

O HUMANISMO SAGRADO COMO CRÍTICA DA MODERNIDADE EM HESCHEL

Ser humano é ser uma novidade não uma repetição ou extensão do passado, é ser uma antecipação das coisas que virão. Ser humano é ser uma surpresa, não uma conclusão antecipada. Uma pessoa tem a capacidade de criar eventos. Toda pessoa é um descobrimento, um exemplo de exclusividade.

Heschel

Alexandre Leone é rabino, ordenado pelo The Jewish Theological Seminary of America (JTS), Nova Iorque, doutor em Filosofia pela FFLCH-USP, doutor em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica pela FFLCH-USP, pós-doutorado em filosofia pela FFLCH-USP, Master of Arts (Jewish Philosophy) pelo JTS, mestre em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica pela FFLCH-USP, professor e coordenador do programa de Pós-Graduação *Lato Sensu* em Estudos Judaicos na Teologia da UNISAL (Pio XI), professor do Seminário Rabínico Latino-Americano “Marshal Meyer”, professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do DLO-FFLCH-USP, pesquisador associado do Centro de Estudos Judaicos da FFLCH-USP, rabino da Associação Beit Midrash Massoret, rabino emérito do Centro Social e Cultural Bnei Chaltzim. Pesquisador do pensamento judaico medieval e moderno, com especial interesse nas obras de Maimônides, Hasdai Crescas, Abraham Joshua Heschel e Emmanuel Lévinas. Autor de livros e artigos sobre filosofia e pensamento judaico.

E-mail: alexleone29@gmail.com

RESUMO

O presente artigo trata dos diversos aspectos do humanismo religioso elaborado pelo filósofo judeu Abraham Joshua Heschel (1907–1972), para quem a questão fundamental de nossa época é como pensar, sentir e viver de um modo que reflita o reconhecimento de que o ser humano é a imagem divina. Influenciado pela mensagem dos profetas bíblicos, Heschel deixou a reclusão da vida acadêmica, para se engajar nos movimentos sociais e nas questões políticas de seu tempo, tais como: os movimentos em prol dos direitos humanos, do diálogo inter-religioso, contra a miséria e o movimento pacifista contra a Guerra do Vietnã. O principal legado de sua obra é um humanismo religioso e libertário, base de sua crítica à barbárie subjacente ao processo histórico de desumanização pelo qual passa a civilização contemporânea. A verdadeira fonte de valor é o ser humano, não os fetiches de consumo cultuados pela civilização tecnológica. Segundo Heschel o Homem é a única entidade na natureza a quem o sagrado pode ser associado.

Palavras-Chave: Heschel, Humanismo, Modernidade e Diálogo Interreligioso

ABSTRACT

This article deals with the various aspects of religious humanism elaborated by the Jewish philosopher Abraham Joshua Heschel (1907-1972), for whom the fundamental question of our time is how to think, feel, and live in a way that reflects the recognition that the human being is the divine image. Influenced by the message of the biblical prophets, Heschel left the seclusion of academic life to engage in the social movements and political issues of his time, such as the movements for human rights, for interreligious dialogue, against poverty, and the peace movement against the Vietnam War. The main legacy of his work is a religious and libertarian humanism, the basis of his criticism of the barbarism underlying the historical process of dehumanization that contemporary civilization is going through. The true source of value is the human being, not the consumer fetishes worshipped by the technological civilization. According to Heschel, man is the only entity in nature with which the sacred can be associated.

Keywords: Heschel, Humanism, Modernity and Interfaith Dialogue

O modo de filosofar de Abraham Joshua Heschel era denominado por ele mesmo de pensamento situacional, pois busca pensar o ser humano não a partir dos conceitos, como no caso da ontologia, mas a partir da situação existencial

