



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

### The contribution of Abraham Joshua Heschel to Philosophy of Science

Renato Somberg Pfeffer\*

#### Resumo

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

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

#### Abstract

The article argues that modern science is not the only or best explanation of reality. Religion, specifically, can be a protagonist in the construction of a new paradigm of knowledge in a secularized society. The philosophy of Heschel seeks guidance in Jewish tradition for the modern man. This tradition states that the world rests on three pillars: to study in order to participate in the divine wisdom; to worship the creator; and to have compassion for our neighbor. The philosopher states that our civilization has subverted these pillars making the study a way to achieve power, charity a public relations tool and cult a form of worshipping our own ego. This extreme crisis requires a radical reorientation: study, worship and charity are ends, not means. The insights of Heschel may be fundamental to understand the human condition in its historicity and the world as a place of humanity's fulfillment.

**Keywords:** Heschel; science; religion.

---

Artigo recebido em 05 de abril de 2011 e aprovado em 14 de junho de 2011.

\* Professor do Ibmec-MG e do Cefet-MG. Graduado em História pela Faculdade de Filosofia Belo Horizonte e em Jornalismo pela UFMG. Pós-graduado em História do Brasil pela PUC Minas. Mestre em Sociologia pela UFMG. Doutor em Filosofia pela Universidade Complutense de Madrid (título revalidado pela UFJF). País de origem: Brasil. E-mail: familiapfeffer@yahoo.com.br

## 1 Introdução

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

A hipótese fundamental que baliza as especulações de Souza Santos sobre uma nova ordem científica emergente é a falta de sentido na distinção entre ciências naturais e ciências sociais e a necessidade de se operar uma síntese entre elas. Dessa primeira hipótese, o sociólogo português deriva uma segunda: a ciência moderna não tolerava a interferência dos valores humanos ou religiosos, pois o homem era visto apenas como o sujeito do conhecimento. O novo paradigma científico afirma que o objeto é a continuação do sujeito e, por isso, todo conhecimento científico é autoconhecimento. Na prática, “isso significa que os pressupostos metafísicos, os sistemas de crenças, os juízos de valor não estão antes nem depois da explicação científica da natureza ou da sociedade. São parte integrante dessa mesma explicação” (SOUZA SANTOS, 1988, p. 67). A ciência moderna não é a única ou a melhor forma de explicação possível da realidade. A metafísica, a religião, a arte ou a poesia podem ser tão válidas quanto a ciência.

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

sociedades modernas. Segundo Habermas, a clássica teoria da secularização necessitava ser superada, pois a sociedade e o conhecimento continuavam a manter um diálogo com a religião.

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

O que é urgentemente necessário são maneiras de ajudarmos uns aos outros na situação terrível do aqui e agora, pela coragem de acreditar que a palavra do Senhor permanece para sempre, assim como aqui e agora, para cooperarmos na tentativa de levar a uma ressurreição da sensibilidade, um reavivamento da consciência, para manter vivas as centelhas divinas em nossas almas, para alimentar a abertura para o espírito dos Salmos, a reverência pelas palavras dos profetas, e fidelidade ao Deus Vivo (HESCHEL, 1991, p. 22).

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

## 2 O paradigma científico moderno e sua crise

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

Esse processo culminou no processo de secularização, no ideal democrático e em uma concepção de história baseada na ideia de progresso sujeito ao desenvolvimento da ciência moderna. Em suma, a racionalidade moderna se identificou com uma mentalidade ligada a métodos científicos, aos valores seculares, a legitimação do poder mediante códigos escritos e a um Estado gestado pelo modelo burocrático. Ao se fundar na matemática, o rigor científico moderno buscou sempre quantificar e objetivar e, ao fazer isso, desqualificava e degradava os fenômenos que caracterizava. A ciência moderna fecha as portas a muitos outros saberes, é um saber desencantado que transforma a natureza em um autômato, “um interlocutor terrivelmente estúpido” (PRIGOGINE, 1980, p. 13).

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

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

serviço do progresso como produção e se associaram, historicamente, com a economia de mercado. Por outro lado, “a crematística e o hedonismo do *homo habilis* propiciaram umas atitudes refratárias com relação à sensibilidade pela dignidade humana e seus direitos inalienáveis” (RIESGO, 2010, p. 49). A consequência desse processo para o sujeito é sua desintegração frente à pluralidade de possibilidades. A modernidade optou por uma ciência, uma política e uma economia sem orientação da razão moral e isso provocou a derrota dos ideais ilustrados. O resultado de uma sociedade dessacralizada, que enfatiza a eficácia pragmática e o politeísmo de valores, é um sujeito individualista e narcisista.

