

Torá, mística e razão em Heschel

Torah, mystic and reason in Heschel

Alexandre Leone*

Resumo: Qual a influência da mística judaica no pensamento de Abraham Joshua Heschel (1907 – 1972)? Durante os anos em que exerceu o cargo de professor do Departamento de Filosofia Judaica do Jewish Theological Seminary, em Nova Iorque, entre 1945 e 1972, o ano de sua morte, Heschel lecionou um curso cujo título é bem chamativo: Mística e Ética.

Palavras-chave: Torá. Ética. Heschel.

Abstract: What is the influence of Jewish mystical thought of Abraham Joshua Heschel (1907 – 1972)? During the years in which he served as professor of Jewish Philosophy Department of the Jewish Theological Seminary in New York, between 1945 and 1972, the year of his death, Heschel taught a course whose title is quite flashy: mystical and ethics.

Keywords: Torah. Ethics. Heschel.

Introdução

Qual a influência da mística judaica no pensamento de Abraham Joshua Heschel (1907 – 1972)? Durante os anos em que exerceu o cargo de professor do Departamento de Filosofia Judaica do Jewish Theological Seminary, em Nova Iorque, entre 1945 e 1972, o ano de sua morte, Heschel lecionou um curso cujo título é bem chamativo: Mística e Ética. Esses dois campos, por si mesmos imensos, raramente são tratados em conjunto. Não que eles se oponham, mas, na história do pensamento ocidental, eles tenderam a se voltar para aspectos distintos da realidade e, também, da experiência religiosa. O mero fato de serem relacionados por Heschel já diz muito sobre o caráter de seu pensamento. Poderíamos usar, aqui, a noção de afinidade eletiva de correntes de pensamento tal como usada por Michael Löwy em *Redenção e Utopia*, que estudou uma cepa de intelectuais judeus que se caracterizaram por sua dura crítica à sociedade moderna aliada a um retorno muitas vezes difícil à tradição, em busca de reencontro com o encantamento e com a utopia humanista. Nesse grupo, estariam listados pensadores como Martin Buber, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem, Franz Kafka, Gustav Landauer, Ernst Bloch, György Lukács, Erich Fromm entre outros. Löwy denomina-os de geração de intelectuais “messiânico-libertários”. Sua principal característica seria o fato de terem realizado em suas obras encontros da tradição judaica com a cultura ocidental moderna, numa união por “afinidade eletiva” de duas correntes de pensamento aparentemente muito distantes entre si, o messianismo místico, fruto da tradição judaica, e a utopia romântico-libertária anticapitalista. Sobre essa corrente de pensadores judeus, comenta Löwy: “Seria preciso um termo novo para designá-la, mas na impossibilidade de encontrá-lo (ou de inventá-lo), somos obrigados a nos contentar com um híbrido, um nome composto construído com termos antigos: messianismo histórico ou concepção romântico-messiânica da história.”

Segundo Löwy, essa é uma configuração distinta tanto do messianismo judaico tradicional quanto do romantismo alemão clássico, que não poderia ser reduzida a uma simples associação dos dois. Fundindo o conceito místico de *Tikun*, restituição, e a utopia social, ela reinterpreta a tradição à luz do romantismo, e confere a este uma tensão revolucionária, culminando com uma modalidade nova de “filosofia da história”, um novo olhar sobre a ligação entre o passado o presente e o futuro”.¹ Essa reflexão é importante porque fornece um marco teórico para se apreender o pensamento de Heschel. Na formação de seu pensamento, encontramos a

concorrência de diferentes correntes. Por um lado, temos o hassidismo com seu componente místico, por outro, o racionalismo judaico pós-iluminista que também exerceu um papel de forte influência no pensamento hescheliano. É, na confluência dessas duas tendências, que Heschel produzirá um pensamento ao mesmo tempo pouco sistemático e bastante dialético.

Neil Gillman, professor do Departamento de Filosofia do Jewish Theological Seminary, caracteriza a obra de Heschel movendo-se entre polaridades religiosas e insistindo que o Judaísmo autêntico situa-se dentro dessa tensão. As duas vertentes da polaridade hescheliana seriam, pois, uma antropologia religiosa, que vê o ser humano à luz do sagrado e uma teologia voltada para a experiência do encontro com Deus que busca o homem. Gillman enfatiza que a antropologia de Heschel e sua teologia são dois lados de uma mesma moeda. A antropologia e a teologia de Heschel formariam, assim, uma metáfora global, na linguagem rabínica um *midrash*.

A teologia, assim como a filosofia da religião, em Heschel tem, desse modo, um caráter menos conceitual e mais voltado para a experiência religiosa em si. Ele seria, por conta dessa avaliação, um experimentalista religioso. Para ele, conceituar o divino é muito menos importante do que sensibilizar o homem para responder a Deus, quando a pessoa se percebe visitada e buscada por Ele. Heschel usa em sua obra termos como “inefável” e “mistério” para referir-se a Deus de um modo que demonstra grande influência da mística judaica. A sua obra filosófica e religiosa seria, assim, um convite ao reencontro existencial e ao espanto radical com o mistério profundo que, segundo o filósofo, é o tecido da vida. Heschel convida o homem moderno a dar um salto existencial de modo a abrir-se para o encontro com a Presença Divina. É nesse aspecto de sua obra que Heschel expõe de modo mais nítido suas origens hassídicas.

1 Mística e hassidismo

A experiência mística tem como seu foco e concernência última a vivência direta com a fonte do Sagrado. Tal experiência tem como objetivo último, nas religiões teístas, a união com a Divindade. Essa união tem sido descrita e experimentada de vários modos em diferentes comunidades religiosas através dos séculos. Na Bíblia, ela é descrita como profecia. No misticismo medieval cristão, islâmico e judaico foi descrita em termos de um encontro erótico. Enquanto que no misticismo judaico, a partir do século 16, tem sido descrita como contemplação e absorção na Divindade. De acordo com Rudolf Otto, a experiência de encontro direto com o Numinoso é o centro de toda experiência religiosa. Heschel denomina o Numinoso de Inefável. A experiência religiosa não se resume apenas à mística, há certamente outras províncias no reino da religião. No entanto, talvez seja possível afirmar que o encontro direto com o Sagrado, para além dos símbolos e das liturgias comunitárias, representa a dimensão de maior profundidade existencial na vida religiosa. Ela é a seiva viva que torna possível a fundação e a renovação dos símbolos, das liturgias e da comunidade religiosa enquanto comunhão com Deus.