viva do sujeito em sua inteireza. Heschel tornou-se dos poucos filósofos do judaísmo que, na segunda metade do século XX, atingiram repercussão mundial, para além dos círculos judaicos contemporâneos. De fato, existem poucos exemplos de outros filósofos contemporâneos, cujo pensamento inspirado no diálogo entre a tradição judaica e o a civilização moderna tenham chegado a ter a mesma repercussão desde Auschwitz. Além de Heschel, poderiam ser citados, talvez, apenas Martin Buber e Emanuel Lévinas que, juntamente com ele, foram quase unanimemente considerados como autores de contribuições fundamentais para o pensamento ocidental. Isso, por si só, já é um índice que revela a relativa inexpressividade que o pensamento judaico tem tido, nas últimas décadas, no cenário filosófico ocidental. Talvez seja também um índice da crise do judaísmo na modernidade tardia. Buber escreveu a maior parte de sua obra ainda antes do Holocausto. As obras de Heschel e de Lévinas foram, por outro lado, fortemente impactadas pela constatação do processo de desumanização que eles constataram existir no epicentro europeu desta civilização. É interessante notar que, tanto para Heschel quanto para Lévinas, que pouca relação tiveram entre si, um mesmo tema tenha se tornado foco central de suas reflexões: o humano em sua dimensão de dignidade, e ética, diante de uma civilização cada vez mais desumanizada.

Abraham Joshua Heschel nasceu em Varsóvia, na Polônia, em 1907 e era descendente, tanto pelo lado paterno quanto pelo materno, de longas linhagens de rabinos e mestres espirituais, ligados, desde o século 18, ao hassídismo, o movimento de renascimento místico que se espalhou pelas comunidades judaicas da Europa Oriental. Esses mestres eram carinhosamente chamados pelo povo de rebbes (mestre) e tsadikim (justos). Entre seus antepassados famosos podem ser lembrados do lado paterno o Rebe Dov Beer, de Mezeritz, mais conhecido como “o Grande *Maguid*”, e que foi o mais célebre discípulo do fundador do hassidismo, o *Baal Shem Tov*. Outro antepassado famoso foi o Rabino Abraham Joshua Heschel, o Apt Rebe, de quem Heschel herdou o nome, como era costume entre as dinastias de mestres hassídicos. Pelo lado materno, seus mais famosos antepassados foram os rebes Pinkhas, de Koretz e o rebe Levi Ytshak, de Berditchev. Entre os hassidim da Europa descender de mestres tão ilustres, ou seja, ter um semelhante *yikhus*, era considerado uma grande

honra, e preparava um caminho muito especial para o moço Heschel dentro dessa comunidade de judeus piedosos e místicos, que floresceu na Europa Oriental do início do século 18 até a primeira parte do século 20.

Um acontecimento importante no começo de sua vida foi a morte de seu pai, o rebe Morcechai Heschel, que faleceu, quando ele era ainda uma criança. Depois desse evento Heschel passou a ser orientado por seu tio o rebe de Novomisky, que tinha uma orientação muito diferente dentro do hassidismo. Como ele escreveu em sua maturidade, isso o levou a ser exposto ao hassidismo místico e exaltado, representado pelo Baal Shem Tov e o hassidismo sóbrio e crítico, representado pelo rebe de Kotzk.

Heschel formou-se no ambiente religioso de pietismo místico, característico das comunidades hassídicas da Europa Oriental, antes da Segunda Guerra Mundial. Elas eram comunidades tradicionais ainda pouco influenciadas pela modernidade, que só tardiamente chegava àquele ambiente fechado e relativamente isolado, onde prevaleciam as formas tradicionais de estudo da *Torá*, recheadas de lendas acerca de grandes mestres do passado. Entre os judeus hassídicos, a oração meditativa, o *daven*, era largamente praticada, e cada ação humana, por menor que fosse, era imbuída de um sentido cósmico, em que muitos vínculos ligavam os seres humanos a Deus. Essa é a “embriaguez com o cosmos”, acerca da qual escreveu Walter Benjamin, embriagues esta tão diferente da visão de mundo moderna que se distanciou do cósmico em busca da sobriedade terrena. O hassidismo repassa, como um pano de fundo, toda obra filosófica de Heschel, desde a juventude até a maturidade.

Tendo nascido num meio tão tradicional, seria esperado que Heschel se tornasse um rabino ortodoxo, cuja expressão ficaria limitada apenas aos círculos judaicos religiosos. Aos dezessete anos, porém, ele decidiu ir para a universidade, o que, àquela época, era algo pouco comum para um judeu tradicional na Polônia. Até então Heschel não tinha cursado nenhuma escola regular fora do sistema tradicional das academias rabínicas. Para tanto, ele se mudou, então, de Varsóvia para Vilna, onde se matriculou no *Yidisher Realgymnasium*. Nessa época começaria, também, a enveredar pelos caminhos da poesia, chegando mesmo a participar do grupo literário, que ficou conhecido como *Yung Vilna* (Jovem Vilna). Muitos dos poemas que escreveu nesse período

