

CONTEÚDO FILOSÓFICO NO PENSAMENTO TALMÚDICO

PHILOSOPHICAL CONTENT IN TALMUDIC THOUGHT

Renato Somberg Pfeffer¹

RESUMO

O Talmud é a transcrição da tradição oral de Israel. A vida cotidiana, os rituais e pensamento dos judeus ao professarem o judaísmo são regidos por ele. Não é encontrado ali, porém, um conjunto articulado do que poderia ser rotulado como filosofia judaica. O Talmud possui uma fluidez filosófica entre gerações e indivíduos em uma escala muito maior do que nas questões legais ou rituais. É verdade também que essas questões legais e rituais derivam de conceitos filosóficos que permanecem ocultos no texto. O presente artigo não pretende discutir o código legal consagrado no Talmud. O que se pretende analisar são alguns conteúdos filosóficos do talmud, ou seja, algumas verdades ocultas por detrás dos debates, histórias e leis nele contidas.

PALAVRAS-CHAVE: Talmud, filosofia, verdades ocultas.

ABSTRACT

Talmud is the transcription of Israel oral tradition. Jews daily life, rituals and thought are governed by it. There does not exist, however, an articulated Jewish philosophy. Talmud has a philosophical fluidity between generations and individuals in much larger scale than legal matters or rituals. It is also true that these legal issues and rituals derive from philosophical concepts that remain hidden in the text. This paper does not aim to discuss Talmudic laws. The target is to analyze some philosophical contents in Talmudic thought; some truths that reveal themselves living behind the debates, stories and laws contained therein.

KEYWORDS: Talmud, philosophy, hidden truths

¹ Doutor em Filosofia, Tecnologia e Sociedade pela Universidade Complutense de Madri. Título revalidado pelo programa de Doutorado em Ciência da Religião da UFJF, RJ. Professor Adjunto do Grupo Educacional Ibmec. E-mail: renatopfeffer@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

A forma dominante da religião judaica desde os últimos séculos da antiguidade até hoje foi o judaísmo talmúdico. Foi após a destruição do segundo templo no ano 70 da era comum que as diversas correntes que competiam com o judaísmo dos fariseus acabaram sucumbindo e este alcançou uma forma unificada. Para as gerações posteriores, o judaísmo talmúdico significou, na prática, a consolidação das leis religiosas. Prescrições legais e rituais foram fixados no texto talmúdico e, com algumas variações, mantiveram-se ao longo dos séculos seguintes. A preocupação talmúdica era “desenvolver um corpo de práticas e um código de atos religiosos que estabelecessem um modo de vida religioso” (BELKIN, 2003, p. 13).

O judaísmo talmúdico, por outro lado, não se preocupou em desenvolver doutrinas lógicas ou uma forma definitiva. Inexistem no Talmud verdades religiosas fixadas de forma dogmática. Há ali uma fluidez filosófica entre gerações e indivíduos em uma escala muito maior do que nas questões legais ou rituais. É verdade também que essas questões legais e rituais derivam de conceitos filosóficos básicos que sempre permaneceram ocultas. É sugestivo que há um consenso maior sobre a classificação dos 613 mandamentos bíblicos do que em relação aos princípios básicos da fé judaica. Não é encontrado no judaísmo, portanto, um conjunto articulado e organizado do que poderia ser rotulado como filosofia ou teologia judaica, pois, nessa religião, crenças religiosas são inseparáveis da prática.

No máximo, é possível detectar um padrão filosófico básico que foi fundamental para o desenvolvimento do judaísmo pós-talmúdico. As ideias bíblicas acerca de um Deus transcendente, as exigências morais da Torá, a relação moral estabelecida entre Deus e o homem, a divina providência baseada na sabedoria e justiça do todo poderoso, a eleição de Israel, a promessa de um reino de Deus no futuro, são algumas das ideias básicas do texto

talmúdico, cujo fundamento deriva da própria Torá. O Talmud, em suma, afirma a realidade viva de Deus. Os sábios talmúdicos partem do princípio de que Deus atua no presente assim como atuou no passado. Mais do que isso, a sabedoria divina ultrapassa o tempo presente e suas circunstâncias históricas e servem ao futuro.