Heschel foi um interprete e um tradutor dos conceitos da mística judaica, especialmente do hassidismo, para a linguagem filosófica do ocidente moderno. Isso não significa, no entanto, que sua obra tenha apenas um conteúdo místico. Enquanto pensador religioso, várias categorias centrais de sua filosofia são mais bem entendidas à luz do pensamento e das práticas religiosas desse movimento de renovação e popularização da mística judaica. Como um sobrevivente daquele mundo, dedicou-se ao estudo do da experiência religiosa hassídica. Nesse sentido, ele foi reconhecido como um dos seus mais importantes especialistas. Antes de Heschel, o estudo acadêmico da literatura hassídica era praticamente inexistente. A razão disso era que, por um lado, essa literatura é ela mesma muito difícil e enigmática e, por outro lado, pela atitude negativa que os estudiosos ligados a *Wissenschaft des Judentums*, Ciência do Judaísmo, nutriam em relação ao hassidismo. Para além dos círculos ligados ao *Wissenschaft des Judentums*, desde

o início do século 20, o hassidismo já havia impressionado e influenciado outros pensadores judeus como Martin Buber, Gershom Scholem, Jacob Levi Moreno e Walter Benjamin. Heschel, porém, enquanto pesquisador da literatura hassídica, não era apenas um estudioso distante. Assim como o pensamento de Paul Tillich ou Gabriel Marcel não podem ser desvinculados de seus compromissos religiosos tão pouco pode ser a obra hescheliana desvinculada da experiência religiosa que moldou o caráter de seu autor.

Como um exemplo da influência direta do hassidismo da obra hescheliana está a centralidade dada à oração em seus escritos. Em Heschel, a oração é um dos três caminhos propostos ao homem moderno para a contemplação da Presença Divina. “O primeiro é o caminho do sentimento da presença de Deus no mundo; o segundo é o caminho do sentimento de sua presença na Bíblia; e o terceiro é o caminho do sentimento de sua presença nos atos sagrados.”² Citando o *Zohar*, a mais importante obra mística do judaísmo, Heschel escreve que o primeiro caminho corresponde a oração, o segundo, o estudo meditativo e o terceiro corresponde a ação humanizadora. A preocupação central da sua obra é, pois, a de inspirar o homem moderno à busca de uma renovação humana baseada no despertar deste para a profundidade e a oportunidade que é a possibilidade da humanização. A condição humana, sendo frágil, se não devidamente cultivada, pode ser perdida. O *homo sapiens* não tem essa condição como uma “coisa” ou uma essência que lhe é garantida de uma vez para sempre. Ele deve cultivar sua humanidade como forma de tornar-se plenamente humanizado e, assim, ir além de sua condição atual que é a de uma humanidade possível e ainda não redimida. Isso, porém, só pode ser dar na busca da essência última de seu ser. Essa essência é a Divindade que é, também, a essência última da existência. Em outras palavras, o homem necessita buscar a transcendência para poder humanizar-se plenamente. Nesse aspecto, a obra hescheliana apresenta vários pontos em comum com a obra do filósofo existencialista cristão Gabriel Marcel.

Heschel nasceu em Varsóvia, na Polônia, em 1907, era descendente, tanto pelo lado paterno quanto pelo materno de longas linhagens de rabinos ligados, desde o século 18, ao hassidismo.³ Seu pai foi um *rebe*, o título dado aos líderes espirituais hassídicos. Entre seus ancestrais poderiam ser citados o Dov Beer Friedman, “o Pregador”, *Maguid*, de Mezritch, (século 18), mais conhecido como “o Grande *Maguid*”, que foi o mais famoso discípulo direto do fundador do hassidismo, o *Baal Shem Tov* (século 18). Outro famoso antepassado de Heschel foi o *rebe* Abraham Joshua Heschel de Apt (século 18 e 19), de quem Heschel herdou o nome, como era costume entre as dinastias hassídicas. Pelo lado materno, estão entre seus mais famosos antepassados o *rebe* Pinkhas de Koretz (século 18) e o Rebe Levi Ytzhak de Berditchev, o Compassivo (século 18). Heschel cresceu em um ambiente religioso de pietismo místico, como era o existente nas comunidades hassídicas da Europa Oriental, antes da Segunda Guerra Mundial. Até então, a comunidade tradicional judaica ainda encontrava-se em grande parte pouco influenciada pela modernidade que, tardiamente, chegava a esse meio tão fechado dentro do mundo judeu asquenazi. Lá, ainda predominavam as formas tradicionais de estudo da Torá, recheadas de lendas sobre grandes rabinos e mestres do passado. E onde a oração meditativa, o *daven*, era largamente praticada. Para os *hassidim*, cada ação humana era imbuída de um sentido cósmico e divino sendo os seres veículos da manifestação de Deus.

Dois mestres do hassidismo são reconhecidos pelo próprio Heschel como sendo os que mais o influenciaram: Baal Shem Tov, que no século 18 fundou o movimento, e Menahem Mendel de Kotzk um dos mais importantes líderes hassídicos do século 19. O próprio Heschel em uma de suas últimas obras *A Passion for Truth* (1973), que foi publicada postumamente, descreve esses dois rabinos como representantes de dois extremos da concepção hassídica de mundo. Por um lado, o hassidismo se manifestava como misericórdia, compassiva e alegre; por outro, como sede de justiça, indignada com o sofrimento e ansioso pela redenção da condição humana

sofredora. No polo da compaixão, teríamos, assim, Baal Shem Tov reconhecendo a presença divina, a *Shekhiná*, em todos os seres, eventos e processos da criação. No polo da justiça severa, Kotzker Rebbe que, indignado frente ao pecado e a corrupção, sentia a dor do mundo. Heschel chega a comparar o sentimento de Kotzker ao de Kierkegaard. A dor indignada gera a convocação à tarefa do *tikun olam*, a redenção cósmica.

