



## Pensamento talmúdico e paradigma hermenêutico

Talmudic Thought and Hermeneutic Paradigm

Renato Somberg Pfeffer\*

**Resumo:** A sistematização da tradição oral do povo judeu ocorreu no período medieval por intermédio da elaboração do Talmude. Questões legais e rituais ocultam conceitos filosóficos que precisam ser desvelados. O presente artigo não pretende discutir suas constantes filosóficas, muito menos as leis nele consagradas. O que se pretende analisar é qual o método mais adequado para estudá-lo de forma que suas verdades se revelem. Distanciando-se de métodos meramente estruturalistas e historiográficos, esse artigo busca, assim, uma alternativa no paradigma hermenêutico.

**Palavras chaves:** Talmude. Verdades ocultas. Paradigma hermenêutico.

**Abstract:** The oral tradition of Jewish people was consolidated in the medieval period through the Talmud development. Legal issues and rituals hide philosophical concepts that need to be revealed. This article does not aims to discuss Talmud philosophical contents, much less the laws enshrined in it. The target is to analyze the most suitable method for studying Talmud hidden truths. Moving away from structuralist and historiographical methods, this paper seeks an alternative on hermeneutic paradigm.

**Keywords:** Talmud. Hidden truths. Hermeneutic paradigm.

## Introdução

Desde os últimos séculos da Antiguidade, o judaísmo foi dominada pelas leis religiosas estabelecidas no Talmude. As várias correntes que disputavam a hegemonia com os fariseus acabaram sucumbindo após a destruição do Segundo Templo e o Talmude tornou-se um elemento unificador. Fixaram-se nesse último prescrições legais e rituais que estabeleceram o *modus vivendi* religioso que se manteve nos séculos seguintes, apesar de algumas variações. Do ponto de vista doutrinário, porém, o Talmude não pretendeu estabelecer dogmas religiosos. As personagens e histórias que perpassam o texto possuem visões de mundo muitas vezes contraditórias. Essa fluidez filosófica impede que os princípios básicos da fé judaica sejam declarados de forma unívoca. Nesse sentido, é mais fácil encontrar um consenso sobre os 613 mandamentos bíblicos do que um conjunto articulado da filosofia judaica.



É certo também que as questões legais e rituais estabelecidos nele ocultam princípios filosóficos, pois, na religião judaica crenças e práticas religiosas são inseparáveis. Talvez seja possível apenas identificar um padrão filosófico básico no Talmude. Alguns desses fundamentos derivados da própria Torá seriam a transcendência de Deus, as exigências morais estabelecidas na relação entre os homens e entre eles de Deus, a eleição de Israel, a promessa de um reino futuro, a providência divina no passado, no presente e no futuro.

O presente artigo não pretende discutir as constantes filosóficas do talmude, muito menos as leis nele consagradas. O que se pretende analisar é qual o método mais adequado para se estudar o Talmude de forma que suas verdades se revelem vivas no presente e não apenas históricas ou míticas. Certamente, esse é o sentido da insistência rabínica no estudo constante da Torá.

Como desvendar os reais motivos religiosos e espirituais que determinam o pensamento talmúdico? Como libertar os significados do texto talmúdico das amarras da concretude histórica em que foram gerados? Como encontrar no texto algo além da letra morta e que ilumine nossas necessidades presentes? Distanciando-se de métodos meramente estruturalistas e historiográficos, esse artigo busca a resposta para essas questões no paradigma hermenêutico.

## 1 Talmude e filosofia

O Talmude não é propriamente um tratado filosófico, mas uma fonte de experiências que podem alimentar as mentes dos filósofos ao romper com o pensamento greco/ocidental. Liberdade e audácia são exigidas de seus estudiosos. Seguindo a trilha de Maimônides, Lévinas (1991) busca nos debates rabínicos inscritos no texto uma abertura para a interpretação religiosa à luz da razão. Afirmava o filósofo lituano que o Deus do versículo, mesmo com seu antropomorfismo, poderia ser a medida do espírito dos filósofos (LÉVINAS, 1991, p. 26).