O presente artigo não pretende discutir o código legal consagrado no Talmud. O que se pretende analisar são alguns de seus conteúdos filosóficos, ou seja, algumas verdades ocultas por detrás dos debates, histórias e leis nele contidas. É nesse sentido que os rabinos talmúdicos insistem sobre a necessidade de se estudar a Tora e, utilizando-se de um ousado antropomorfismo, “descrevem o próprio Deus como um estudioso da Torá” (GUTTMANN, 2003, p. 54).

Quais os reais motivos religiosos e espirituais que determinam o pensamento talmúdico? Quais significados podem ser libertados a partir do texto talmúdico e que ultrapassam as amarras da concretude histórica em que foram gerados? O que pode ser encontrado no texto além da letra morta e que pode iluminar nossas necessidades presentes?

A ESTRUTURA DO TALMUD

O Talmud consiste na transcrição da tradição oral de Israel. A vida cotidiana, os rituais e pensamento dos judeus ao professarem o judaísmo são regidos por ele. Existem no Talmud dois níveis: os escritos em hebraico, dos rabinos dos séculos I e II da era comum, chamados tanaím, que foram selecionados por Rabi Iehudá Hanassi, no século II. Seu intuito era salvaguardar a unidade do povo judeu cuja independência política e religiosa havia sido comprometida pela destruição do segundo templo pelos romanos. Essa parte é chamada mishná e é composta por regras éticas, jurídicas e rituais.

A produção dos tanaím enseja uma série de discussões, frequentemente realizadas em aramaico, entre eruditos do judaísmo denominados amoraím. Essas discussões se iniciam logo após o término da redação da mishná até a conclusão das duas versões do Talmud, a versão de Jerusalém e a da Babilônica, finalizadas nos séculos IV e V da era comum respectivamente. Nesse segundo nível do Talmud, os amoraím utilizam, sobretudo, dizeres dos tanaím, que não haviam sido incluídos na mishná. Os dizeres dos tanaím excluídos, chamados beraitot, são utilizados para esclarecer a mishná e abrir novos horizontes. A obra dos tanaím é denominada guemará.

Além dos comentários da guemará acerca da mishná, as edições atuais do Talmud apresentam comentários de Rashi (Salomon bem Issac – 1040 a 1105) e dos tossafistas. A maioria dos escritos de Rashi relaciona-se à explicação do sentido literal do texto (peshat), utilizando um estilo claro e conciso. Os tossafistas, por sua vez, aprofundam e aumentam os comentários de Rashi nos três séculos seguintes.

Os textos talmúdicos propriamente ditos podem ser classificados em duas categorias: halachá e hagadá. A halachá reúne as regras da vida ritual, social, econômica e do estatuto individual dos fiéis. Sob a aparência do pragmatismo de regras cotidianas, existe um prolongamento filosófico que precisa ser desvelado. As discussões sobre o que é ou não puro, o que pode ou não pode ser feito no shabat, entre outras, dissimulam ideias fundamentais da filosofia judaísmo que exigem um esforço considerável para sua compreensão. A hagadá, por sua vez, aproxima-se mais explicitamente daquilo que o pensamento ocidental rotula como filosofia. Ela é composta por apologias ou adágios que, sob uma aparência de simplicidade, toleram interpretações em diversos níveis.

INTERPRETAÇÃO TALMÚDICA E FILOSOFIA

Ao longo do Talmud, os rabinos vão cunhando suas máximas onde doutrinas religiosas e éticas eram enunciadas de forma concisa. Entre essas máximas existem grandes diferenças em relação a temas e formas de pensamento. Não é encontrado na discussão talmúdica um sistema definido. Seu intuito era o tratamento de problemas religiosos e os aspectos fundamentais da religião são discutidos da mesma forma que os detalhes aparentemente insignificantes. Suas respostas eram muitas vezes algum provérbio ou um comentário individual sobre um versículo bíblico e dali seguia-se uma discussão particular sem a preocupação de combinar as conclusões isoladas de forma coerente.