O movimento hassídico inicia-se na primeira metade do século 18 na Europa Central quando Israel ben Eliezer, conhecido como Baal Shem Tov, o Mestre de Boa Fama, que na época pregava a fazia curas de aldeia em aldeia, juntou um grupo de discípulos em torno de uma nova disciplina religiosa. Essa nova disciplina, o hassidismo, *hassidut*, em hebraico, tinha como um dos seus aspectos centrais uma técnica espiritual que visava possibilitar a liberação das vicissitudes do mundo pela união mística, *devekut*, com a Deus. O ensinamento central do Besht é que o ser humano é capaz de desprender-se do mundo por intermédio da oração meditativa, o *daven*. O objetivo do *daven* é possibilitar que o indivíduo possa atingir a experiência de unidade com a Divindade. O hassidismo promoveu no judaísmo um novo tipo ideal, o místico piedoso, o *hassid*, em oposição ao intelectual talmúdico, o rabino. O *hassid* é alguém que está, por assim dizer, intoxicado com a Presença Divina alcançada por intermédio da oração meditativa. Esta não inclui apenas as longas recitações comuns as orações judaicas, mas também o canto repetido de peças melódicas, o *nigun*, e a dança. Além disso, o hassidismo promoveu uma radical reorganização da vida comunitária judaica baseada na ideia de um misticismo para o homem comum.

A teologia do hassidismo é fortemente “panenteísta”, isto é ele ensina que Deus é a realidade última. Todos os fenômenos e seres no mundo são receptáculos que contem a luz divina. Os fenômenos e os seres não possuem nenhuma realidade independente em si mesmos. Essa ideia não deveria ser confundida com o panteísmo, que é a doutrina teológica de que o Ser Divino existe por meio dos fenômenos naturais. Deus é concebido no panteísmo como sendo imanente ao universo e à natureza. O ensinamento hassídico, em sua origem, afirma que nada no universo “existe” verdadeiramente, exceto Deus. O Divino é, assim, um transcendente que se manifesta de modo imanente por intermédio de cada fenômeno no universo. Os fenômenos são, por assim dizer, os veículos da manifestação da Divindade. O mundo é um véu, que se removido revela apenas a Divindade. Se no panteísmo Deus está imanente na natureza, no panenteísmo a natureza existe em Deus. Também nos seus escritos Heschel escreve sobre Deus em termos muito próximos ao descrito na literatura hassídica. Para o filósofo, o Divino está “dentro” e, estando dentro, está, também, além, pois todo ser é o “transcendente disfarçado”. “Deus é a unidade onde vemos diversidade, a paz onde estamos envolvidos em discórdia. Deus significa: ninguém nunca está sozinho; a essência do temporal é o eterno; o momento é uma mensagem da eternidade em mosaico infinito. Deus significa: a união de todos os seres numa sagrada alteridade”.⁴

Esse ponto de vista religioso de que nada existe no mundo independente de Deus é derivado diretamente do *Zohar* (século 13) e de sua interpretação feita pelo círculo de discípulos do rabino Itzkak Luria (Safed, século 16). Segundo essa teologia mística, tudo que existe pode ser elevado e resgatado de modo a retornar à sua fonte divina. De fato, o Baal Shem Tov sugere que mesmo o ser humano tem uma autonomia relativa, não estando esta realmente separada da Divindade. “A pessoa deveria estar consciente de que tudo no mundo está preenchido pelo Criador, bendito seja Ele. Mesmo cada produto do pensamento humano é resultado de sua providência.”⁵ Cada *hassid* e não apenas o messias sozinho, tem a tarefa de elevar e resgatar as centelhas divinas espalhadas. O *hassid* deve elevar tudo até sua fonte original, ele deve transcender o parcial em nome do todo, deve ser capaz de ver a essência divina em cada coisa no mundo material. Em cada objeto vibram internamente as *Sefirot*, os Nomes Divinos que

representam Sua ação criadora. Portanto, a verdadeira adoração e o serviço religioso feito a Deus é a busca incessante da essência contida no vaso ou no receptáculo, o divino no mundano, o espiritual no material. Essa é a razão o hassidismo sugerir que não há nada que seja essencialmente mal. Este seria a aparência distorcida daquilo que ainda não foi redimido. Observe-se o trecho de um texto hassídico: “Qual é o sentido da elevação das centelhas? Quando você vê algo físico, corpóreo e percebe que isso não é realmente mal – que os Céus não permitam! – você pode servir ao Criador, bendito seja Ele, por meio daquilo. Pois, neste algo material você pode encontrar amor e temor ou outra das qualidades divinas de tal forma que você pode então elevá-lo.”⁶

Os ensinamentos do Baal Shem Tov foram, após sua morte, elaborados pelo seu mais proeminente discípulo direto, Maguid de Mezritch, que, como já foi dito antes neste artigo, foi um dos antepassados de Heschel. A questão central que o Maguid de Mezritch procurou responder foi a da aparente autonomia da consciência humana que se vê como um eu separado de Deus. Visto que, segundo essa doutrina, Deus engloba toda a existência e não há nada que tenha uma existência separada ou independente da Divindade, a noção de eu apresenta-se como problemática. Segundo o Maguid, a existência do homem tem como finalidade fazer Deus ser conhecido. A razão para isso é porque Deus só pode ser conhecido em relação a um ser que, embora não seja separado, tem uma consciência autônoma em relação à divindade. Se Deus não tivesse criado o mundo, não haveria nenhuma consciência acerca de Deus. O ser humano existe para conhecer Deus. No entanto, para conhecer Deus o ser humano precisa transcender a sua aparente existência separada. A autoconsciência humana é necessária para que este possa conhecer Deus, e, no entanto, esta mesma autoconsciência é, paradoxalmente, um obstáculo para alcançar Deus. Segundo o Maguid, o ser humano precisa erradicar a barreira que o separa do Divino, que é causada pela “pseudo-consciência” de ser um eu finito separado do Infinito. A superação dessa barreira é o que o Maguid chama de adoração de Deus. Nas palavras do Maguid: “Quando nós tornamos a nossa existência transparente ficamos então conectados com Aquele que está Escondido.”⁷

