente com o aflito e o desamparado. Libertai o oprimido e o indigente, salvai-os das mãos dos ímpios” (Sl 82,3-4).

A palavra *tsedacá* aparece pela primeira vez no livro de Gênesis quando Deus explica a escolha de Abraão para ser o fundador do monoteísmo hebreu: “eu lhe tenho dado atenção especial, de modo que ele comandará seus filhos e sua casa depois dele, e eles guardarão o caminho de Deus, fazendo caridade e justiça (*tsedacá umishpat*). Deus então trará a Abraão tudo que ele prometeu” (Gn 18,19). Abraão e sua casa foram escolhidos, portanto, para seguir o caminho de Deus imitando Seus atributos de caridade e justiça. Sacks (2007) afirma que essas duas palavras utilizadas no versículo se referem a formas diferentes de justiça. *Mishpat* se refere à justiça retributiva onde as disputas são resolvidas com base no aparato legal ao invés de prestígio ou poder. Nesse tipo de justiça a lei é vista como o fundamento de uma sociedade livre. Apesar de ser fundamental para que a sociedade se torne um lugar habitável para Deus, a justiça-lei (*mishpat*) necessita de outro tipo de justiça, a *tsedacá*.

Do ponto de vista contemporâneo, *tsedacá* equivaleria ao conceito de justiça distributiva encampado pelo *Welfare State* e criticado veementemente pelo pensamento liberal. Hayek (1988), um dos expoentes do *Laissez Faire*, identificou o intervencionismo de estado (o *New Deal* norte-americano, o planejamento econômico keynesiano e os grupos de trabalhadores organizados) como inimigos do capitalismo, do mercado e da liberdade individual. O programa liberal considerava a solidariedade, a regulação social e o igualitarismo promovidos pelo estado de Bem-Estar Social uma ameaça à prosperidade ao limitar a liberdade individual e a livre concorrência. Ao contrário do liberalismo, a *tsedacá* judaica afirmava que ninguém poderia ser privado dos direitos básicos de uma vida digna (*kevod*

*habriot*). Ao mesmo tempo, o homem, como detentor provisório da propriedade divina, tinha a obrigação de dividir o excedente que estava em suas mãos com aqueles que viviam em estado de privação. Isso porque toda vida humana tem o mesmo valor, pois “Deus fez o homem à sua imagem” (Gn 9,6).

Afirmar que o homem foi criado como imagem de Deus implica que o ser humano se reveste de um caráter único. Essa paternidade comum da humanidade faz com que todo ser humano seja portador de um valor irreduzível e inviolável, o que o torna merecedor de dignidade e respeito. A consequência ética dessa ideia é que devemos emular Deus (*imitatio Dei*). Como é afirmado no talmude: “Assim como Ele é compassivo e misericordioso, você também deve ser compassivo e misericordioso” (TALMUDE BABILÔNICO SHABAT 133b, tradução nossa). Os elementos da divindade presentes em nossas almas devem ser imitados: piedade, bondade, justiça, empatia.

Na teologia judaica, a alma é a portadora do espiritual no ser humano e é responsável por algo que está além da pessoa. Pessoas com consciência religiosa fundada na Bíblia chamam esse algo de Deus (FRANKL, 1993). Como a alma não pode ter sua existência demonstrada empiricamente, o sábio talmúdico Rabi Akiva (40-135 e. c.) citado por Bunim (1998, p. 184) afirma que o “texto bíblico revela ao ser humano seu caráter divino”. Essa alma divina obriga o ser humano a ser altruísta, ou seja, cuidar um do outro. Não basta dar caridade, devemos também encorajar, animar e declarar nosso amor ao outro. Somos mais que os demais animais ou um acidente biológico, o que significa que temos responsabilidades recíprocas.

Uma sociedade baseada apenas na justiça legal de *mishpat*, mesmo que essa seja observada rigorosamente, pode registrar níveis extremos de concentração de renda onde grande parcela da população não tenha sequer os meios básicos para garantir uma vida digna. Dessa forma, não basta *mishpat*, é necessário também *tsedacá*.

## A TSEDACÁ NO CONTEXTO PÓS-BÍBLICO

Apesar de central na teologia judaica, o conceito de *tsedacá* apenas tangencia o texto do Pentateuco quando se discute o “ano de desobrigação” no sétimo ano (SACKS, 2007, p. 50)<sup>6</sup>. Além disso, aparecem na *Torá* as leis relativas à devolução das terras no jubileu (quincuagésimo ano) aos seus donos originais, os dízimos do terceiro e sexto ano destinados aos pobres, a obrigação de não recolher as sobras dos campos deixando-as aos necessitados. Essas temáticas eram fundamentais na sociedade agrária que a Bíblia regulava e acabaram gerando um modelo incipiente de proteção social. A administração desse sistema de benevolência, no entanto, não era feita por um Estado estruturado e sim pela sociedade imbuída da responsabilidade moral derivada do pacto do Sinai.