Se é possível afirmar que os aspectos mais relevantes da religião judaica são encontrados no Talmud, também é possível dizer que, a partir deles, é impossível sistematizar uma doutrina. Existe um ponto de vista global, mas falta-lhe unificação. Mais do que uma filosofia do Talmud, o que temos são reflexões filosóficas com diversos níveis de profundidade. “O pensamento rabínico luta para assenhorar-se do conteúdo da religião, mas parece ainda incapaz de apreendê-lo em sua totalidade e unidade” (GUTTMAN, 2003, p. 62).

A limitação da reflexão filosófica do Talmud fica explícita quando se constata uma falta de formulação dogmática da essência do que o judaísmo pretende ensinar. Não há, no Talmud, a intenção de fixar os conteúdos da fé, o que torna impossível distinguir a opinião de um sábio específico e uma doutrina geral. Essa flexibilidade da fé permitiu ampla liberdade de interpretação às gerações seguintes. Essa liberdade, no entanto, possuía certas limitações. Apesar da ausência de uma sistematização dogmática, a fé na origem divina da Torá e da lei oral era um princípio inquestionável. Se havia liberdade era uma liberdade de interpretação dessa verdade que possuía princípios absolutos tais como a ideia de providência

divina, retribuição pelos bons e maus atos e milagres. Essas eram verdades vinculadas à crença na revelação e não precisavam sistematização. Caberia à filosofia apenas a liberdade de interpretar essas verdades.

O texto talmúdico é um combate intelectual que rompe com o pensamento grego/ocidental e permite uma nova abertura para as questões filosóficas. “Se o Talmud não é filosofia, seus tratados são uma fonte eminente dessas experiências das quais se nutrem os filósofos” (LÉVINAS, 2003, p. 14). Suas páginas exigem um leitor livre, inventivo e audacioso que revele seus múltiplos sentidos.

Ao afirmar que a essência do judaísmo consistia no estudo do Talmud, Lévinas (1991), seguindo a trilha aberta no período medieval por Maimônides (1138-1204), defendia que as discussões rabínicas inscritas ali inscritas abriam as portas para uma interpretação da tradição religiosa à luz da razão e, portanto, da filosofia. Ele dizia que os textos dos grandes filósofos estavam muito próximos à bíblia, pois tinha a impressão de que a filosofia não era essencialmente ateia. Lévinas (1991, p. 26) chega a afirmar que, apesar do versículo não servir de prova em filosofia, o Deus do versículo, apesar de todas as metáforas antropomórficas do texto, pode ser a medida do espírito para o filósofo.

A liberdade e o não dogmatismo exigidos pela exegese religioso-mítica do Talmud acabam aproximando os filósofos, em um primeiro momento, do método histórico ou da análise estruturalista. Esses métodos, no entanto, mostram-se insuficientes. O judaísmo presente no Talmud deve ser tomado por seus ensinamentos e “não pelo tecido mitógeno de suas sobrevivências” (LÉVINAS, 2003, p. 16). É necessário respeitar as convenções talmúdicas sem que suas significações universais sejam ocultadas pelas questões levantadas por historiadores e filólogos. Só assim é possível uma exegese que obtenha “perspectivas universais a partir do

particularismo aparente que nos encerram os dados extraídos daquilo que, impropriamente, se chama a história nacional de Israel” (LÉVINAS, 2003, p. 17).

Épocas diversas podem comunica-se em torno de significações pensáveis, independentemente do material significativo que lhes deu origem. Pesquisas puramente históricas ou investigações formalistas de tipo estruturalista apenas tangenciariam a riqueza contida nos simbolismos do texto talmúdico e seriam um obstáculo à comunicação entre os rabinos do Talmud e o homem moderno. Há, no Talmud, uma dimensão da qual emerge um “passado vivo” (LÉVINAS, 2003, p. 19) que dialoga com a modernidade. É nessa tradição ininterrupta que reside a originalidade do judaísmo.