O mundo seria, segundo essa visão, uma ilusão que deve ser superada. David S. Ariel chama essa posição de *a-cosmismo*, que é a negação mística da existência do mundo. Tal postura apresenta muitas semelhanças com várias correntes do pensamento budista. Em Maguid ter-se-ia, assim, a mais radical formulação do “panenteísmo” no judaísmo. No hassidismo posterior, essa posição aparece de forma mais moderada, Essa teologia mística não nega completamente a existência dos seres, mas afirma a existência do mundo “em Deus”. Tal visão tem suas raízes na mística pré-cabalista do Talmud em que Deus é chamado de *HaMakom* (o Lugar) do mundo e na mística medieval do *Zohar* em que Deus é chamado de *Shekhíná* (A Presença) feminina e maternal onde tudo existe. De acordo com o Maguid, o *hassid* necessita transformar sua consciência. Por meio de exercícios místicos este conseguiria superar a consciência do mundo, tornando-o transparente à presença da divindade que abarca toda a existência. Desse modo, o *hassid* consegue transcender o mundo da *gashmiut* (corporiedade) de forma tal a habitar na *ruhaniut* (a pura consciência espiritual). O que torna possível a ele, desassociar-se da consciência física. Para o Maguid, portanto, o mundo é essencialmente um véu tecido por Deus. Por intermédio do *daven*, a oração meditativa, o poder-se-ia atingir o estado de *devekut* (adesão), no qual ele transcenderia a “pseudoconsciência” de sua própria existência e atingiria a união com Deus. Segundo Heschel, “Não saímos do mundo quando oramos; apenas vemos o mundo de um angulo diferente”.⁸

Essa técnica foi chamada pelo Maguid de *bitul hayesh* (a tradução literal seria aniquilamento da existência, mas, segundo o Rebe Zalman Schachter Shalomi, a melhor tradução para o conceito é “tornar a existência transparente”). O processo de *bitul hayesh* tem início quando o *hassid* passa a

entender que o aspecto físico da existência humana é meramente externo, um invólucro para a luz (consciência) do Um. Isso ocorre quando a pessoa entra no estado de oração. A meditação que precede a oração é devotada ao entendimento da relação entre o eu físico e a consciência. Orar, porém, não é fácil, a oração é dificultada por estímulos físicos que assaltam a consciência. Por exemplo, pensamentos sobre negócios, família e vicissitudes da vida podem se intrometer na mente daquele que ora. Mais do que tudo isso, para o Maguid, os pensamentos eróticos podem ser um grande obstáculo a se chegar ao estado de entrega na oração na medida em que eles desviam a atenção do indivíduo que deveria voltar-se para Deus. Esses pensamentos, porém, contêm em si mesmos centelhas de santidade a ser redimida. Na se trata, então, de negá-los, mas de encontrar Deus em todos esses aspectos da vida. A oração meditativa é, então, uma oportunidade para que o ser humano se reconcilie com as intromissões que chegam à sua consciência. A respeito disso, Heschel escreve: “A oração não é um pensamento que vagueia só no mundo, mas um acontecimento que começa e termina em Deus. O que existe em nosso coração é uma preliminar humildade a um acontecimento em Deus.”⁹ A *kavaná* (concentração) é parte essencial da técnica hassídica, que visa a, pela oração, possibilitar a experiência mística. O Maguid introduziu um profundo despertar para o papel da consciência na prática religiosa judaica, distinguindo duas formas diferentes de autoconsciência. A primeira denominada *katnut*, pequenez, e a segunda, a consciência mística, denominada *gadlut*, grandeza. A pseudoconsciência é um obstáculo para atingir o Divino. Deus não está no céu, mas em toda a existência. A consciência mística é o objetivo final dos *hassidim* e a oração uma técnica para a sua aquisição.

2 Oração

As várias correntes dos hassidismo que nos séculos 19 e 20 se desenvolveram do núcleo original do Baal Shem Tov e do Maguid de Mezerich, continuaram de formas variadas as técnicas de obtenção da experiência mística por meio do *daven*, a oração extática. Heschel, desde pequeno, bebeu nessa fonte de uma forma muito direta e viva. Este se tornou seu modo próprio de rezar. Mesmo quando veio a morar em Nova Iorque, continuou frequentando *minianin*, grupos de oração hassídicos onde podia sentir-se em casa. Essa vivência e essa experiência existencial é o pano de fundo para a proposta de reencontro com a oração que ele faz em *O Homem à Procura de Deus*, onde desenvolve, como tema central, a oração como proposta de exercício espiritual e técnica de reencontro com o mistério e a transcendência. Nesse sentido, Heschel identifica no homem moderno a mesma necessidade premente de transcendência sobre a qual o pensador existencialista cristão Gabriel Marcel escreveu. Marcel identifica a necessidade de transcendência e escreve sobre a necessidade de uma mudança de perspectiva. Heschel propõe, assim, a oração como exercício dessa mudança de perspectiva na prática concreta e diária.