A exegese religiosa e mítica do Talmude, por não ser dogmática, aproxima inicialmente seus leitores do método histórico ou da análise estruturalista em um primeiro momento. Esses métodos, porém, logo demonstram sua insuficiência por não ultrapassarem os mitos e deixarem de lado sua mensagem viva. As significações universais do texto continuam ocultas dos historiadores e filólogos. É necessário, portanto, ir além dos particularismos aparentes obtidos por pesquisas puramente históricas ou investigações formalistas do estruturalismo. Estas apenas tangenciam a riqueza contida nos simbolismos do Talmude e são mais um obstáculo do que um elo de comunicação entre os



rabinos talmúdicos e o mundo contemporâneo (LÉVINAS, 2003, p. 17). O “passado vivo” (LÉVINAS, 2003, p. 19) que dialoga com a modernidade é que torna o judaísmo original.

Quando o Santo, bendito seja deus a Torá para Israel, cada assunto da Torá foi dado com um aspecto de inocência e um aspecto de culpa [...] há sempre aspectos opostos. [...] e você não encontrará nenhuma substância completamente simples, assim também na Torá. [...] O Senhor, mestre de tudo, é a fonte deste mundo complexo que inclui combinações de oposições [...]. Assim são as diferenças de Hilel e Shamay. (MAHARAL citado por HESCHEL, 1990, p. 84-85)

Mais que um prolongamento da Torá, há no Talmude a elaboração de novos significados racionais e espirituais. Os versículos são polissêmicos gerando sentidos estratificados em múltiplos níveis que estão implícitos nos enunciados (SUSCASAS, 1994, p. 78), daí seu caráter hermenêutico. A literatura judaica ao longo dos séculos vem se debruçando na complexa relação entre o sentido divino do texto e essas aproximações hermenêuticas buscando a verdade divina na temporalidade da palavra humana. Cada interpretação faz surgir novas perguntas que exigem novas explicações, isto porque seus múltiplos sentidos derivam de uma linguagem profética, um pensamento originário (LÉVINAS, 2003, p. 22). Os ensinamentos e símbolos talmúdicos podem significar isso ou aquilo a partir dos contextos pessoal e histórico vividos pelo leitor, o que torna seus significados sempre renováveis. Mergulhar nessa sabedoria exige a superação de leituras filológicas, históricas ou dogmáticas e aproxima o estudioso do paradigma hermenêutico.

## 2 O paradigma hermenêutico

Rorty (1979) distingue epistemologia e hermenêutica, afirmando que a primeira nos serve quando entendemos o que está ocorrendo e queremos codificar o que já sabemos. Já a hermenêutica é utilizada quando não temos certeza do significado do objeto de estudo e buscamos interpretá-lo: deixar explícito ou manifestar o sentido de algo que pode ser objeto de explicações não coincidentes. Essa falta de uma significação única, aliada à referência a um sujeito que age, faz do ato de interpretar algo que não possui uma objetividade absoluta. O processo é feito por alguém – um intérprete – que introduz sua subjetividade. O desafio da hermenêutica é buscar um conhecimento válido



para as ciências do espírito que vá além dos fundamentos de uma ciência hipotético-dedutiva. O estudo do fenômeno religioso talmúdico exige tal metodologia.

A palavra “hermenêutica” tem sua própria origem na experiência religiosa. Derivada do grego *hermeneuo*, ela significa interpretar, traduzir, demonstrar explicitamente alguma coisa. O verbo interpretar expressa uma ação e se refere a um objeto dessa ação. A diversidade de métodos hermenêuticos deriva, justamente, do fato das interpretações serem motivadas por objetos distintos. No entanto, é possível frisar um contexto semântico do verbo interpretar a partir do qual a hermenêutica contemporânea se inscreve: interpretar é manifestar o sentido de algo por mediação de alguém que introduz sua subjetividade. Este “algo” não tem significação unívoca por um lado e, por outro, necessita de um sujeito para dizer-se, tornando impossível uma objetividade absoluta.