No período pós-bíblico, em especial na Idade Média, o povo hebreu já não vivia predominantemente em uma sociedade agrícola, o que provocou o surgimento de uma ampla legislação talmúdica sobre a *tsedacá*. Os princípios precoces de bem estar social foram, então, adaptados a um sistema econômico urbano e monetário onde os judeus, quase sempre, viviam na pobreza. Essa vida de pobreza não é vista pelos hebreus como uma benção, ao contrário, ela era considerada uma forma de morte (TALMUDE BABILÔNICO NEDARIM 7b). No Guia dos Perplexos, Maimônides (1998) afirma que é impossível encontrar Deus no mundo material se a pessoa está com fome, sede, dor ou sem abrigo. Isso explica porque a maioria das correntes de pensamento judaico repudiou o ascetismo e combateu com veemência a ideia de que a pobreza e as desigualdades sociais e econômicas eram vontade divina. A desigualdade não é algo natural; ela é resultante da ganância, da corrupção, das relações sociais injustas (RICHTER REIMER; REIMER, 2011). Sendo assim, “o que os seres humanos criaram, os seres humanos podem corrigir” (SACKS, 2007, p. 53).

*Textos bíblicos não apenas apresentam a realidade da pobreza e refletem a respeito das causas do empobrecimento e da riqueza, mas também enfatizam e reivindicam a sua superação [...]. A postura dos textos bíblicos não é fatalista nem conformista, mas transpira a esperança e a necessidade de mudança (RICHTER REIMER; REIMER, 2011, p. 195-6).*

Tendo como referência o conceito de *tsedacá*, as comunidades judaicas pós-bíblicas cuidavam das necessidades dos pobres. Em cada comunidade havia fundos de *tsedacá* com contribuições obrigatórias que cuidavam da distribuição de moradia, comida, móveis, dinheiro, enxovais de casamento, custo de despesas funerárias, entre outras (SACKS, 2007). Preservava-se assim a mensagem essencial da Bíblia de compaixão ao se cuidar do pobre e garantindo uma vida digna. O dar caridade era considerado tão essencial no judaísmo rabínico que até aqueles necessitados que recebiam a ajuda eram obrigados a fazer doações (MAIMÔNIDES, 2000).

Indo além da compaixão, porém, a *Torá* exigia que o pobre não fosse humilhado. Por isso, Maimônides (1998) estabelece oito níveis de *tsedacá*, sendo o primeiro nível, o mais elevado, aquela doação onde se cuida de um pobre dando-lhe condições de não mais depender da ajuda alheia. Isso pode ocorrer por meio da sociedade em um negócio ou um emprego. Em níveis mais baixos, de forma sequencial, o filósofo medieval destaca: 2. Ajudar de forma anônima sem saber quem será ajudado; 3. Doar a um conhecido; 4. O recebedor sabe quem está doando, mas o doador não sabe a quem doou; 5. Ajudar a um necessitado antes que ele o peça; 6. Doar depois que for solicitado; 7. Doar menos do que o pobre precisa, porém, de forma amável; 8. Ajudar de má vontade.

Dessa sequência se deduz que não importa a quantidade do que é dado e sim como se dá a caridade. O objetivo é não constranger o pobre infringindo a ele a humilhação de se sentir um devedor e, ao mesmo tempo, não permitir que o rico se sinta superior. “Damos ajuda porque somos parte de um pacto de solidariedade humana, e porque é o que Deus quer de nós, antes de tudo em honra à confiança em nome da qual Ele temporariamente nos emprestou riqueza” (SACKS, 2007, p. 55). Por isso, o maior ato de caridade é capacitar o indivíduo a não necessitar de caridade garantindo, assim, a dignidade humana.

Segundo George (1899, *apud* SACKS, 2007, p. 57), a preocupação da lei mosaica era estabelecer um estado social onde a degradação humana gerada pela pobreza não existisse. Sem estabelecer um padrão de equiparação de renda ou riqueza, a *Torá* busca assegurar um certo nível de igualitarismo que garantisse o *kevod haberiot*, a vida digna.

Os profetas, no entanto, alertavam que esse sistema era muitas vezes precário. As ameaças ao sistema vinham,

*por um lado, do exercício da força de dominação muitas vezes arbitrária do poder central em aliança ou em relação de vassalagem com o poder dominador estrangeiro e, por outro lado, das consequências das relações cada vez mais espoliadoras entre hebreus particulares* (RICHTER REIMER; REIMER, 2011, p. 187).

Isso explica as admoestações proféticas àqueles que tinham poder ou riquezas quando viam essa ordenação social estava em perigo.

*Assim diz o Senhor: Por três transgressões de Israel, e por quatro, não retirarei o castigo, porque vendem o justo por dinheiro, e o necessitado por um par de sapatos. Suspirando pelo pó da terra, sobre a cabeça dos pobres, pervertem o caminho dos mansos; e um homem e seu pai entram à mesma moça, para profanarem o meu santo nome* (Am 2,6-7).