Segundo Alfredo Borodowski, a oração proposta por Heschel envolve mais do que um exercício intelectual. “Ela deve envolver o indivíduo em sua totalidade, os domínios espiritual e material são completamente obliterados.”¹⁰ Na medida em que esta abarca, de forma total, a pessoa, a oração é descrita por Heschel como um forma suprema de oferenda a Deus. “A afirmação de que desde a destruição do Templo em Jerusalém a oração tomou o lugar do sacrifício não implica que o sacrifício tenha sido abolido quando o culto do Templo deixou de existir. A oração não é um substituto para o sacrifício. Oração é sacrifício.”¹¹ Acerca dessa passagem, Borodowski afirma que, para Heschel, após a destruição do Templo de Jerusalém, no ano 70 da Era Comum, até então o local mais sagrado para o judaísmo, um novo tipo de sacrifício foi instituído, a oração. Essa mudança envolve a mudança do objeto do sacrifício do animal para a própria pessoa. “O indivíduo é a nova oferenda, *korban*, consumida durante a oração.”¹² A oração, enquanto oferenda, não é interpretada por Heschel como sendo um diálogo com Deus. Heschel não entende a oração em termos de uma relação pessoa-pessoa, eu-tu, como

em Buber. “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.”¹³ O indivíduo é convidado a “viver no pensamento de Deus”. Aqui, também, a linguagem hescheliana aparece como interprete do hassidismo.

Assim como no altar do Templo o sacrifício era consumido pelo fogo, também, de acordo com as fontes hassídicas, aquele que ora deve chegar a ponto de ser “consumido” pelo fogo do êxtase durante suas orações. Em termos hassídicos, a oração é descrita como *hitlahavout*. A raiz hebraica dessa palavra usada frequentemente na literatura hassídica é *lahav*, termo que poderia ser traduzido como flama. *Hitlahavout* significa “ser completamente absorvido durante a oração até o ponto de perder o próprio *self* e despir-se da natureza corporal, *hilahavout ha-gashmiut*, ou seja, deixar-se queimar de desejo pelo divino.”¹⁴ Os mestres do hassidismo foram, frequentemente, descritos orando desse modo intenso. A cerca do rabino Aharon Kalin (1736 – 1772), um discípulo direto do Maguid, foi dito que ele “queimava” de temor pelo seu Criador quando recitava o *Cântico dos Cânticos*. O rabino Barukh, neto do Baal Shem Tov, é descrito na literatura hassídica como alguém que era especialmente famoso pela sua capacidade de atingir o *hitlahavout* durante suas recitações. Sobre o próprio Baal Shem Tov se diz que num certo dia de lua nova sua face queimava como uma tocha durante o *daven*.¹⁵ De acordo com todas essas fontes, *hitlahavout* é descrita como um fogo flamejante que consome o indivíduo durante a oração. A ligação entre a oração e o fogo sacrificial reflete-se, também, na relação que as fontes hassídicas fazem entre a oração e o ato de morrer. Comparando a oração ao sacrifício, Heschel cita as palavras do Baal Shem Tov que dizia ser “um milagre que uma pessoa sobreviva ao momento da meditação.

Por fim, um outro aspecto relevante da mística hassídica que transparece na interpretação hescheliana da oração é a noção de dignidade das palavras. Essa noção, que pensa as palavras como veículos do espírito já está presente nos poemas do jovem Heschel. Neles, a experiência com o inefável se apresenta na forma de uma poesia densa, que chega a tomar a forma de oração. Aqui vem a torna a noção de *piut*, os poemas litúrgicos que caracterizaram a expressão artística e piedosa dos judeus medievais. Vários *piutim* passaram a integraram com o tempo o *sidur*, o livro das rezas diárias e aparecem em grande número na liturgia de *Rosh Shaná* e *Yom Kipur*. O *piut* heschelino quer trazer a experiência do divino para perto da experiência do homem moderno. Em Heschel, a palavra tem como função estimular a pessoa a buscar a experiência do *pathos*. Heschel, dessa forma, pensa a palavra como um veículo de inspiração. Quando descreve a função da palavra na recitação da oração, Heschel reconhece nela não um símbolo, mas antes um instrumento expressivo para a concentração e um veículo para o espírito humano. Também, de acordo com as fontes hassídicas, cada palavra é em si mesma uma entidade completa e como tal um veículo que faz a interface entre o humano e o Divino.¹⁶

A parte final de *O Homem à Procura de Deus* é dedicada à crítica da teoria dos símbolos na teologia e na filosofia da religião. Como explicar essa aversão a uma teoria aparentemente tão bem sucedida e aceita? Interessante que nos escritos de Paul Tillich, um dos mais importantes defensores da teoria do simbolismo na religião pode estar a chave para entender esse aspecto da obra hescheliana. Em *Dynamics of Faith*, um de seus escritos centrais, Tillich distingue um tipo de fé, de concernência religiosa, que tem como característica a vontade radical de transcender os símbolos em nome do encontro com o inefável: o misticismo. “Mas como é esta mesma experiência possível se o sentido último é tal que transcende toda a experiência possível? A resposta dada pelos místicos é a de que há um lugar onde o sentido último está presente no mundo finito: as profundezas da alma humana”,¹⁷ afirma. Segundo Heschel, a oração é um caminho para o despertar por parte do ser humano que é um veículo para a manifestação do

Divino. Teria, assim, o ser humano, na oração, um instrumento para a descoberta de si mesmo como símbolo, isto é, a manifestação dinâmica do Deus vivo. Essa é a promessa contida na obra de Heschel. Mas será que tal promessa mística é compatível com a racionalidade necessária para uma obra filosófica? Novamente, é Tillich quem responde: “O misticismo não é irracional. Alguns dos maiores místicos da Europa e da Ásia foram, ao mesmo tempo, alguns dos maiores filósofos, despontando com clareza consistência e racionalidade”.¹⁸