O Talmud é mais que um prolongamento da Torá, ele elabora novos significados sob um ponto de vista espiritual racional. É essa percepção que permite afirmar seu caráter hermenêutico. Suscasas (1994, p. 78) encontra a riqueza da escritura na polissemia do versículo: o sentido se estratifica em múltiplos níveis, presentes e implícitos na unidade do enunciado. Nesse sentido, a letra bíblica exige um desenvolvimento de sua inteligibilidade na forma de comentários rabínicos. Essa relação complexa entre o sentido divino presente no texto e aproximações hermenêuticas constitui o essencial da literatura judaica, cuja verdade divina se reconhece na temporalidade da palavra humana. A interpretação talmúdica, portanto, tem que partir do princípio de que o texto não é irracional e exige uma leitura que tenha em conta sua totalidade. Seguindo esse caminho, cada interpretação faz emergir novas perguntas que exigem outras explicações, isso porque o texto contém sentidos variados à medida que é linguagem profética, um pensamento originário.

Assim, estes sinais – versículos bíblicos, objetos, pessoas, situações, ritos – funcionarão como sinais perfeitos: quaisquer que sejam as modificações que o devir possa introduzir em sua textura sensível, eles mantêm o seu privilégio de revelar os

mesmos significados ou ainda aspectos novos desses mesmos significados. Sinais perfeitos, insubstituíveis e, nesse sentido – puramente hermenêutico-, sinais sagrados, letras sagradas, Santas Escrituras. (LÉVINAS, 2003, p. 22).

O Talmud tem que ser compreendido a partir da vida. Seus ensinamentos e símbolos significam isso ou aquilo a partir do contexto vivido e renovam constantemente seus significados. Liberar a simbologia talmúdica de uma leitura filológica, histórica e dogmática abre perspectivas inumeráveis ao leitor que pretende mergulhar na sabedoria oceânica do Talmud.

ALGUMAS VERDADES FILOSÓFICAS DO TALMUD

O judaísmo é uma nação e uma religião simultaneamente. Segundo Soloveitchik (2006), existem duas alianças na vida judaica: brit goral (aliança de destino) e brit ieud (aliança de fé ou propósito). A aliança de destino surgiu e foi renovada ao longo da história judaica através da saga dos patriarcas, da escravidão e êxodo do Egito, do exílio babilônico,... Mais recentemente, o brit goral foi renovado com as perseguições da inquisição, com o pogroms, com o holocausto, entre outros. O brit ieud, porém, era a metade mais significativa da vida judaica. Sem aliança de fé, o destino não se manteria.

Em diversos momentos da história judaica, a aliança de fé foi colocada em cheque. Após a destruição do segundo templo, em especial, a dispersão judaica suscitou uma enorme crise. Sem estruturas políticas e disperso geograficamente, havia a real possibilidade de o povo de Israel deixar de existir. Foi nesse momento histórico que o Talmud foi redigido e a identidade coletiva do povo foi garantida. “Despojados de todos pré-requisitos normais de uma nação – território, proximidade, soberania -, os judeus seguiram sendo um povo mesmo no exílio,

unidos somente pelos laços da responsabilidade mútua” (SACKS, 2013, p. 49) consolidados pelo talmud. Separados geograficamente e politicamente, o talmud os unificava espiritualmente.

A aliança de fé estabelecida pelo Talmud estabelece relações entre passado, presente e futuro relacionado-as diretamente com os conceitos judaicos de revelação e redenção. Os sábios talmúdicos ainda sentiam a presença de Deus em suas vidas, mesmo que as revelações divinas não fossem mais explícitas. Eles acreditavam que a divina providência ainda governava a vida de todo o povo judeu. Utilizando-se de um antropomorfismo, afirmavam que Deus lamentava o exílio e as aflições que Ele mesmo causara ao povo de Israel (BERACHOT 9b). Independentemente dos antropomorfismos do texto, a ideia central que subjaz à mensagem talmúdica é a natureza pessoal e moral de Deus.

Ao contrário da mensagem ética apaixonada dos profetas que viveram aproximadamente sete séculos antes, no entanto, os sábios do Talmud foram marcados por uma piedade mais tranquila, vinculada à história à tradição. Da mesma forma que no tempo dos profetas, no entanto, a vida religiosa continuava associada aos comandos divinos que mostravam o caminho da comunhão entre Deus e o homem. A experiência religiosa no Talmud parte, portanto, de duas compreensões convergentes de Deus: Ele é o senhor da história e criador do mundo e do homem. Tudo que existe não se explica por si mesmo, tudo se remete ao criador (RIESGO, 1988).