Tendo suas raízes na fundamentação das ciências do espírito e na ontologia fenomenológica, a hermenêutica influencia boa parte do pensamento contemporâneo. Vattimo (1991) levanta a hipótese que a hermenêutica ocupa hoje o lugar do estruturalismo e do marxismo, que tiveram seu apogeu nos anos setenta e sessenta do século XX, respectivamente. Ela seria hoje uma verdadeira filosofia de referência. Alguns dos temas fundamentais que permeiam o paradigma hermenêutico contemporâneo são a inevitabilidade do círculo hermenêutico (a compreensão do texto a partir de suas partes e destas a partir do todo), a não neutralidade das teorias que devem ser remetidas aos horizontes históricos que foram gestadas, a presença dos juízos prévios nas formulações científicas e éticas, a crítica à possibilidade de objetividade do conhecimento.

Os hermeneutas remetem toda compreensão a um nível anterior à teoria sendo que a teoria é a posição que o homem adota ante a vida e esta é anterior a toda tomada de posição. É nesse nível pré-teórico que se encontram as chaves para compreensão do nível epistemológico. Dilthey (1980) analisa esse nível pré-teórico a partir da História, Heidegger (1974) da ontologia e Gadamer (1977) da pertença. Segundo Gadamer (1977, p. 337), somente esse reconhecimento do caráter de juízos prévios de toda a compreensão confere ao problema hermenêutico toda a agudeza de sua dimensão.

O nível pré-teórico não é reflexivo, pois não existe distinção entre sujeito e objeto. Não há como tratar esse âmbito com as formas objetivas de cientificidade. Apesar da ciência se fundar no mundo da vida, não há como objetivar este mundo. A questão da validade absoluta do conhecimento não tem sentido, na medida em que a vida não pode ser pensada pelas categorias



científicas. O pensamento hermenêutico rompe com o conceito aristotélico de verdade e propõe o de desvelação. Para Aristóteles, a realidade dos enunciados está em função do campo dos objetos em um processo de adequação. Para os hermenutas, esse tipo de verdade não expressa a pertença ao mundo. A desvelação significaria que a verdade está por detrás dos enunciados, pois o ser no mundo não é objetivável.

Não interessa à hermenêutica contemporânea, ao menos até Paul Ricoeur (1969), fundar a validade ou a universalidade científica, pois ela busca um mundo anterior. Os saberes da vida pré-teórica são relativos a eles e limitados, não sendo válidos universalmente. Esse nível possui uma limitação constitutiva: a finitude radical do saber histórico. A hermenêutica se limita a reconhecer os limites desse saber e a compreensão desse saber é condicionada pelos juízos prévios que a vida histórica lança. Não se consegue extrair uma metodologia crítica para avaliar quais juízos são válidos e quais distorcem a realidade. A viagem de volta do pré-teórico ao saber não é realizada. Nesse sentido, o pensamento hermenêutico tem pouco a oferecer às ciências da natureza. Ela é aplicável aos saberes do autoconhecimento, os que atuam no campo pré-reflexivo. Será Ricoeur o responsável pelo rompimento dessa limitação paradigmática.

### 3 O pluralismo metodológico em Ricoeur

A obra de Ricoeur (1969) vai colocar em cheque esta limitação constitutiva do paradigma hermenêutico. Procurando traçar um caminho de retorno capaz de validar epistemologicamente a compreensão ontológica, ele busca um método para compreensão do eu por intermédio dos símbolos. Nessa empreitada, Ricoeur abre o caminho para se pensar a possibilidade do pluralismo metodológico ao defendê-lo:

Chamo símbolo a toda estrutura de significação em que um sentido directo, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indirecto, secundário, figurado que apenas pode ser apreendido através do primeiro. (RICOEUR, 1969, p. 14)