3 Dialética teológica entre mística e razão

Segundo Heschel, mística e razão se apresentam como duas faces da experiência religiosa. Em particular, no judaísmo, esses dois pólos se organizaram desde as primeiras escolas de pensamento rabínico, ainda na passagem do século I para o século II da Era Comum. *Torá Min Hashamaim Be-Aspaclaria Shel Hadorot* (TMH), livro escrito em hebraico e um dos mais importantes trabalhos de Heschel, é dedicado a essa dialética religiosa. Ele identifica as duas tendências antitéticas nas escolas de Rabi Akiva e de Rabi Ishmael. Usando uma expressão talmúdica, Heschel chama Rabi Akiva e Rabi Ishmael de *Avot Olam*, termo que, segundo Tucker, deveria ser traduzido como “paradigmas eternos”. Em outras palavras, as escolas de Rabi Akiva e de Rabi Ishmael são retratadas como sendo os paradigmas das duas abordagens que tem polarizado os debates rabínicos através das gerações. Tucker, em seu comentário a *Torá Min Há-shamaim*, comenta que a expressão *avot olam* usada por Heschel não deveria ser tida como uma tese histórica sobre o pensamento rabínico, ainda que naquela época a existência dessas escolas fosse tida como histórica. O uso por Heschel desse paradigma deveria ser lida na chave de filosofia da religião como uma tese sobre o pensamento religioso que cria a tensão dinâmica da dialética do pensamento religioso judaico.

Heschel afirma que a Torá pode ser apreendida de dois modos: pela via da razão e pela via da visão intuitiva. “o caminho, *derekh*, de Rabi Ishmael era o da leitura simples do texto. O caminho de Rabi Akiva era o da leitura esotérica”. Segundo Heschel, Rabi Akiva e Rabi Ishmael não construíram seus métodos *ex-nihilo*. Esses caminhos divergentes são o fruto da experiência religiosa e da lapidação do pensamento de gerações que os precederam, não apareceram de uma hora para outra na passagem do primeiro para o segundo século de nossa era. Sua fonte origina-se de diversas abordagens sobre os ensinamentos judaicos. Essas abordagens foram sendo transmitidas e refinadas no curso de longos períodos de tempo. A nação foi com o passar das gerações acumulando tesouros de pensamento e R. Ishmael e R. Akiva serviram como divulgadores de vozes e ecos das gerações que os precederam. No entanto, foi também em suas escolas que estas ideias se cristalizaram e tomaram uma forma inusitada para as gerações anteriores. Pois eles foram abeis em canalizar antigas e poderosas correntes de pensamento religioso e por terem feito isso e eles nutriram as gerações que vieram depois.

Em TMH, Heschel não se propõe apenas fazer um estudo comparativo das duas correntes, mas antes, entrar na profundidade desses dois modos de relacionar-se com o sagrado num sentido que transcende as ideias individuais. É a isso que Tucker se refere quando escreve que Heschel não trabalhou apenas casos históricos, mas foi além, buscando os paradigmas de pensamento religioso que embasam suas posições teológicas. A extensão da existência e a duração das duas escolas no período tanaítico (século 1 ao 3) são uma questão histórica menos importante no trabalho feito por Heschel. Antes, ele propõe, através desses paradigmas, entender a trajetória e a tensão da dialética teológica do judaísmo rabínico. O quadro que emerge é, em vez de uma teologia sistemática, uma tese de por que o judaísmo desenvolveu uma dialética teológica que se polariza entre duas visões antiéticas, a racionalista e a mística, perante a experiência religiosa da revelação. Veja-se, a seguir, como Heschel retrata as características destas duas escolas. Rabi Ishmael, que era originado da classe sacerdotal, filho de um sumo sacerdote, é retratado como

delicado e intelectualmente reservado. Seu modo de pensar tinha como virtudes a clareza e a sobriedade. Ele era alguém que buscava o caminho do meio e cujas palavras eram cuidadosamente precisas e preferia uma medida de lucidez a nove de extremismo. Para ele, o paradoxo era um anátema. Preferia a explicação, que chamaríamos, hoje, de naturalista com relação aos milagres descritos no texto bíblico. Para rabi Ishmael, era mais importante a reflexão sobre aquilo que está escrito e dado como seguro pela tradição do que aquilo que está além dos limites da apreensão. Assim escreve Heschel, citando um trecho da tradição: “quem sonha com Rabi Ishmael isso é um sinal de que lhe será dada a sabedoria”. O método de Rabi Ishmael é aquele que evitava o antropomorfismo com relação a Deus e a metáfora e desencorajava o uso de imagens para explicar seu ponto de vista.

Rabi Akiva, por outro lado, é retratado por Heschel como homem fervoroso e um poeta que penetrava a profundidade das palavras da Bíblia e o potencial da língua e que não temia lidar com o antropomorfismo, encontrando no texto as pistas dos segredos da Torá. Seu pensamento buscava inspirar a ação de seus discípulos. Ele mesmo era um homem de ação que participou como líder espiritual da revolta de Bar-Korba no início do segundo século contra o imperador romano Adriano. “No santuário de Rabi Akiva ressoava uma música triunfante, no santuário de Rabi Ishmael ressoava uma voz suave”, afirmava.

Rabi Akiva é lembrado como sendo um dos quatro sábios que penetrou no pardês, o pomar, nome dado na literatura rabínica dos primeiros séculos à especulação mística. Rabi Akiva entrou e saiu em paz. Com relação aos outros três, um tornou-se herege, o outro enlouqueceu e outro morreu, diz a tradição. O *Pardes* é a interpretação mística das escrituras baseada na leitura de certos capítulos especiais de *Gênesis* e *Ezequiel* acompanhada de métodos de meditação profunda. O discípulo mais conhecido de Rabi Akiva é Rabi Shimon Bar Yohai considerado na tradição como o autor lendário do *Zohar*, a obra central da mística judaica medieval, a Kabbalá. O *Zohar* é um extenso comentário místico sobre o Pentateuco. Segundo Heschel, Rabi Akiva foi um dos primeiros sábios a desenvolver o conceito místico da participação, segundo o qual, o que acontece a Israel neste mundo afeta a própria vida divina. Deus participa do sofrimento humano. Heschel atribui a Rabi Akiva a noção de patos divino desenvolvido em sua obra. O Heschel dos poemas da juventude da coletânea *Der Shem Há-Meforesh: Mensch*, publicado em Varsóvia em 1933, é akiviano. Nesses poemas, o hassidismo é, eminentemente, místico. O *pathos* divino se manifesta na exaltação e na emoção, como no Akiva retratado em *Torá Min Há-Shamaim*. Esse elemento akiviano é tão forte em Heschel que Rebeca Schorch em seu artigo sobre *Torá Min Há-shamaim*¹⁹ descreve Heschel como um místico que buscava traduzir seu pensamento na linguagem da filosofia ocidental. Essa posição de Schorch não é tão pacífica assim, pois ela retira do pensamento hescheliano seu caráter dialético.