*Ai daqueles que fazem leis injustas, que escrevem decretos opressores, para privar os pobres dos seus direitos e da justiça os oprimidos do meu povo, fazendo das viúvas sua presa e roubando dos órfãos!* (Is 10,1-2).

A crítica dos profetas foi continuada e aprofundada em movimentos de contestação em outras situações político-sociais. Richter Reimer e Reimer (2011) exemplificam esse fato citando as contestações ocorridas no período helênico e romano: a revolta dos Macabeus, a luta armada dos sicários, zelotes, de Bar-Kochba, a retirada do mundo dos essênios e a subversão não violenta de João Batista e Jesus. Os mesmos autores afirmam que as críticas proféticas também foram

relevantes para as expectativas messiânicas de redenção desenvolvidas na história de Israel.

Essa disposição para o confronto frente à injustiça social talvez explique porque o povo judeu conseguiu manter uma vida digna em suas comunidades mesmo em tempos de pobreza e opressão. A caridade era a forma como a justiça era mantida. A justiça do ponto de vista judaico é um ato social e religioso. É sintomático que, com a destruição do segundo templo, os sacrifícios tenham sido substituídos pela *tsedacá*. “Em uma declaração bem conhecida, nossos sábios declaram que a *mitzvá* da caridade é equivalente à oferenda de todos os sacrifícios” (ZALMAN, 2007, p. 540). Doar é uma forma de orar e fazer valer as ideias de que toda propriedade pertence a Deus e Ele é compassivo. Como afirma Rabi Iehudá no Talmude, de todas as coisas fortes que existem no mundo – pedras, ferro, fogo, água, vento, o homem, o medo, o vinho, o sono e a morte – são superadas pelos atos de caridade (TALMUDE BABILÔNICO BABA BATRA 10a).

#### INDO ALÉM DO CONCEITO DE *TSEDACÁ*: *GUEMILUT HASSADIM*

O talmudista Shimon, o justo, costumava dizer: “o mundo se mantém sobre três coisas: a *Torá*, o serviço divino e a beneficência” (BUNIM, 1998, p. 21). Frente à dispersão enfrentada pelo povo hebreu após o exílio romano, Shimon objetivava prover o povo de uma compreensão religiosa que conduzisse à plena observância. Por isso, ele enfatiza os pilares do judaísmo: o estudo e cumprimento da *Torá*, o serviço a Deus com o coração (*avodá*) e a bondade do ser humano com seus semelhantes (*guemilut hassadim*). Nesse último quesito inclui-se a compaixão, procedimentos judiciais justos e a liberdade política, o que vincula esse conceito à abrangente área de direitos humanos e, mais especificamente, à proteção social do indivíduo. Envolver-se nessas atividades seria como cultuar Deus e elevar o mundo material a um plano superior.

*O judaísmo, em certo sentido, lembra um tripé. Retire um dos pés de apoio e a estrutura desabarará. Se a pessoa for erudita mas não observante, se for caridosa mas não disposta a oração, então ela não poderá experimentar uma vida religiosa plena. Essa religiosidade incompleta está fadada a ter um equilíbrio instável e desmoronar* (BUNIM, 1998, p. 22).

O estudo da *Torá*, a *avodá* e a *guemilut hassadim* correspondem às três maneiras como a alma humana se manifesta: pensamento, fala e ação, respectivamente. Esses três pilares não só sustentam o mundo segundo a tradição talmúdica, eles dão objetivo e significado à existência. Na verdade, *Torá* e *avodá* preparam o caminho para o objeto e a medida adequada para o *guemilut hassadim*:

“A piedade mal orientada, a bondade não temperada pela *Torá*, pode levar às mais cruéis consequências” (BUNIM, 1998, p. 22). É interessante notar que a forma gramatical da expressão *guemilut hassadim* está no plural (o sufixo *im* em hebraico indica plural). Segundo Bunim (1988), isso significa que no ato de bondade existe um duplo aspecto: ao fazer o bem a seu semelhante, a pessoa faz o bem a si própria.

*Guemilut hassadim* significa devolver a bondade inesgotável que Deus faz ao homem todos os dias sua existência. A única maneira de realizar isso é fazendo algo pelos outros. Estar de frente a uma pessoa que está sofrendo é uma oportunidade de agir de forma sagrada de acordo com as escrituras. Aquele que está na posição de receptor do ato de caridade, por sua vez, não deve se considerar desmoralizado. Deus poderia proporcionar suas necessidades, mas resolveu conceder a outra pessoa essa possibilidade. Quem recebe a caridade, portanto, mais que receber, está concedendo algo ao doador. Por isso o Talmude afirma que mais que um homem rico faz pelo pobre, o pobre faz pelo homem rico (TAUBER, s.d.).