Até Ricoeur, o pensamento hermenêutico estava preso a uma grande contradição ao buscar a estrutura interpretativa da existência humana: ele não conseguia se libertar da metafísica, o que o tornava incapaz de perceber as consequências da historicidade ontológica que afirmava. A questão que se colocava, então, era: como argumentar a validade da hermenêutica se ela não



podia apresentar-se como o descobrimento da autêntica estrutura da existência histórica humana? Para responder esta questão, a hermenêutica teria como primeira função renunciar esta posição metafísica, inserindo-se no interior da realidade histórica teorizada. Nessa inserção, em conflito de interpretações como defendia Ricoeur, a hermenêutica apresentar-se-ia como uma interpretação mais persuasiva de uma época determinada. A única forma de racionalidade que a hermenêutica poderia aspirar é manter-se sujeita a história da época da qual provém fazendo inteligível o estado das coisas naquele momento. Interpretar-se-ia, assim, o sentido de um conjunto de acontecimentos reduzindo o relativismo, o que tornaria a hermenêutica preferível a outras filosofias alternativas.

A obra de Ricoeur faz a opção pelo pluralismo metodológico. Ele objetiva identificar o ser do eu, indo além dos limites de um eu entendido apenas como sujeito do conhecimento. Este eu está aberto a muitas outras experiências. O eu que ele quer compreender não se reduz tampouco a *dasein* heideggeriano que se desenvolve em uma historicidade impessoal ou a uma consciência afetada pela história a que pertence. É um eu vivo, que atua, que sente e que está aberto a muitas outras experiências. Ele se reconhece como subjetividade e vontade livre e, ao mesmo tempo, possui corpo, caráter, inconsciente e sentimentos.

Husserl (1979) havia aberto o caminho para compreensão do eu como ser no mundo e Heidegger (1974) determinara que o ponto de partida seria o *dasein*, no qual era essencial a pertença ao mundo. Essa hermenêutica anterior tem um sentido ontológico e a interpretação se reduz a explicitação das possibilidades do *dasein*. Apesar destas hermenêuticas terem dado um passo fundamental ao afirmar existência de um ser que precede a subjetividade e vinculá-lo ao mundo, faltava-lhes passar pelas formas concretas pelas quais o ser se realiza. Ricoeur propõe o método de interpretação da linguagem para fazer possível a compreensão ontológica do eu, indo além de Gadamer (1977) que só o havia sugerido como atitude de consciência.

Ricoeur percebe que somente se pode falar nas objetivações do eu: seus atos, objetos e obras. Estas devem ser interpretadas, o que exige uma hermenêutica que o desvele. Neste processo, o eu está mediatizado por símbolos. Tentando dotar a hermenêutica de um método específico de interpretação, um dos eixos centrais da sua obra foi a compreensão da função do símbolo. Ricoeur afirmava que o símbolo dá o que pensar (RICOEUR, 1969, p. 284). Ele se dizia encantado por essa sentença que dizia duas coisas: o símbolo dá, não é o leitor que coloca o sentido nele; é o símbolo que dá. Ele dá um que pensar. A partir dessa doação a sentença sugere, por sua vez, que tudo está dito em enigmas e que é preciso voltar a começar e recomeçar na dimensão do pensar.



Ricoeur aborda temas como a questão da vontade, da subjetividade e da linguagem, a partir de sua enunciação simbólica. O símbolo manifesta, além de seu sentido primeiro, um outro sentido, apreendido por meio e a partir daquele. Todo símbolo coloca, para quem pretende interpretá-lo, uma dimensão que precisa ser desvelada. A compreensão da linguagem simbólica conduz à uma pluralidade de interpretações permeada de conflitos entre elas. A permanência desta dimensão de conflitos promove uma trama hermenêutica, a partir da qual, somente um símbolo pode manifestar-se em sua riqueza significativa. Ricoeur tenta deduzir dos textos (escritos, livros, monumentos) uma dimensão crítica. Não interessa ir às origens do “texto” ou a seu autor, interessa ir ao “texto” como texto, pois ele tem seu horizonte em si. Sua intenção é descobrir quais os efeitos de sentido podem ser deduzidos do texto. Os textos, sua linguagem simbólica, dão sentido para o ser no mundo. O eu vai se fazendo por intermédio dos textos.