É certo, porém, que há em Heschel aspectos de seu pensamento que são ishmaelianos. A noção hescheliana de que não há lugares intrinsecamente sagrados e a descrição da relação entre profeta e Deus durante a revelação parecem muito mais próximos dos ensinamentos da escola de Rabi Ishmael. No campo da noção de revelação, Rabi Akiva entendia a linguagem humana como sendo insignificante se comparada com a linguagem da Torá. Na linguagem da Torá como na linguagem poética a palavra é viva sendo a linguagem divina, ela tem uma dimensão secreta em cada passagem mesmo nas narrativas aparentemente simplórias que retratam algum momento do cotidiano. Em Rabi Ismael, por outro lado, a Tora fala em linguagem humana. Segundo Rabi Ishmael, isso se dá porque a Torá não foi dada aos anjos, mas aos homens. Sendo assim, reflete seus modos de falar não sendo cada palavra portadora de um significado especial. Para Rabi Akiva, a revelação é a de uma Torá transcendental que preexiste ao mundo. A Torá sendo o próprio logos divino, a sabedoria de Deus, é o guia que Deus usou para criar o mundo.

Para Rabi Ishmael, que lê o texto conservando o seu contexto, as palavras da Torá têm vários níveis de sentido não sendo cada palavra dotada, necessariamente, de uma mensagem oculta e profunda. Rabi Ishmael, segundo Tucker, é apresentado por Heschel como advogado da leitura racionalista do texto bíblico. Na escola de Rabi Ishmael, entendia-se que a linguagem era incapaz de revelar a verdade divina em toda a sua essência. Por isso, a linguagem da revelação é adaptada para aquilo que o ouvido possa escutar. Daí vem a sua tese que a Torá fala na chave da linguagem humana. Antes de Rabi Ishmael, Filon de Alexandria já havia declarado que a Torá fala em linguagem humana. A diferença entre Filon e Rabi Ishmael é que o primeiro lê o texto bíblico como alegoria e o segundo busca nas passagens o seu sentido contextual. É por perceber na linguagem humana como limitada que Rabi Ishmael tende a ser mais leniente em sua interpretação da *Halakhá* e a não sobrecarregar o povo com mais obrigações que este poderia fazer. Para Rabi Ismael, a linguagem bíblica usa muitas vezes da hipérbole e da metáfora, não devendo as passagens ser entendidas como literais quando fogem da linguagem divina. A revelação é divina, mas o texto é humano.

Heschel nos apresenta, assim, a escola de Rabi Akiva como buscando em cada passagem um sentido mais profundo. Nela, surge a expressão: “se não tivesse sido escrito isso não poderia ser dito”. Quando na passagem do mar o povo diz *zé eli* (este é o meu Deus) a linguagem é tomada como literal, o povo realmente estava vendo Deus. Os antropomorfismos do texto bíblico são alusões às verdades teológicas transcendentais. O texto é um convite ao vislumbre do sentido religioso, oculto e profundo que está por trás da Torá. Ele aponta para algo mais. O texto clama por uma interpretação mística. Ambas as escolas, para Heschel, se baseavam em métodos distintos e até opostos de entendimento da escritura e da profecia. Para Akiva, a Torá originalmente está no céu e o profeta é apenas um instrumento usado por Deus para comunicar-se com os homens. O profeta é como uma trombeta soprada por Deus, um instrumento sem nenhuma autonomia. É a voz divina que é escutada quando o profeta fala: o humano é eclipsado durante a experiência da revelação. Portanto, o texto sendo divino é ele mesmo a revelação. Moisés é descrito como subindo aos céus para receber a Torá como na escola de Rabi Akiva. A profecia é a realização da união mística com Deus. Para Rabi Akiva, ficar no sentido contextual e simples é perder a profundidade do texto. O dito de Rabi Akiva é que *peshat*, o método contextual racionalista, tem as mesmas letras que *tipesh*, tolo.

Para a escola de Rabi Ishmael, no entanto, o profeta é visto como um parceiro, um sócio de Deus na revelação. A revelação é um diálogo entre profeta e Deus e, portanto, há um elemento humano junto com o elemento divino no texto bíblico. O profeta não perde sua autonomia nem mesmo na escrita do texto. Para Rabi Ishmael, há passagens da Torá que Moisés teria escrito por sua própria conta e autoridade. Nem todas as passagens da Torá teriam, assim, o mesmo nível de revelação. É por isso, portanto, que as palavras refletem o modo humano e as idiossincrasias do idioma. Daí justamente vem a tendência leniente de Rabi Ismael da interpretação das leis. Heschel demonstra ao longo de *Torá Min Há-shamaim* que as duas escolas teológicas, a racionalista e a mística, se desdobraram em diferentes desenvolvimentos nos debates rabínicos por toda a Idade Média até os dias de hoje.