A vida piedosa para os talmudistas não consistia somente seguir os mandamentos; era necessário imitar o modelo divino de amor. Para que os mandamentos fossem corretamente observados, era necessário amar a Deus, confiar Nele e imitar Suas qualidades. Os rabinos não pretendiam apenas a submissão do homem, eles propunham uma posição ativa na sua conduta. A consequência dessa visão religiosa é a ênfase na liberdade moral do indivíduo. É o homem quem decide suas ações, mesmo em relação à

onipotência divina. Cabe ao homem decidir observar ou não os mandamentos, que são a corporificação da vontade de Deus.

A lei divinamente revelada é considerada, no Talmud, um dever religioso de Israel. As leis rituais e morais ali contidas são, do ponto de vista formal, de igual valor, pois tratam-se de legislação divina. Os rabinos, no entanto, distinguem leis marginais e centrais, aquelas que são consideradas meios e aquelas que são consideradas fins. Apesar da origem divina de ambas e da distinção às vezes obscura entre elas, as leis do culto e as cerimoniais são consideradas, com frequência, meios para os fins morais da lei divina.

Em relação ao futuro do povo, as promessas messiânicas dos profetas permeavam a consciência coletiva dos rabinos do Talmud. Frente à questão do mal, é instigante que a confiança que o primitivo israelita aportava em Deus não implicava, em princípio, a sobrevivência do indivíduo após a morte. Sucederia a morte o sheol – um lugar de esquecimento e tenebroso. O sheol não indicava uma conotação de retribuição, pois ali se mesclavam bons e maus. Essa crença implicava que a justiça deveria dar-se neste mundo, o que era desmentido pelas experiências concretas da vida. Se não há outra vida, por que Deus permite a vitória do malvado e a derrota do justo?

A necessidade de salvação frente ao sofrimento parece ter orientado os israelitas para a ideia de vida e retribuição ultraterrenas. A primeira modificação foi na própria concepção do sheol, que implicava uma retribuição pós-mortal: a parte inferior se destinava aos maus e a parte superior aos bons. Posteriormente, a crença messiânica abraça a concepção de ressurreição dos mortos que, nas tradições apocalípticas, é a expressão da ânsia por justiça universal. Rompendo a dimensão temporal e espacial, essa concepção faz com que o homem não morra sua morte para nada. Apesar de ter-se afastado de Deus e ser condenado a viver sua finitude, o homem é acolhido naquela última e primeira realidade.

Além da preservação do caráter histórico da esperança profética, foi o Talmud que introduziu essa expectativa futura de ressurreição dos mortos e imortalidade da alma. A ressurreição, de certo modo, está associada à ideia messiânica, pois ambas ocorreriam no devir histórico, ou seja, no fim dos tempos. A esperança do indivíduo de uma vida eterna se combina com a ideia de que as gerações passadas compartilhariam um reino futuro de Deus. A crença na imortalidade da alma, no entanto, tem um caráter diverso da ideia messiânica e da ressurreição dos mortos. Frequentemente, o Talmud oculta a ideia de imortalidade da alma e enfatiza a da ressurreição: a alma sobrevive à morte, mas ela só receberá sua efetiva recompensa após a ressurreição do corpo no reino histórico de Deus (SHABAT 152b; HAGUIGÁ 12b apud GUTTMAN, 2003, p. 56). Ao mesmo tempo, porém, encontra-se a fé em uma retribuição divina logo após a morte, quando a alma pode desfrutar as venturas do mundo vindouro (BERAKHOT 28b).