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

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

O problema desta hermenêutica é que, ao prescindir da metafísica, deixa sem solução o problema do conhecimento. Ou seja, reduz o alcance do dinamismo intencional da consciência que busca a verdade. Ao mesmo tempo, renuncia o princípio da

universalidade da razão moral. Acaba, por fim, reduzindo a religião, em sua visão utilitária, a sentimentos morais. Esse reducionismo ético da religião não representa nenhum avanço em relação ao discurso racional-ilustrado, ao contrário, empobrece o sentido e o significado da mesma enquanto experiência de salvação tal como crê o homem religioso. É necessária, portanto, uma hermenêutica que nos ajude a descobrir os compromissos práticos da religião na sociedade atual.

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

A grande questão que se coloca neste contexto é a colaboração que a esquecida sabedoria do universo religioso pode aportar. Na crise atual, certamente, os princípios éticos das grandes religiões podem ser recuperados através do diálogo. Mais do que isso, apesar de terem perdido sua vigência universal, as religiões oferecem aos indivíduos um refúgio frente à despersonalização de nossa sociedade. Por fim, e paradoxalmente, a mística religiosa pode ser um elemento a nos ajudar em uma sociedade tão descrente. Não uma mística que se pretende representação absoluta de Deus, mas uma mística que fala de uma experiência em que nos descobrimos descobertos por Deus. A experiência mística pode fortalecer a subjetividade, que passa a se sentir habitada por um “fundamento originante”. Na medida em que este fundamento é amor, essa mística tem uma notável capacidade humanizadora, ao implicar uma dimensão ética e um compromisso político” (RIESGO, 2010, p. 67).

A mística assim concebida pode ajudar a desenvolver a hermenêutica aludida anteriormente e fortalecer a liberdade madura. A aliança entre intelecto e a dimensão espiritual pode incorporar vivências axiológicas e convicções profundas. Os místicos ensinam que o cultivo de moradas interiores nos faz mais abertos aos outros. A mística porta a comunicação, a harmonia e o consenso, propiciando o diálogo e o descobrimento de

um bem maior e da verdade. Frente ao hedonismo, consumismo e falta de solidariedade pós-moderno, a religião, em especial seu aspecto místico, pode ser uma alternativa de coesão e reabilitação social. Isso não significa que a sociedade moderna deva abandonar sua neutralidade em relação às concepções religiosas, porém, sem uma abertura interior para o transcendente é praticamente impossível conceber mudanças humanizadoras em nossa sociedade.

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

A revolução científica iniciada no século XVI criou um modelo de racionalidade que foi dominado pelas ciências naturais. Tal modelo global de racionalidade é totalitário na medida em que nega a racionalidade de outras formas que não se pautam pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas. Ao se tornar o modelo de racionalidade dominante, a ciência moderna, pouco a pouco, amplia seu escopo do estudo da natureza para o estudo da sociedade. A nascente ciência social se dividiu em duas vertentes principais. A corrente dominante, sujeita ao jugo positivista, consistia em aplicar ao estudo da sociedade os princípios epistemológicos e metodológicos do estudo da natureza. A segunda corrente, baseando-se na especificidade do ser humano, reivindicava para as ciências sociais um estatuto epistemológico e metodológico próprio.

Essa segunda vertente das Ciências Sociais, ao questionar a aplicabilidade automática de métodos das ciências naturais às sociais, fornece indícios da crise do modelo de racionalidade científica nascido na Revolução Científica do século XVI. No início do século XX, Dilthey (1978) estabelece um marco importante nessas discussões: ele distingue o método da explicação – válido para os fenômenos naturais e utilizado por iluministas e, depois, por positivistas – do modelo da compreensão empregado pelas ciências do espírito. O modelo da explicação buscava estabelecer relações de causa e efeito entre os fenômenos através da pesquisa empírica. O modelo compreensivo, por sua vez, propõe captar a experiência germinal que estaria na base dos fenômenos sociais e, indo além da reconstrução histórica, objetivava-se uma interpretação ou um sentido para os mesmos.

Nessa mesma linha de crítica à racionalidade moderna, nascia, na década de 1920, a Escola de Frankfurt. Seus teóricos denunciavam a estrutura ideológica que existia por trás

da racionalidade científica pretendida pelo paradigma científico moderno. A ciência, ao se desconectar da realidade social, servia apenas aos interesses das classes dominantes. Ao abandonar sua autonomia, afirmavam os frankfurtianos, a razão se converteu em instrumento, adotando uma materialidade e uma cegueira que a transformava em um fetiche. Noções como justiça, igualdade, felicidade, tolerância, consideradas em séculos anteriores inerentes à razão, perderam a instância racional autorizada para lhes outorgar um valor e as vincular a uma realidade objetiva (Cf. HORKHEIMER, 1973, p. 34). A razão iluminista, ao invés de libertar, se mostrou repressiva, totalitária e reificante.