A dialética parece ser um dos elementos centrais do pensamento hescheliano que é distinguível tanto em sua forma de escrever, quanto na desconfiança que ele demonstra com relação ao pensamento totalizante. No caso da teologia, essa é, também, a chave para entendermos o porquê de Heschel distanciar-se da teologia ocidental, isto é, de uma tentativa de sistematização numa totalidade do divino, e em seu lugar buscar construir seu pensamento como “teologia profunda”. O propósito da teologia profunda não é a crença em si, mas os pressupostos da experiência religiosa. A teologia hescheliana é, também, expressão do pensamento situacional, que privilegia a experiência pré-conceitual. Usando o linguajar hescheliano, poderíamos dizer

que a questão principal para a teologia profunda não é a crença sistematizada, mas a fé em sua dimensão vivencial e emocional. Esse estudo hescheliano dos debates teológicos entre as correntes de rabinos racionalistas e místicos esclarece um aspecto muito importante da teologia profunda hescheliana, sua dimensão de dialética teológica.

A dialética teológica mira a experiência religiosa mais do que a crença sistematizada. Rabi Akiva e Rabi Ishmael são, em Heschel, construídos ao longo de *Torá Min Há-shamaim* como paradigmas internos da experiência religiosa. Próximo do final de *Torá Min Há-shamaim*, Heschel cita a máxima rabínica: *Elilu vêeililu divrei Elohim haim*, estas e aquelas são as palavras do Deus vivo. A tensão dialética é parte da experiência do *encontro* com Deus por ele ir além da capacidade humana de apreensão. Desse modo, a *agadá*, para Heschel, não é um sistema, mas, antes, um debate sobre a profundidade da experiência religiosa viva e, portanto, em continuo movimento e tensão.

Mas será possível mover-se entre essas duas visões tão distintas? Usando agadicamente uma passagem halakhica do Talmud, recurso muitas vezes usado por Heschel, parece interessante recorrer a um exemplo de sua posição. No tratado Talmúdico de *Haguigá 2ª*, os rabinos comentam os versículos: “Três vezes no ano, todo varão entre ti aparecerá perante o Eterno, teu Deus, no lugar que escolher, na Festa de *Pessah*, e na Festa de *Shavuot*, e na Festa de *Sucot*; porém não aparecerá vazio perante o Eterno cada qual, conforme o dom da sua mão, conforme a bênção que o Eterno, teu Deus, te tiver dado (Dt 16:16-17)”. Em seu comentário, os rabinos discutem quais as categorias de pessoas estariam dispensadas da peregrinação até Jerusalém, escravos, velhos, crianças, mancos. Entre os dispensados está aquele que é caolho. Perguntam os rabinos por que o caolho estaria dispensado e a resposta é que assim como aparecer perante Deus significa que Deus o vê por inteiro, assim também ele precisa ter a experiência por inteiro com seus dois olhos. Rashi, o comentarista medieval, concorda com isso. Heschel comenta, quem usa apenas um de seus olhos, o racional ou o místico, na experiência religiosa não terá a experiência por inteiro. Segundo Tucker, essa pessoa não fará a devida paralaxe e terá uma visão chapada em vez de uma visão tridimensional. Essa é a proposta de síntese, para além da dualidade, entre mística e razão. Essa síntese hescheliana jamais produzirá uma teologia sistemática coerente. É, no entanto, na dialética teológica entre mística e razão que Heschel encontra a chave para entender por que o judaísmo nunca produziu uma teologia sistemática criando em seu lugar um sistema de pensamento religioso que se move através do paradoxo.

* **Alexandre Leone** é doutorando em Cultura Judaica na USP. Mestre em Cultura Judaica pela USP, Master of Arts e Rabino pelo Jewish Theological Seminary of América, Nova Iorque. Rabino do Centro Bnei Chaltzim, em Alphaville, São Paulo, professor do Centro Cristão de Estudos Judaicos (Faculdade N. S. de Assunção). Além disso, leciona em cursos de extensão Filosofia e Pensamento judaico na Universidade de São Paulo e no Instituto Sedes Sapientiae, em São Paulo.

Notas

1 LÖWY, 1989, p. 26.

2 HESCHEL, 1974a.

3 MERKLE, 1985, p. 4-5.

4 MERKLE, 1985, p. 4-5.

5 *Sefer Tzevaat Ha-Rivash*, 1973, p. 21.

6 SELTZER, 1989. p. 748.

7 *Sefer Tzevaat Ha-Rivash*, 1973, p. 21.

8 *Sefer Kedushat Levi*, 1958.

- 9 *Sefer Hayim va-Hessed*, 1953, p. 14.
10 HESCHEL, 1974a, p. 23.
11 HESCHEL, 1974a, p. 32.

Referências

- ARIEL, David S. *The Mystic Quest: an introduction to Jewish Mysticism*. London: Jason Aronson Editor, 1988.
- BORODOWSKI, Alfredo Fabio. Hasidic Sources in Heschel's Conception of Prayer. *Conservative Judaism*. v. 50, n. 2-3, Winter /Spring, 1998.
- BUBER, Martin. *Tales of Hasidim: Early Masters*. New York: Schocken Books, 1947.
- DRESNER, Samuel H. *Heschel, Hasidim, and Halakha*. New York: Fordham University Press, 2002.
- AMDUR, Hayim Hayke de. *Sefer Hayim va-Hessed*. Jerusalem, 1953.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *O homem à procura de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1974.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *O último dos profetas*, São Paulo: Manole, 2002.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *Torá Min Hashamaim Beaspaklalia shel Hadorot*. London: Soncino Press, 1962.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *Der Shem Hamefoirsh*. Varsóvia: Druk Grafia, 1993.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *Deus em busca do homem*. São Paulo: Paulinas, 1975.
- JACOBS, Louis. *Hasidic Prayer*. New York: Schocken Books, 1972.
- BERDITCHEV, Levi Itzhaak de. *Sefer Kedushat Levi*. Jerusalem, 1958.
- MERKLE, John C. *The Genesis of Faith*. New York: Macmillan Publishing Company, 1985.
- SEFER TZEVAAT HA-RIVASH. Jerusalem, 1973.
- SHORCH, Rebeca. The Hermeneutics of Heschel in *Torah Min Hashamaim*. *Judaism*. 1998.