Não existe, no entanto, uma única hermenêutica para interpretação dos signos. Ricoeur chama a isso de conflito de interpretações: por um lado, a interpretação pode ser entendida como manifestação da suspeita, por outro, pode-se entendê-la como restauração plena do sentido. Uma das formas da hermenêutica é inspirada nos três grandes protagonistas da suspeita, os que arrancam as máscaras: Marx, Nietzsche e Freud (RICOEUR, 1975, p. 5): eles levantaram um novo problema que é fundamental: o da mentira da consciência e o da consciência como mentira. Os mestres da suspeita desvelam um significado oculto seja ele a falsa consciência, os falsos valores ou as pulsões inconscientes. Junto a essa forma de hermenêutica, porém, deve-se realizar uma hermenêutica da escuta capaz de captar plenamente o sentido. Uma filosofia reflexiva deve buscar a complementaridade de interpretações antitéticas aceitando os resultados dos distintos métodos que buscam desvelar os símbolos.

Os símbolos ocultam mais do que mostram e possuem esta dupla significação. Este é o motivo que leva Ricoeur a buscar esta dupla leitura que parte da hermenêutica da suspeita e da escuta. Ele elabora sua teoria por meio de um diálogo com distintas estratégias – estruturalismo, personalismo, linguística, semiótica – destacando, dentre elas, os mestres da suspeita que assinalaram o caráter oculto da realidade. Por fim, funde estas estratégias com distintas hermenêuticas que intentam revelar diretamente o sentido. Essas duas leituras são legítimas, complementares e consideram a consciência ponto de chegada da interpretação. A primeira, ao permitir uma ontologia do sujeito, considera a consciência pela confrontação com as ilusões. A segunda, ao fazer a consciência adquirir seu sentido pela progressão dialética em que cada etapa é explicada pela anterior.



A hermenêutica de Ricoeur se relaciona à necessidade de uma compreensão prévia a toda compreensão que é tratada por Ricoeur como uma manifestação do círculo da crença: crer para compreender, compreender para crer. Essa conexão circular, a confluência entre crença e crítica, possui a função desmitologizar e é uma conquista irreversível de uma filosofia que busca a objetividade. A hermenêutica contemporânea acelera esse movimento ao revelar a dimensão do signo em sua qualidade originária do sagrado e reavivar a filosofia (RICOEUR, 1969, p. 707). Em uma modernidade que se esqueceu das hierofonias, dos signos do sagrado e fez o próprio homem esquecer o seu caráter sagrado, o método proposto por Ricoeur pode abrir as portas para as verdades ocultas na simbologia talmúdica.

#### 4 A leitura hermenêutica do Talmude em Lévinas

Meir (2002) destaca que os escritos confessionais e filosóficos de Lévinas são inseparáveis, pois o ele lê o Talmude sob uma ótica filosófica e expressa em sua filosofia ideias judias. Isso porque, para ele, a filosofia deriva da religião e todas as religiões precisam da filosofia, pois estão à deriva (LÉVINAS, 1997, p. 157). Ele não baseia sua análise apenas no método historiográfico ou no estruturalista. Ele afirma a inconveniência da utilização exclusiva desses métodos para compreensão dos textos talmúdicos e passa a ter como referência para realizar tal tarefa a hermenêutica de Ricoeur (1969). Os símbolos do Talmude devem ser submetidos à crítica buscando uma razão, uma justificação. Sua tese consiste na ideia de que a dimensão talmúdica da tradição judaica é um exercício reflexivo da realidade, portanto é um ato hermenêutico. A exigência de interpretação dos versículos bíblicos é para ele um dos elementos que explicam o acesso, sem rupturas, do judaísmo à filosofia. A leitura judia da Bíblia requer sempre interpretações. Interpretações essas que prescindem de subjetivismo ou subjetivismos e são a forma de lutar contra idolatria e comunicar a verdade que se oculta no texto.