As duas visões da vida futura – o mundo vindouro e o reino de Deus na terra – não são, necessariamente, excludentes. A escatologia judaica original, que se realizaria coletivamente e na história, sobrevive à ideia de imortalidade individual da alma. Essa última, por sua vez, combinava-se com a ideia de ressurreição dos mortos. Essa crença no mundo vindouro, por sua vez, levou os sábios do Talmud a uma nova percepção do presente. Esse mundo passou a ser concebido como uma preparação para o outro mundo. “Rabi Iacov diz: este mundo é a como uma antessala para o mundo vindouro; prepara-te no vestíbulo para que possas entrar no palácio” (PIRKÊ AVOT 4:21 apud BUNIM, 2004, p. 269). Nesse outro mundo, a alma piedosa tem a graça de desfrutar a presença divina.

A visão dualista rabínica difere bastante do dualismo platônico. Ao contrário do desdém de Platão acerca do mundo dos sentidos, os rabinos se apoiavam na ideia do Gênese de que o próprio Deus considerava que tudo que tinha feito era bom. Todas as coisas desse mundo deveriam ser desfrutadas, o que afasta o judaísmo de

uma visão ascética. Os atos morais necessários para se alcançar o mundo vindouro não exigiam do judeu uma separação do mundo dos sentidos. Ao contrário, exigia dele a construção nesse mundo de uma ordem social conforme a vontade divina. Na prática, isso significava que, para o judeu, satisfazer a vontade de Deus nesse mundo era uma comunhão com Deus tão importante quanto no além.

Ele (Rabi Iaacov) dizia: é mais bela uma hora de arrependimento e de realização de boas ações nesse mundo do que toda a vida no mundo vindouro; e mais bela é uma hora de beatitude no mundo vindouro do que toda a vida neste mundo (PIRKÊ AVOT 4:22 apud BUNIM, 2004, p. 272).

A dualidade entre o mundo presente e o mundo do além-presente no Talmud também é aplicável ao homem, que é composto de corpo e alma. A alma liga o homem ao mundo superior do espírito e o faz semelhante aos anjos, o corpo liga o homem à terra, aproximando-o dos animais. A alma preexiste ao corpo (HAGUIGÁ 126b; NIDÁ 30b apud GUTTMAN, 2003, p. 58) e são atributos dela a razão e a consciência moral. Ao corpo são atribuídas as paixões inferiores. A opção por seguir ou não os mandamentos divinos determinará se o homem, que está em uma posição intermediária entre o mundo mais alto e o mais baixo, vai elevar-se ao grau dos anjos ou cair ao nível das bestas.

É importante ressaltar que o corpo, por si, não é o fundamento do mal. A guerra entre o bem e o mal, entre o bom e o mau impulso, ocorre no ímo da alma e o homem precisa escolher entre elas (BERAKHOT 61a). O corpo, por sua vez, deve subordinar-se à alma. Também é relevante notar que o mau e o bom impulso são necessários e fazem parte da natureza humana sendo que o Talmud exige que amemos a Deus com os dois (SIFRE DEUTERONÔMIO, 32 apud GUTTMAN, 2003, p. 58). Assim como na relação entre o mundo presente e o do além, está presente aqui a ideia de que a ética exigida no Talmud não significa a separação do mundano.

Esse desenvolvimento especulativo no Talmud ocorreu paralelamente à reflexão teórica da religião acerca de questões éticas. Entre estas discussões está a questão de se encontrar o princípio básico da bíblia. Para Hilel, esse princípio seria no amor ao próximo, consubstanciado na regra por ele mesmo criada, de não fazer ao outro aquilo que você não gostaria que fizessem a você (SCHABAT 31a apud GUTTMAN, 2003, 59). O restante da Torá, para o próprio Hilel, não passaria de comentários a essa suprema regra ética.

Outra questão ética fundamental no Talmud é a distinção entre os que servem a Deus por temor e por amor. O Talmud resolve a questão afirmando que o cumprimento da lei, mesmo que por motivo de temor, era tão valiosa quanto seu cumprimento por amor. O cumprimento pelo medo levaria, no futuro, ao cumprimento desinteressado da lei. Aliada a essa questão estava a exigência do cumprimento da lei, interessada ou desinteressadamente, juntamente com o estudo da Torá. O que leva a outra questão: o que é mais importante, o estudo ou a observação dos mandamentos. O Talmud resolve essa questão afirmando que o estudo era mais relevante e a razão para isso é que ele levava à prática (PIRKÊ AVOT 1:17 apud BUNIM, 2004, p. 62).