foram publicados, em 1933, na coletânea *Der Shem Hameforesh: Mensch* (O Nome Divino: Humano). Neles transparece, pela primeira vez, a ideia hescheliana de que o *homo sapiens* só desperta e desabrocha a humanidade, que Ihe é imanente, quando se volta para o encontro com Deus. Assim, o caminho da humanização é também um caminho de elevação espiritual, em outras palavras, no caso do Homem, espiritualizar é humanizar. Essa visão religiosa e humanista está presente nos textos do Heschel maduro da década de 50, tais como *O Homem não Está Só* e *Deus em Busca do Homem*.

A volumosa obra de Abraham Joshua Heschel tem duas vertentes que em muitos momentos se interpenetram: ela, por um lado, é uma antropologia filosófica preocupada com a construção de um humanismo religioso e, por outro lado, é também uma teologia filosófica, que busca resgatar os elementos existenciais profundos da experiência religiosa. Heschel denomina seu modo de pensar de “Filosofia da Religião”, ou sendo mais específico de “Filosofia do Judaísmo”, contra aqueles que queriam caracterizá-la apenas como uma teologia, pois insiste no caráter dogmático da teologia sistemática em contraste a filosofia profunda, aberta à experiência do encontro com a presença transcendente. Seu pensamento questiona e critica a miopia espiritual do Homem moderno, que o conduz a uma razão abstrata e desvinculada das situações e realidades interiores. Ele critica, também, a reificação da condição humana e chama constantemente a atenção para o amesquinamento da consciência do Homem moderno, que está perdendo a capacidade de vivenciar e experimentar o admirável, o sublime e o maravilhoso, o inefável e o misterioso. O inefável, para Heschel, é a consciência do encontro com o mistério, que permeia a existência e que está para além das palavras. Deus está “dentro” e, estando dentro, ele também está além, pois o ser é o “transcendente disfarçado”. Segundo Heschel, “o divino é uma mensagem que descortina unidade, onde vemos diversidade, que descortina a paz, onde estamos envolvidos em discórdia. A essência do temporal é o eterno; o momento é uma mensagem da eternidade em mosaico infinito. Deus significa a união de todos os seres numa sagrada alteridade”. Temos aqui um belo exemplo da posição panteísta, que caracteriza o pensamento hescheliano.

Após sua graduação no *Realgymnasium*, em 1927, Heschel partiu para a Alemanha, e matriculou-se no curso de filosofia da Universidade de Berlim e na *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, o seminário rabínico liberal localizado em Berlim. Durante seus anos universitários, uma outra matriz filosófica veio amalgamar-se no seu pensamento: a fenomenologia. A linguagem fenomenológica funciona, em Heschel, como uma interface entre a visão tradicional judaica e os temas considerados relevantes no universo intelectual ocidental.

Die Prophetie, a tese de doutorado de Heschel, defendida na Universidade de Berlim, em 1933, tornou-o conhecido nos meios intelectuais alemães. O elemento central de sua tese é a noção do *pathos divino*. Segundo Heschel, uma vez que o encontro com Deus está na ordem do inefável, o profeta bíblico experimenta o encontro humano-Divino, através da profundidade emocional. Seu pensamento se preocupa com a vivência religiosa, com a experiência pré-racional da fé como encontro com o mistério e com o sentido último da existência humana. A partir do exemplo do profeta, Heschel buscou entender as condições em que se dá a experiência existencial profunda do encontro com Deus, que ilumina a essência da condição humana. Heschel, também, recoloca as categorias do pensamento bíblico, e de sua interpretação pela tradição judaica, no debate ocidental acerca dos valores e rumos da civilização moderna. Para tanto, a perspectiva do profeta como modelo de vivência religiosa é tomada como exemplo de mobilização contra a insensibilidade ética.