A concepção hermenêutica de Lévinas faz com ele estabeleça uma fina sintonia com a fenomenologia de Husserl. Ao buscar na tradição kantiana de subjetividade a resposta de como nossas vivências são vividas e de como elas aparecem em nossa consciência, ele coloca no sujeito que coloca em dúvida o transcendente a justificação de todo saber possível. Caberia ao filósofo, segundo o método fenomenológico Husserliano, dispensar o empirismo do conhecimento prático e acessar a evidência plena a partir da apreensão da idealidade transcendente. A filosofia forneceria então um conhecimento que fundamentasse a essência de toda particularização do saber acabando com a



dicotomia entre sujeito e objeto. Em síntese, Husserl busca escapar da dicotomia entre sujeito e objeto, entre o eu e o mundo, e retornar ao vivido por meio do qual o sentido foi produzido. A crítica de Lévinas a toda forma de dogmatismo, no entanto, levou-o a não seguir estritamente as regras da fenomenologia de Husserl (LÉVINAS, 1985). Mais do que a visão das essências propostas por Husserl, Lévinas se encantava pela possibilidade de realizar uma reflexão sobre si mesmo e encarar a filosofia como uma tarefa que lhe permitisse responder a pergunta 'onde estamos?'

Outro filósofo alemão que teve ampla influência sobre Lévinas, apesar de ter rompido com ele posteriormente, foi Heidegger. A hermenêutica do ser no mundo consiste na fenomenologia heideggeriana (1974), ao contrário de Husserl cuja instalação no seio do mundano sempre fora objeto de incerteza. Heidegger propunha romper com a maneira como a filosofia ocidental havia pensado o ser até então. Para ele, o ser não era um ente e não poderia ser pensado como tal. Tendo como referência a existência de nosso ser no mundo, Heidegger demonstra como o tempo é o único horizonte possível para compreensão do ser. Se o eu é uma realidade mundana (*dasein*), não seria possível assistir os fenômenos objetivamente. A não objetividade do saber que tenho sobre mim ocorre porque a própria reflexão altera as vivências, daí a necessidade da hermenêutica para pensar a vida sobre ela mesma.

Heidegger inspira Lévinas a descobrir a verbalidade do ser, um ser entendido como verbo e não como substantivo como a filosofia ocidental havia feito até então (LÉVINAS, 1991, p. 38). A partir da crítica ontológica promovida por Heidegger e inspirado na tradição judaica, Lévinas discute o problema do bem, do tempo e das relações interpessoais. Indo além de Heidegger que entende o ser como abundância e generosidade, ele afirma que apenas a hipóstase (surgimento de um existente) seria capaz de superar a inumana neutralidade do ser.

Acerca da hermenêutica de Heidegger, Lévinas a analisa mediante as ideias de conhecimento e luz existente na relação do homem com o mundo. Enquanto para Heidegger esses seriam os fatores que permitiriam entrever um mais além do ser, Lévinas critica a violência da luz concentrando sua análise na ideia de verdade como desvelamento proposta por Heidegger (LÉVINAS, 2000, p. 70). Ao invés de desvelamento, o filósofo lituano propõe o conceito de revelação, ou seja, a do rosto que manifesta e apresenta como si mesmo sem submeter-se a um elemento neutro luminoso. Em vez de valorar a luz e o dia, Lévinas, sob influência talmúdica, destaca o crepúsculo e da noite, momentos em que a incerteza permite uma abertura para fé.



[...] o ser não se coloca à luz de um outro, mas apresenta-se ele próprio na manifestação que deve apenas anunciá-lo, está presente como quem dirige essa mesma manifestação. [...] A manifestação do rosto é já discurso. [...] O discurso não é simplesmente uma modificação da intuição (ou do pensamento), mas uma relação original com o ser exterior. [...] Ele é sim a produção do sentido. (LÉVINAS, 1988, p. 53).