As questões éticas conduzem a discussões teológicas referentes à liberdade da vontade humana. Essa é uma certeza religiosa na Torá e uma doutrina talmúdica. A conciliação entre a onisciência divina e a liberdade humana, apesar de compreendida, não era, no entanto, totalmente resolvida. O paradoxo estava sempre presente: Rabi Akiva dizia que “tudo está previsto (no alto), entretanto, o mundo é julgado com bondade, e tudo depende dos atos” (PIRKÊ AVOT 3:19 apud BUNIM, 2004, p. 185). Os talmudistas afirmavam que não havia homem inteiramente bom ou mau e tudo dependia da preponderância de suas boas e más ações (KIDUSCHIN 39b apud GUTTMAN, 2003, p. 60).

Essa constatação leva ao dilema teológico clássico: para que o homem justo sofre e o perverso prospera? Se a fé em uma vida futura solucionava em parte esse dilema, o significado do sofrimento humano ainda era um enigma sem solução. Ao lado de máximas que acentuavam o caráter purgador do sofrimento, que tocavam esferas profundas da consciência religiosa, encontram-se explicações mecânicas que associam os tormentos do probo a castigos por pecados cometidos neste mundo e a prosperidade do perverso às suas poucas boas ações praticadas. A retribuição final para ambos, no entanto, ficava para o mundo do porvir (Cf. GUTTMAN, 2004, p. 61).

As ideias expostas nos parágrafos anteriores partem do princípio de 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 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 a ser visto, portanto, como algo a ser eliminado.

A TEOCRACIA DEMOCRÁTICA DO TALMUD

O judaísmo talmúdico sustenta que a soberania humana depende da soberania divina e, nesse sentido, os atos humanos deveriam ser a realização da vontade dos céus. Talvez, por isso, seja tão difícil investigar os dogmas teológicos abstratos do judaísmo. Os talmudistas estavam mais interessados em criar

um código de vida através do qual o homem, em suas práticas diárias, pudesse servir melhor a Deus, segundo um sistema tal que os deveres do homem para com seus semelhantes fossem parte integrante dos seus deveres para com seu criador (BELKIN, 2003, p. 15).

Interessava aos rabinos dizer aos fiéis como aplicar os princípios religiosos da Torá através da conduta prática. Não é possível analisar o Talmud sob a ótica de teorias sociais contemporâneas, porque seus princípios e procedimentos rituais provêm de conceitos estritamente religiosos tais como pecado, sacralidade do indivíduo, pureza. Ou seja, é a relação do homem com Deus que determina como deve ser a relação do homem com o homem. Isso explica a dificuldade de entender certas leis talmúdicas que parecem impraticáveis ou completamente sem sentido do ponto de vista secular. A função das leis ali expostas era fortalecer a crença religiosa aproximando o homem do criador. Mesmo as leis práticas, como aquelas que regulavam o comércio ou protegiam um devedor, cumpriam a função de fortalecer a conduta religiosa da comunidade.

Belkin (2003, p. 16) propõe o conceito de “teocracia democrática” para caracterizar o judaísmo talmúdico à medida que as práticas judaicas seriam a lei divina projetada para proteger o indivíduo. Teocracia porque é a soberania de Deus que determina a moralidade judaica; democracia porque o sistema legal talmúdico enfatiza o caráter sagrado do indivíduo e de sua personalidade. Esses são os dois princípios básicos que sustentam a filosofia talmúdica: a soberania de Deus e o caráter sagrado do indivíduo. É através desses princípios que se torna possível a compreensão do espírito do judaísmo.