Apesar de serem conceitos próximos, a ajuda ao próximo por meio de atos de bondade, a *guemilut hassadim*, vai além e é considerado superior ao ato de dar *tsedacá* (HAIM, 2005). O primeiro conceito inclui toda e qualquer bondade feita a outro ser humano, incluindo emprestar objetos, hospitalidade, confortar doentes, doar roupas, sepultar defuntos, alegrar noivos e conciliar inimigos. Qualquer ato de doar algo de si que beneficie o outro é considerado *guemilut hassadim*, seja tempo, energia, afeição, conhecimento ou dinheiro. Esses atos são variados ao extremo, pois toda pessoa, mesmo que detenha riqueza material, pode ser considerado um pobre em relação ao que lhe falta. Esses são atos que, como afirmado anteriormente, beneficiam o receptor e o doador.

Segundo Israel Meir Kagan, o Chafetz Haim (2005)<sup>7</sup>, os sábios talmúdicos apontam três maneiras por meio das quais *guemilut hassadim* é mais relevante que a *tsedacá*: A caridade se relaciona apenas a doações feitas em dinheiro a pessoas pobres; a bondade, por sua vez, é realizada quando alguém dá algo de si, seja para um pobre como para um rico. Além disso, a bondade é tanto para os vivos como para os mortos. Somente a *guemilut hassadim*, que inclui ajuda física e espiritual, pode garantir a constituição de uma sociedade justa.

No entanto, a generosidade deve ser acompanhada de empatia e respeito aos necessitados de ajuda. Como afirma Maimônides (1998), dar de má vontade é o nível mais baixo de ajuda. O filósofo medieval ainda defendia que ser verdadeiramente bondoso é dar sem esperar retribuição. Nesse sentido, o *chessed shel emet* (caridade/bondade de verdade), ou a bondade feita aos mortos, talvez possa ser considerado o maior ato de bondade. Isso porque os falecidos não poderão retribuir àqueles que buscam elevar sua alma<sup>8</sup> por meio de um enterro

digno, pela recitação do *kadish*<sup>9</sup>, pelo estudo a *Torá* e pela realização de atos de *tsedacá* em seu nome.

Mais que uma regra estabelecida pela sociedade, a *guemilut hassadim* é um decreto de Deus que significa retribuir a bondade. Se Deus concede ao ser humano atos de bondade cotidianos, este tem a obrigação de retribuir e se tornar um *ish chessed*, uma pessoa de bondade, retificando e santificando o mundo a ponto de torna-lo uma moradia para Ele.

## EQUIDADE E JUSTIÇA NO TALMUDE

### Talmude, Hermenêutica E Verdades Filosóficas

O Talmude determinou o modo de vida religioso judaico. Inexiste no Talmude, porém, um conjunto de doutrinas lógicas ou verdades definitivas estabelecidas dogmaticamente. Predomina ali uma fluidez filosófica entre as gerações que o compuseram, que ultrapassa as questões legais ou rituais. Portanto, não se encontra um conjunto articulado do que poderia ser chamado de filosofia ou teologia judaica (BELKIN, 2003). Por outro lado, é possível detectar um padrão filosófico básico. Entre essas ideais destacam-se: a unicidade e transcendência de Deus, a moralidade exigida pela *Torá* na relação entre Deus e o homem e entre os homens entre si, a providência divina, o papel especial do povo de Israel, a promessa da redenção futura. Em síntese, o Talmude, inspirado no *Tanach*, afirma que Deus atua no presente assim como atuou no passado. Indo além, afirma-se que a sabedoria divina ultrapassa o momento atual e prepara o futuro. Muitos desses conteúdos filosóficos ocultos no texto talmúdico fundamentam as ideias de equidade e justiça expostos nos apartados anteriores.

O tratamento dos problemas religiosos fundamentais da religião, pelos rabinos que compuseram o Talmude, muitas vezes se dava por meio de debates sobre questões aparentemente insignificantes. As máximas cunhadas ao longo do texto sobre doutrinas religiosas e éticas possuem grandes diferenças em relação a temas e formas de pensamento. Não há um sistema definido ou uma preocupação de combinar conclusões de forma coerente. Essa ausência de suma sistematização dogmática permitiu que as gerações subsequentes tivessem uma ampla liberdade de interpretação. Por outro lado, essa liberdade era limitada pelo princípio inquestionável da origem divina da *Torá*. A liberdade de interpretação, portanto, se subordinava a princípios absolutos como providência divina, crença nos milagres e retribuição de Deus por nossos bons e maus atos.

No Talmude se trava um debate intelectual que exige do leitor inventividade e audácia para revelar seus sentidos múltiplos. Lévinas (2003) defendia que as discussões talmúdicas permitiam uma interpretação da tradição religiosa pela razão.