Frente o terror do holocausto, ocorre o grande *kehre* (SUSCASAS, 1998, p. 18) no pensamento de Lévinas. Ele passa a buscar o humano, o ente concreto frente ao desumano. Diante da crise do humanismo ocidental cujo reflexo era o ódio ao outro homem, Lévinas respondia com o humanismo judeu presente nas verdades eternas do Talmude e que davam sentido ao perseguido em sua essência humana. Na prática, essa crise frente à tradição ocidental se concretiza no filósofo judeu com uma crítica à filosofia ocidental que até então tinha sido única e exclusivamente ontologia do ser. Uma filosofia que excluía a diferença não passava para ele de puro narcisismo, pensamento de pensamento, consciência de si mesma (LÉVINAS, 1997, p. 69). Ao demonstrar que a neutralidade do ser se quebra na relação com o outro, Lévinas caminha, por intermédio de suas interpretações talmúdicas, na afirmação da primazia da ética sobre a ontologia.

Lévinas se torna o defensor do cara a cara como a única relação não violenta entre os homens. A relação cara a cara implicaria em responsabilidade. Nesse encontro não ocorre o mero vínculo de liberdades separadas e sim uma relação sem intermediários que obriga ver a humanidade do outro no seu rosto. Esse conceito tão intenso nos debates talmúdicos seria incompreensível para filosofia ocidental enquanto esta continuasse presa à identidade do ser. Desafiando a impessoalidade dessa filosofia, Lévinas aposta hipóstase, no sujeito portador e dono ser; um sujeito que se vê na obrigação a reconhecer o outro, a subordinar o eu ao outro. Nos escritos do Talmude, Lévinas encontra uma ética que coloca o outro em primeiro lugar a ponto do eu de morrer por ele.

## Conclusão

*Toda controvérsia que é em nome do céu subsistirá; e a que não é por nome o céu não subsistirá. Qual é a controvérsia que é em nome do céu? Aquela entre Hilel e Shamai. E qual a controvérsia que não é por amor ao*



*céu? Aquela entre Corach e toda a sua congregação.*

*PIRKÊ AVOT 5, 20.*

As controvérsias entre os diversos sábios talmúdicos eram em nome do céu, por isso, subsistiram no tempo. As escolas talmúdicas estavam em constante desacordo no que diz respeito à *halachá* (lei judaica), mas o propósito era sempre a observância dos mandamentos divinos. As disputas entre os sábios no Talmude sobre a verdadeira tradição ou a interpretação exata de uma lei eram decididas sempre pela maioria e, mesmo as opiniões minoritárias, eram registradas. As opiniões não aceitas, inclusive, são consideradas de estudo obrigatório pelos rabinos. Existe outra *mishná* (*EDIOT* 1,5 citado por BELKIN, p. 81) que explica o motivo: é possível que numa ocasião futura, a maioria vote e a opinião discordante se torne dominante e aceita. As controvérsias do Talmude são consideradas as “palavras do Deus vivente” (BUNIM, 2004, p. 392). As opiniões dos sábios ali se entrelaçam e persistem no tempo por intermédio dos sinais emitidos. Por serem em nome do céu, esses sinais independem da situação ou lugar concreto em que foram suscitados. Adquirem assim a forma de sinais perfeitos, sinais sagrados, daí seu caráter hermenêutico.

A análise talmúdica não pode se basear apenas no estruturalismo ou na historiografia. O Talmude não é um mero prolongamento ou explicação da Torá. A simbologia talmúdica deve ser analisada em sua plenitude concreta e não por meio de leituras fragmentadas que em algum momento histórico tiveram sua utilidade. O verdadeiro sentido do texto talmúdico se esconde por detrás do sentido literal. Ou seja, o significado é ocultado no significante e precisa ser buscado. Por detrás do revestimento simbólico de uma determinada circunstância histórica existe uma substância viva que não define com o tempo.