O judaísmo nasceu em “duas viagens” (SACKS, 2013, p. 79) em direção à terra prometida. A primeira encetada por Abraão, originada da Mesopotâmia, e a segunda realizada por Moisés partindo do Egito. Foram viagens que saíram de grandes civilizações em direção a uma terra pouco desenvolvida. Isso representa a crítica bíblica ao universo político do mundo antigo marcado pelo poder dos grandes impérios. Segundo a Torá e o Talmud, todo ser humano, poderoso ou não, é feito à imagem de Deus. Consagram-se nesses textos a sacralidade da vida que só seria consolidada no mundo ocidental a partir do século XVII da

era comum. Afirma a mishná: “Uma vida é como um universo. Quem salva uma vida, salva um universo; quem destrói uma vida, destrói um universo”. E continua: “quando o ser humano faz muitas moedas no mesmo cunho, todas saem iguais. Deus faz todos à mesma imagem – Sua imagem -, e cada um sai diferente” (SAN’HEDRIN 4:5 apud SACKS, 2013, p. 79).

Ao estabelecer a vida como algo sagrado, o Talmud consagra a soberania divina e a distingue da soberania dos homens. Enquanto os impérios antigos queriam impor ao homem a uniformidade através de governos autoritários, a soberania divina abre espaço à diferença. Ao contrário dos antigos impérios, a teocracia judaica baseia sua fé na valorização da vida, na dignidade do indivíduo, na equidade da justiça entre fortes e fracos, na compaixão e na liberdade garantida pela lei.

Em uma modernidade que ofuscou a imagem divina do homem e transformou a existência em algo sem sentido, a leitura dos textos talmúdicos pode servir de guia contra a desumanização. Através do Talmud, é possível repensar a crise da humanidade e suas possibilidades de renovação através do mistério que envolve a existência. Para uma “modernidade desgastada” (RIESGO, 2010, p.123), o Talmud pode ser útil como fonte de solidariedade e consciência moral. As ideias talmúdicas, porém, não são apenas um caminho para denunciar as injustiças e criticar a desumanização e despersonalização da sociedade. Se assim fosse, a religião seria reduzida a sentimentos morais e empobreceria o sentido e o significado da mesma enquanto experiência de salvação. Segundo Heschel (apud LEONE, 2007, p. 71), os textos sagrados do judaísmo possibilitam recuperar outro nível do simbólico: o misticismo enquanto experiência em que nos descobrimos descobertos por Deus.

No Talmud, são encontrados insights humanizadores que podem fornecer aos indivíduos que buscam comunidades de sentido, e constitui-se um refúgio frente à despersonalização contemporânea.

Ao mesmo tempo, o Talmud seria uma interpretação humana de um conteúdo revelador anterior, que está além da compreensão humana. As Escrituras e o Talmud são “o movimento perpétuo do espírito, num oceano de significado” (HESCHEL, 1975, p. 306). Essa abertura que o texto talmúdico oferece decorre dos dois eventos simultâneos que ocorreram no Sinai, segundo os sábios: Deus deu a Torá escrita e oral e Israel recebeu a Torá escrita e oral, 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 talmúdico e não a palavra do texto em si. É exatamente nesse ponto que o Talmud se abre ao homem contemporâneo, pois a comunidade tem um papel ativo na interpretação da experiência reveladora.

O Deus concebido na filosofia talmúdica 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 sábios talmúdicos se preocupa, envolve-se, emociona-se com o mundano. Por outro lado, Ele exige uma contrapartida humana, uma espécie de habilidade de percepção para experimentar Sua presença.

REFERÊNCIAS

BERACHOT. **Talmud Berachot em português**. São Paulo: Editora Lubavitch, 2013.

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

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

GUTTMANN, Julius. **A filosofia do judaísmo**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

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

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

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

_____. **Quatro leituras talmúdicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

RIESGO, Manuel Fernández del. La muerte y la teodicea: una reflexión socio-antropológica. **Estudio Agostiniano**, XXIII, 1988, p. 119-156.

_____. **Secularismo ou secularidade?** El conflicto entre el poder político y el poder religioso? Madrid: PPC, 2010.

SACKS, J. **Tempo futuro: judeus, judaísmo e Israel no século XXI**. São Paulo: Sêfer, 2013.

SOLOVEITICH, J. B. **Listen: My beloved Knocks**. Jersey City: KTAV publishing house, 2006.

SUSCASAS, P. “Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Levinas: lectura de un palimpsesto”. **Cadernos salamantinos de filosofía**. n. XI, 1994, p. 71-104.