“Se o Talmude não é filosofia, seus tratados são uma fonte eminente dessas experiências das quais se nutrem os filósofos” (LÉVINAS, 2003, p. 14). Ele ainda acreditava que havia no Talmude uma dimensão da qual emerge um “passado vivo” (LÉVINAS, 2003, p. 19) que dialoga com os tempos atuais. Os ensinamentos e símbolos talmúdicos, por possuírem uma dimensão hermenêutica, podem significar isso ou aquilo a partir do contexto vivido e renovam de forma constante seu significado.

Soloveitchik (2006) afirma que, segundo a tradição rabínica, existe uma aliança de fé (*brit yeud*) que seria a responsável pela renovação e manutenção da aliança de destino (*brit goral*) do povo judeu. Despojados de território, proximidades e soberania após a destruição do segundo templo, os judeus mantiveram-se unidos por laços de responsabilidade mútua no exílio devido ao *brit yeud* consolidados pelo Talmude (SACKS, 2013).

É a partir dessa crença talmúdica em uma aliança de fé que uma relação entre a história judaica e os conceitos de revelação e redenção são estabelecidos. Presumindo que a providência divina guiava a vida do povo judeu, os sábios talmúdicos buscavam interpretar os comandos divinos e mostravam o caminho para a comunhão entre Deus e o homem. Mais que uma submissão do homem aos mandamentos de Deus, esses rabinos pretendiam que o homem fosse proativo em suas atitudes. Essa perspectiva acabava enfatizando o livre arbítrio moral do indivíduo, mesmo que ele viesse a desafiar a onipotência divina. Sendo o ser humano responsável por suas ações, caberia a ele decidir se observaria ou não os mandamentos de Deus contidos na *Torá* e que corporificavam a vontade divina no mundo material. Deus exigia do homem a construção de uma ordem social conforme Sua vontade, mas as condutas éticas necessárias à redenção dependiam, em última instância, das escolhas do indivíduo. Em outros termos, somente as ações humanas no mundo material poderiam permitir a redenção. É nesse sentido que o judaísmo afirma que o ser humano, como portador de uma dignidade sagrada, é um parceiro de Deus na criação. A reflexão sobre as ideias de equidade e justiça no pensamento talmúdico devem ter em vista esses fundamentos.

### **A Sacralidade da Vida e a Proteção Social do Indivíduo**

Belkin (2003) defende que as leis talmúdicas, em sua essência, atribuem ao ser humano um valor sagrado. Tendo a humanidade sido criada a partir de um único homem, a destruição de qualquer vida humana significaria destruir o universo. O inverso também seria verdadeiro: salvar uma vida é salvar o mundo inteiro.

*Portanto, o mundo foi criado a partir de uma única pessoa para ensinar que, se alguém causou a morte de uma única vida de Israel, ele é considerado pelas Es-*

*crituras como se tivesse causado a morte de um mundo inteiro; e quem salva uma única alma de Israel, ele é considerado pelas Escrituras como se tivesse salvo um mundo inteiro (TALMUDE BABILÔNICO SANHEDRIN 4, tradução nossa).*

Outra máxima no Talmude também explicita o zelo em relação à sacralidade da vida: não se pode sacrificar uma pessoa para salvar um grupo.

*Da mesma forma, se os gentios dizem às mulheres: ‘Dê-nos um de vós para que possamos maculá-la; caso contrário, vamos maculá-lo a todos’, deixe que todos sejam maculados, em vez de lhes entregar uma alma de Israel (TALMUDE BABILÔNICO TERUMOT 8.12, tradução nossa).*

Ou seja, não se pode condenar um indivíduo inocente para salvar um grupo, pois a vida do indivíduo é tão sagrada como a do grupo. Entregar um inocente para ser morto equivaleria, assim, a um assassinato.

Da mesma forma que a comunidade não está acima de uma pessoa inocente, uma pessoa não pode salvar sua vida levando outra pessoa à morte, seja direta ou indiretamente. Isso não significa, no entanto, que o Talmude exija o auto-sacrifício para salvar alguém.

*Se duas pessoas estavam andando em um caminho desolado e havia um jarro de água na posse de um deles, e a situação era tal que se ambos bebem do jarro, ambos morrem, pois não há água suficiente, mas se apenas um deles bebe, ele alcançará uma área estabelecida, há uma disputa quanto a halakha (lei). Ben Petora ensinou: É preferível que ambos bebam e morram, e que nenhum deles veja a morte do outro. Esta foi a opinião aceita até que Rabi Akiva veio e ensinou que o versículo declara: ‘E seu irmão viverá com você’, indicando que sua vida tem precedência sobre a vida do outro (TALMUDE BABILÔNICO BABA MEZIA 62a, tradução nossa).*

Mesmo o auto-sacrifício não sendo exigido, o indivíduo é obrigado a arriscar sua vida se houver a esperança de salvar outra vida, pois a indiferença é condenável.