Assim como propõe Ricoeur (1969), é necessário deduzir dos textos sua dimensão crítica. Interessa ir ao texto como texto, pois ele tem seu horizonte em si. O primordial é descobrir quais os efeitos de sentido podem ser deduzidos da linguagem simbólica do Talmude e que podem dar sentido para o ser no mundo. Para alcançar esse objetivo, Ricoeur deixava claro que inexistia uma única hermenêutica para interpretação dos signos. É que ele chamava de conflito de interpretações. A filosofia reflexiva deve buscar a complementaridade de interpretações antitéticas aceitando os resultados dos distintos métodos que buscam desvelar os símbolos. Dito em outras palavras, deve haver uma integração entre o paradigma hermenêutico com outros paradigmas da significação para ser alcançada uma compreensão da simbologia talmúdica.



O Talmude oferece possibilidades inesgotáveis que, ainda hoje, são retomados de geração em geração. É a partir da vida que o Talmude deve ser compreendido. A compreensão de seus ensinamentos exige, ao mesmo tempo, experiência de vida e percepção dos sinais que ele emite. As realidades concretas que emergem no texto podem significar “isto ou aquilo de acordo com o contexto da vida” (LÉVINAS, 2003, p. 22). É nesse sentido que a leitura talmúdica necessita do paradigma hermenêutico em constante diálogo com outros métodos de significação. Os versículos bíblicos, objetos, pessoas, situações e ritos ali expostos são sinais perfeitos: eles revelam ou renovam os mesmos significados independentemente das mudanças que o devir histórico possa introduzir. A materialidade dos símbolos talmúdicos revela ali um poder eterno de renovar os significados. Talvez, por isso, possamos chamá-los de sinais sagrados, pois dali emerge um passado vivo que pode iluminar a modernidade.

-----

\* **Renato Somberg Pfeffer** é Doutor em Filosofia Tecnologia e Sociedade pela Universidad Complutense de Madri (título revalidado pela UFJF), Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais e graduado em Comunicação Social pela UFMG e em História pela FAFI-BH. Atualmente, é Professor Adjunto III do Grupo Empresarial Ibmecc.

## Referências

BELKIN, S. *A filosofia do Talmude: o caráter sagrado da vida humana na teocracia democrática judaica*. São Paulo: Sêfer, 2003.

BUNIM, I. M. *A ética do sinai: ensinamentos dos sábios do Talmude*. São Paulo: Sêfer, 2004.

DILTHEY, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza, 1980.

GADAMER, H. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977.

HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1974.

HESCHEL, A. *To grow in wisdom: an anthology*. London: Madson books, 1990.

HUSSERL, E. G. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.

LÉVINAS, Emmanuel. Entretien avec Emmanuel Lévinas. *Revue de Métaphysique et de morale*, n. 90, p. 296-310, 1985.



LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. (1961). Trad. José Pinto Ribeiro, Lisboa-Portugal: Edições 70, 1988.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid: Visor, 1991.

LÉVINAS, Emmanuel. *De lo sagrado a lo santo*. Cinco nuevas lecturas talmúdicas. Barcelona: Riopiedras ediciones, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia ao existente*. Madrid: Arena Libros, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MEIR, E. Les écrits professionnelles et confessionnels d'Emmanuel Lévinas. In: LÉVINAS, Emmanuel (Org.). *Philosophie et judaïsme*. Paris: Press Éditions, 2002, p. 127-143.

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969.

RICOEUR, Paul. *Hermenéutica y psicoanálisis*. Buenos Aires: Aurora, 1975.

RORTY, R. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

SUSCASAS, P. Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Lévinas: lectura de um palimpsesto. *Cadernos salamantinos de filosofia*, n. XI, 1994. p. 71-104.

SUSCASAS, P. Emmanuel Lévinas. Autopercepción de um proceso histórico. *Antrophos*, n. 176, 1998, p. 26-27.

VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Piados, 1991.