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

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

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



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

#### **4 Heschel e a crítica à modernidade**

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

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

“Messiânicos-libertários” e a “Escola de Frankfurt” foram atingidos diretamente pela eclosão da segunda guerra mundial. Heschel acaba conseguindo emigrar para os Estados Unidos, sendo forçado a abandonar sua família, a maior parte dela morta pelos nazistas. Na nova pátria, em uma época de crise espiritual profunda, ele se transforma em um importante porta voz da transcendência, do estudo e da oração como formas de reverenciar o ser humano.

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

ciência que interviesse e transformasse a sociedade, Heschel passa a defender um religião com características emancipadoras.

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

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

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

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

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

restrito no tempo ou como uma resposta a momentos de crise social. Heschel defende que a religião deveria assumir o papel de denunciar as injustiças e criticar a desumanização da sociedade moderna.

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

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

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

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

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

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

Ser maravilhado ou radicalmente surpreendido é a principal característica da atitude da pessoa religiosa com relação à história e à natureza. Assumir que as

coisas são como elas são e que os eventos seguem o curso natural da história são atitudes estranhas ao seu espírito. Encontrar uma causa aproximada para um fenômeno não dá resposta à sua sensação de estar maravilhado. Ele sabe que há leis que regulam os processos naturais; ele está consciente da regularidade e padrão das coisas. No entanto, este conhecimento não diminui seu senso de surpresa permanente frente ao fato de que estes fatos ocorrem (HESCHEL, 1975, p. 43).

Sendo a experiência de Deus pré-conceitual, ela não pode ser provada, ela é autolegitimável. Ou seja, não estamos falando de um ato da mente, mas em atos de fé que se manifestam através de *insights* facilmente dissipáveis e que exigem um grande esforço por parte do crente. São esses *insights* humanizadores que podem fornecer ao indivíduos comunidades de sentido e um refúgio frente à despersonalização contemporânea.

A humanidade não vai perecer por falta de informação; mas por falta de apreciação. O começo de nossa felicidade passa por entender que uma vida sem senso de estar maravilhado não vale a pena ser vivida. O que nos falta não é a falta de disposição para acreditar, mas a falta de disposição para nos maravilhar (HESCHEL, 1975, p. 46).

Heschel aceita o Deus pessoal e transcendente da Bíblia, no entanto, afirma (1975) que Ele está totalmente além de toda conceituação humana. O máximo que podemos almejar são insinuações de sua presença. Partindo desse pressuposto, a Bíblia seria uma interpretação humana de um conteúdo revelador anterior, que está além da compreensão humana. A “Bíblia é o movimento perpétuo do espírito, num oceano de significado” (HESCHEL, 1975, p. 306). No Sinai teriam ocorrido dois eventos simultâneos segundo Heschel: Deus dando a Torá e Israel recebendo a Torá, ou seja, o encontro no monte Sinai deve ser entendido tanto a partir de sua origem divina como de sua apropriação humana. Disso se deduz que a fonte da autoridade é a compreensão de Israel acerca do texto bíblico e não a palavra do texto em si. Na visão deste teólogo judeu, portanto, a Torá não é a palavra explícita de Deus. Ela é, na verdade, a expressão do interesse de Deus para com a humanidade.

Buscá-lo não é apenas interesse do homem, mas também Dele e esta busca não deve ser considerada um labor exclusivamente humano. Sua vontade está envolvida em nossos anseios. Tudo a respeito da história humana como é descrito na Bíblia pode ser resumido numa frase: Deus está à procura do homem. (HESCHEL, 1975, p. 178).

Nessa mesma linha de raciocínio estão de acordo outros filósofos judeus contemporâneos como Martin Buber, Franz Rosenzweig, Mordechai Kaplan. Essa corrente de pensamento se opõe à visão teológica tradicionalista judaica que defende o supranaturalismo da revelação do Sinai.

O tradicionalismo judaico no século XX tem como importante representante Yeshayahu Leibowitz. Ele postulava que o único propósito dos mandamentos religiosos era a obediência a Deus e que as *mitzvot* estavam além de qualquer compreensão humana. Nesse sentido, era inteiramente descabido atribuir um significado emocional a realização desses mandamentos ou mesmo vinculá-los a algum tipo de recompensa. O valor da lei, portanto, estava nela mesma e se sobrepunha a qualquer benefício social ou pessoal (Cf. RYNHOLD, 2011).