*Não andarás com mexericos entre o teu povo. Não sejas indiferente quando o teu próximo está em perigo. Eu sou o Eterno. Não odiarás a teu irmão em teu coração; repreenderás a teu companheiro, e não levarás sobre ti pecado. Não te vingará e nem guardarás ódio contra os filhos de teu povo, e amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou o Eterno (Lev 19,16-18).*

É possível deduzir do pensamento talmúdico que nenhum ser humano tem direitos ilimitados sobre a vida alheia. Além disso, uma pessoa não tem o direito de

destruir sua própria vida, independentemente da nobreza de uma causa. Pertencendo a Deus e sendo sagrada, a vida não pode ser conduzida apenas pela vontade individual. Glória, riqueza, honra, cargos, o corpo, a alma pertencem a Deus; o indivíduo apenas tem a posse e deve sempre lembrar que, a qualquer momento, o criador pode retomar o que lhe pertence (BELKIN, 2003).

O Talmude institui não somente o direito à vida, mas a uma vida com dignidade. Humilhar alguém era considerado uma ofensa séria:

*Qualquer um que humilha outro em público, é como se estivesse derramando sangue. Rav Na man bar Yitz ak disse-lhe: Você falou bem, pois vemos que depois que a pessoa humilhada fica vermelha, o vermelho deixa seu rosto e a palidez entra em seu lugar, o que equivale a derramar seu sangue (TALMUDE BABILÔNICO BABA MEZIA 58b, tradução nossa).*

Não era a condição social do indivíduo que determinava seu direito à dignidade. Fosse ele livre ou escravo, todos teriam direito à uma vida digna. Segundo Rabi Aki-va, “até os pobres de Israel são considerados pessoas livres que perderam suas posses, pois são filhos de Abraão, Isaque e Jacó” (TALMUDE BABILÔNICO BABA KAMMA 8.6, tradução nossa).

Vida e dignidade seriam incompletos se a *Torá* e o Talmude não garantissem também outro direito fundamental: a liberdade individual<sup>10</sup>. O código penal talmúdico assegurava esse direito e raramente condenava alguém ao encarceramento. Essa aversão ao aprisionamento deriva da sacralidade do indivíduo e de seus direitos, entre eles, a liberdade. Apenas Deus pode privar o homem da liberdade, portanto, todo indivíduo está protegido da escravidão.

Essa afirmação, por outro lado, parece entrar em contradição com a Bíblia hebraica que permitia que judeus possuíssem escravos ou fossem escravizados. Esse aparente paradoxo se dissipa quando se constata que a escravidão no Pentateuco somente era permitida em casos excepcionais como, por exemplo, quando o roubo não pudesse ser devolvido por um ladrão. Ou, então, se um pobre fosse obrigado a vender a si mesmo para pagar suas dívidas. Mesmo assim, nas duas situações, a pessoa escravizada receberia sua liberdade no ano sabático. A escravidão na sociedade judaica, portanto, não existia de forma permanente. Um conjunto de leis ainda estabeleciam o tratamento adequado que um escravo deveria receber, algumas delas determinando que o escravo teria suas necessidades prioritizadas em relação ao seu senhor.

Pode-se afirmar que os direitos de um dono de escravos na Bíblia eram limitados. Há na *Torá*, inclusive, uma repreensão severa para aqueles escravos que desejassem continuar sendo escravos depois de completarem seus seis anos de trabalho conforme determinava a lei sabática. Eles eram obrigados a furar sua orelha na

sovela para continuar sendo escravos (Ex 21,6). Isso confirma que um homem não pode tornar-se propriedade de outro, pois ele é um servo de Deus.

A grande questão que se coloca no caso da escravidão bíblica é porque Deus, sendo onipotente, não aboliu a escravidão imediatamente. Segundo Sacks (2020), Deus teria dado uma “cotovelada” (THALER; SUNSTEIN, 2008)<sup>11</sup> no ser humano no caso da escravidão. Apesar de não aboli-la, Deus a circunscreveu a uma série de limitações dando início a um processo que, mesmo que levasse séculos, levaria a humanidade a abandoná-la. As restrições contidas na *Torá* em relação à escravidão, portanto, transformavam essa instituição em algo temporário e faziam com que as pessoas a percebessem como humilhação ao invés de algo natural da condição humana. O mesmo raciocínio poderia ser aplicado à questão da proteção social do indivíduo. Deus poderia ter criado uma sociedade igualitária onde todos tivessem ampla liberdade e uma vida digna, mas preferiu dar uma “cotovelada” no homem permitindo que esse se tornasse Seu parceiro na criação.

## CONCLUSÃO: A RELIGIÃO COMO UM GUIA CONTRA A DESUMANIZAÇÃO

A modernidade ocidental fortaleceu a pretensão humana de que o pensamento científico seria suficiente para dominar a natureza. A humanidade poderia, então, tornar-se protagonista de seu próprio destino o que, de certa maneira, enfraquecia sua dependência em relação a Deus. A fé na ciência levava o ser humano a acreditar que conhecimento e melhorias sociais e morais ocorreriam concomitantemente. Nos séculos seguintes, a ideia de progresso contínuo promovido pela ciência passou a ser associado com produtividade, industrialização, economia de mercado, secularização, entre outros. Em síntese, pode-se dizer que a racionalidade científica moderna se vinculou aos valores seculares e a legitimação do poder do Estado liberal fundado em um modelo legal-burocrático.

Esse otimismo em relação às ilimitadas capacidades humanas, que teve seu apogeu no movimento Iluminista, entra em crise no século XX com as duas guerras mundiais. Já no século XIX, a exclusão social e os movimentos trabalhistas dela derivados demonstravam os limites da ciência moderna e do Estado liberal. Mesmo com o Estado do bem estar social no sistema capitalista e as experiências socialistas no século passado, as desigualdades persistiram pari passu ao recrudescimento da egolatria, das crises ecológicas e da desarmonia social. Pode-se afirmar, inclusive, que a ausência de uma orientação moral fez com que o projeto Iluminista se tornasse, ao menos parcialmente, irracional.

O que hoje poderia ser chamado por pós-modernidade coloca em xeque os metarrelatos ilustradas que previam a libertação gradativa da humanidade gerada pelo

desenvolvimento tecnológico. A narrativa iluminista que associava de forma automática ciência e justiça não se concretizou. O que resta ao sujeito pós-moderno é o pensamento e discurso fragmentados, além dos contratos provisórios em todas as áreas da vida (VATTIMO, 2002). Sem grandes relatos, a vida parece carecer de um guia, o que acaba se refletindo em um pragmatismo político carente de ética.

O presente artigo parte do princípio que as religiões, entre elas a tradição bíblica do judaísmo discutida no texto, podem influenciar a construção de um novo modelo de convivência humana. Habermas (1990), inclusive, chega a sugerir que as tradições religiosas, juntamente com a razão comunicativa, possuiriam um potencial irrenunciável para gerar integração social. Para ele, seriam encontrados nas religiões conteúdos significativos para o aperfeiçoamento da sociedade atual.

É importante ressaltar, no entanto, que reduzir o pensamento religioso a questões morais certamente eliminaria seu significado enquanto experiência de salvação. As escrituras sagradas judaicas, especificamente, recuperam o nível simbólico do misticismo permitindo a aproximação entre o ser humano e o divino. Essa discussão, no entanto, está além das pretensões desse artigo. O que se buscou demonstrar foi apenas que os princípios e legislação judaicas desenvolvidos ao longo dos séculos da história do povo hebreu serviram e ainda poderiam ser úteis como guia contra a desumanização e como fonte de solidariedade e consciência moral.

Para serem relevantes na atualidade, as religiões devem abdicar da ambição de serem universais e possuidoras únicas da verdade. Esse tipo de religião tem que fomentar a tolerância e a fraternidade. A história dos hebreus e seus textos sagrados aqui discutidos se enquadram nesses critérios. Ali são encontrados pensamentos e práticas humanizadoras que podem ser fonte de verdadeiras comunidades de sentido para vida contemporânea.

A teocracia judaica aludida no início desse artigo decorre de dois eventos simultâneos que ocorreram no Sinai. Ali, Deus deu a Torá escrita e oral a Israel e, simultaneamente, o povo hebreu a recebeu. Não houve apenas a entrega da Torá por Deus, houve também sua apropriação pelo ser humano. A partir desse evento, caberia ao homem compreender e interpretar o texto ao longo de sua história, inclusive nos dias atuais.

O certo é que a humanidade precisa recuperar um relato que a torne novamente protagonista de sua história por meio da construção de uma nova razão integradora. Da ilustração devemos conservar seu senso crítico e ideal democrático, simultaneamente, transpor a unidimensionalidade da razão científica. O projeto ilustrado necessita aceitar outros níveis do simbólico atuando juntamente com o científico. As religiões, entre elas a judaica, poderiam ser fontes muito úteis de sabedoria e harmonia social. Portanto, em meio à degradada realidade da

atual sociedade, é possível e necessário recuperar o valioso universo moral das religiões.

## EQUITY AND JUSTICE IN THE JEWISH-TALMUDIC PERSPECTIVE

**Abstract:** *the article discusses how the Jewish religion created a system of collective regulation to protect the individual guided by the belief in divine sovereignty. Faced with the eventualities and insecurity that permeate human life, and long before the social protection systems created in capitalist society, biblical texts emphasized that society should take care of the needy, unemployed, sick, widows, orphans, old people and even of dead. The methodology used in the text was based in primary sources from the Jewish tradition (Tanach and Talmud) in addition to consulting other bibliographic sources. The article argues that the ethical principles of the Jewish religion helped to form people aware of the need to fight for human dignity. By experiencing historic events of struggle for liberation, the Jewish people developed a broad concept of defending equity and justice that may still be relevant in the contemporary world.*