Dentre os pensadores citados que se opõe a essa visão tradicionalista, o mais radical é Mordechai Kaplan (2001). Representante convicto do naturalismo, ele afirmava que o impulso humano em direção à religião se manifestava por meio da comunidade, pois este impulso é inato ao homem. Para Kaplan, primeiro existiu um povo judeu, depois este povo criou a sua religião. Ele desloca a autoridade de um Deus supranatural para a comunidade humana.

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

A teologia de Rosenzweig (1997), assim como a do filósofo Martin Buber (2001), afirma que a revelação é a criação do relacionamento *Eu-Tu* entre o Deus pessoal da Bíblia e a comunidade bíblica e, mais tarde, com a humanidade. A revelação teria sido carregada de significado e emoção, transitória, porém, renovável. O conteúdo da revelação é a revelação em si. Segundo Buber, “*o que se revela é o que se revela. O ente está presente,*

*nada mais*” (BUBER, 2001, p.129). A Torá, por sua vez, seria a reação de Israel a este encontro revelador, explicando como o povo entendeu este relacionamento com Deus e como se determinou a viver. A lei, portanto, não é parte do conteúdo da revelação. Se afastando de Buber, que entende que a relação *Eu-Tu* não pode ter a predominância de uma das partes, Rosenzweig afirma que Deus teria comandado os israelitas. Para ele, é na experiência concreta que ocorre a relação com Deus. A revelação, mais que uma experiência religiosa, consiste no cumprimento dos mandamentos de acordo com a tradição. “Na imediatez nós não podemos ‘expressar’ Deus, mas sim se dirigir a Deus no mandamento individual” (ROSENZWEIG, 2002, p. 122). É no fazer do mandamento que o conhecimento de Deus se produz.

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

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

dor humana. Ao se revelar sem revelar sua essência inefável, Deus exprime sua mensagem de compromisso com o homem.

A fenomenologia hescheliana é a mais completa abordagem judaica contemporânea do experimentalismo. Se opondo às correntes racionalistas que afirmavam que a existência de Deus poderia ser demonstrada dedutivamente e às correntes existencialistas que pretendiam encontrar Deus através de relações pessoais, Heschel acredita que a presença divina pode ser sentida no mundo através de uma experiência religiosa especial. As obras de Heschel intentam, justamente, inspirar o fiel a olhar o mundo de forma imprevista, levando-o à experiência de Deus. Ele traça os contornos da luta entre Deus e o ser humano e que atrapalha o compromisso mútuo. Nessa luta, Deus e o ser humano possuem posturas ativas: Deus busca o homem, mas, também, o homem deve ser capaz de responder o Seu chamado.

## Referências

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

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

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

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

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

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa I**: Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1987.

HABERMAS, J. **Pensamiento Pós-Metafísico**. Madrid: Taurus Humanidades, 1990.

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

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



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

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

HESCHEL, Abraham Joshua. **A passion for truth**. Woodstock: Jewish lights publishing, 1973.

HESCHEL, Abraham Joshua. **O homem à procura de Deus**. São Paulo: Paulinas 1974.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Deus em busca do homem**. São Paulo: Paulinas, 1975.

HESCHEL, Abraham Joshua. **The Earth Is the Lord's: The Inner World of the Jew in: Eastern Europe**. Woodstock: Paperback, Jewish Lights Pub, 1995.

HESCHEL, Abraham Joshua. No religion is an island. In: KASIMOW, Harold; SHERWIN, Byron L. (Ed.). **No religion is an island: Abraham Joshua Heschel and interreligious dialogue**. Maryknoll: Orbis Books, 1991. p. 3-22.

HESCHEL, Abraham Joshua. **The Prophets**. Nova York: Perennial Classics, 2001.

HESCHEL, Abraham Joshua. **O último dos profetas**. Barueri: Ed Manole, 2002.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Quem é o homem?**. São Paulo: Centro de Estudos Marina e Martin Harvey Editora e Comercial. 2010.

HORKHEIMER, Max. **Crítica de la razón instrumental**. Buenos Aires: Sur, 1973.

KAPLAN, Mordecai M. **Communings of the Spirit: the Journals of Mordecai M. Kaplan**: v. 1, 1913-1934. Detroit: Wayne State University Press, 2001.

LEONE, A. G. **A imagem divina e o pó da terra: humanismo sagrado e crítica da modernidade em A. J. Heschel**. São Paulo: Humanitas-FFL-CH/USP-FAPESP, 2002.

LEONE, A. G. A mística judaica refletida na obra de Heschel. **Numem**, Juiz de Fora, v. 10, n. 1-2, p. 61-80, 2007.

LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.

LÖWY, M. Messianismo judeu e utopias libertárias. **Romantismo e messianismo**. São Paulo: Perspectiva, 1990.

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

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

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

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

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

ROSENZWEIG, F. **On Jewish Learning**. Madison: The University of Wisconsin, 2002.

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

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