**Keywords:** *Biblical tradition. Social protection. Equity. Justice.*

### Referências

- BELKIN, Samuel. *A filosofia do Talmude: o caráter sagrado da vida humana na teocracia democrática judaica*. São Paulo: Ed. Sêfer, 2003.
- BUNIM, Irving M. *A ética do Sinai: ensinamentos dos sábios do Talmude*. São Paulo: Ed. Sêfer, 1998.
- CANDIOTTO, Jaci de Fátima Souza. *Teologia na perspectiva das relações de gênero: a contribuição da hermenêutica bíblica*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro -PUCRIO, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: . Acesso em: 29 jul. 2020.
- FRANKL, Viktor E. *A presença ignorada de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FRIDLIN, Vitor; GORODOVITS, David; FRIDLIN, Jairo. *Salmos: com tradução e transliteração*. São Paulo: Ed. Sêfer, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HAIM, Chafetz. *A arte de amar o bem*. São Paulo: Ed. Sêfer, 2005
- HAYEK, Friedrich. *The fatal conceit*. Londres: Routledge, 1988.
- KESSLER, Rainer. *História social do antigo Israel*. Tradução: Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2009.

- LÉVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- MAIMÔNIDES, Moses. *Guía de perplejos*. Madrid: Trotta, 1998.
- MAIMÔNIDES, Moses. *Mishné Torá: o livro da sabedoria*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- RASHI. *Chumash*. Bíblia com comentários de Rashi. São Paulo: Trejger Editores, 1993. v. 2. Êxodo.
- RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. Cuidado com as pessoas empobrecidas na tradição bíblica. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 25, n. 40, p. 181-197, 2011. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/2376/2560>. Acesso em: 11 jun. 2020.
- SACKS, Jonathan. *Escravidão judaica*. Disponível em: [https://pt.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/3210441/jewish/Escravidão-Judaica.htm](https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/3210441/jewish/Escravidão-Judaica.htm). Acesso em: 15 abr. 2020.
- SACKS, Jonathan. *Para curar um mundo fraturado*. São Paulo: Ed. Sêfer, 2007.
- SACKS, Jonathan. *Tempo futuro: judeus, judaísmo e Israel no século XXI*. São Paulo: Ed. Sêfer, 2013.
- SOLOVEITCHIK, Joseph B. *Listen: my beloved knocks*. Jersey City: KTAV Publishing House, 2006.
- TALMUDE Babilônico Baba Batra 10a. Disponível em: [https://www.sefaria.org/Bava\\_Batra.10a?lang=bi](https://www.sefaria.org/Bava_Batra.10a?lang=bi). Acesso em: 20 fev. 2020.
- TALMUDE Babilônico Baba Kamma 8.6. Disponível em: [https://www.sefaria.org/Mishnah\\_Bava\\_Kamma.8.6?lang=bi](https://www.sefaria.org/Mishnah_Bava_Kamma.8.6?lang=bi). Acesso em: 14 abr. 2020.
- TALMUDE Babilônico Baba Mezia 58b. Disponível em: [https://www.sefaria.org/Bava\\_Mezia.58b.12-13?lang=bi](https://www.sefaria.org/Bava_Mezia.58b.12-13?lang=bi). Acesso em: 14 abr. 2020.
- TALMUDE Babilônico Baba Mezia 62a. Disponível em: [https://www.sefaria.org/Bava\\_Mezia.62a.2?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Bava_Mezia.62a.2?lang=bi&with=all&lang2=en). Acesso em: 9 abr. 2020.
- TALMUDE Babilônico Nedarim 7b. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Nedarim.7b?lang=bi>. Acesso em: 20 fev. 2020.
- TALMUDE Babilônico Sanhedrin 4. Disponível em: [https://www.sefaria.org/Mishnah\\_Sanhedrin.4.5?lang=bi](https://www.sefaria.org/Mishnah_Sanhedrin.4.5?lang=bi). Acesso em: 08 abr. 2020.
- TALMUDE Babilônico Shabat 133b. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Shabbat.133b?lang=bi>. Acesso em: 24 jan. 2020.
- TALMUDE Babilônico Terumot 8.12. Disponível em: [https://www.sefaria.org/Mishnah\\_Terumot.8.12?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Mishnah_Terumot.8.12?lang=bi&with=all&lang2=en). Acesso em: 09 abr. 2020.
- TAUBER, Yanki. “El mito de la caridade”. Disponível em: [https://es.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/638591/jewish/El-mito-de-la-caridad.htm](https://es.chabad.org/library/article_cdo/aid/638591/jewish/El-mito-de-la-caridad.htm). Acesso em: 6 mar. 2020.
- THALER, Richard H.; SUSTEIN, Cass R. *Nudge: improving decisions about health, wealth, and happiness*. New Haven: Yale University Press, 2008.
- TORÁ Viva. Tradução por Adolfo Wasserman com anotações do Rabino Aryeh Kaplan. São Paulo: Ed. Maayanot, 2000.

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

ZALMAN, Shneur. *Likutei Amarim - Tanya*. Rio de Janeiro: Ed. Beith Lubavitch, 2007.