O início da vida acadêmica de Heschel, nos anos 30, que coincidiu com a ascensão do regime nazista na Alemanha, foi um período em que as possibilidades de fazer carreira universitária ou mesmo de publicar trabalhos se tornam cada vez mais remotas para um judeu como ele. Mesmo assim, permaneceu na Alemanha até 1938, quando foi, finalmente, deportado para Polônia. Em 1937, fora chamado por Martin Buber para sucedê-lo no *Judisches Lehrerhaus*, em Frankfurt. Sua ida para o centro de estudos fundado por Franz Rosenzweig pôs o jovem intelectual definitivamente em contato com a geração de intelectuais judeus denominada por Michael Löwy de “messianico-libertária”, geração que reuniu, nas obras de vários pensadores, a visão messiânico-

redentora judaica com os ideais libertário-humanistas ocidentais. Diferente tanto do liberalismo como do marxismo, a concepção messiânico-libertária, fortemente influenciada pelo romantismo, critica o processo de modernização, na medida em que a modernidade manifesta cada vez mais sua tendência desumanizante e redutora. Em 1940, Heschel emigrou para os Estados Unidos, país onde iria reconstruir sua carreira intelectual. Inicialmente, lecionou no *Hebrew Union College*, em Cincinnati, até 1945, e depois no *Jewish Theological Seminary of America*, em Nova York, de 1945 até sua morte, em 1972. Outros intelectuais judeus como Horkheimer, Adorno, Fromm e Marcuse, refugiados do nazismo, também se dirigiram na mesma época para os Estados Unidos. Naquele país, o choque com a catástrofe europeia vai se juntar a um outro: o choque ante o *American Way of Life*. Tanto nos frankfurtianos como em Heschel, esse duplo choque servirá para o aprofundamento da crítica aos rumos da civilização atual.

Diante destas vivências profundas principalmente do genocídio nazista, que dizimou o mundo, no qual Heschel nasceu, um sentimento de responsabilidade o domina, sentimento esse que o acompanhará pelo resto da vida. Seu pensamento absorveu a catástrofe e reverteu-a em prol da redenção. Heschel tomou para si o encargo de levar o “apelo profético bíblico” de reverência à pessoa humana, considerada como imagem divina, na tentativa de despertar a consciência dos homens modernos de seu torpor. Esse tom de urgência e gravidade da época é identificável tanto nos seus textos dos anos 50 e 60, quanto na imagem pública de rabino militante, em favor do diálogo inter-religioso, dos direitos civis, dos negros norte-americanos, pela liberdade dos judeus na antiga União Soviética e contra a Guerra do Vietnã. Naquele período, Heschel tornou-se conhecido do público em geral, que se deparou com a estranha figura daquele rabino, caminhando ao lado de Martin Luther King ou aparecendo na televisão, para ser entrevistado sobre suas posições em relação ao momento histórico e a condição humana. Heschel falava como uma espécie de *Tzadik* (justo) contemporâneo.

A possibilidade da superação da situação humana atual no sentido de sua redenção é decorrente, para Heschel, da noção bíblica do humano como imagem divina. Essa possibilidade de redenção não é, no entanto, algo natural e sempre presente, mas é fruto de uma escolha, que é, ao mesmo tempo, doadora de

sentido e decorrente da ação no mundo. “O Homem não é humano por causa do que ele tem em comum com a terra, mas por causa do que ele tem em comum com Deus. Os pensadores gregos empenharam-se em entender o Homem como parte (*part*) do universo; os profetas empenharam-se em entender o Homem como parceiro (*partner*) de Deus”. *Adam*, a palavra hebraica usada na *Torá* para dizer humano em geral, vem da mesma raiz que a palavra *adamá*, a terra o solo cultivável. Todavia, é apenas, quando o solo passa da condição de cultivável para a de cultivado que este aspecto do sentido último se realiza. Esse realizar-se implica em ir além do natural. É necessária a ação de cultivar, o que demanda um cultivador ativo. O Homem é, assim, chamado para ser parceiro de Deus na criação de si mesmo.

“A imagem não está no Homem; a imagem é o Homem”. Mesmo sendo fruto da ação e de um sentido outorgado pela consciência do sujeito, a ação humanizadora implica ver a imagem divina como sendo a pessoa em sua totalidade viva, corpo e espírito. Não é algo, ressalta Heschel, que possa ser avaliado sem que esteja em ato. É no ato e não nas coisas que o sagrado se manifesta. Segundo Heschel, a *Torá* prescreve a busca da santidade como meta humana. Este atributo essencial de Deus pode se tornar qualidade humana. Ser a imagem divina significa que, inerente à sua condição, há uma “dignidade básica” no Homem, que o torna capaz de alcançar a humanização plena. Nessa dignidade já está presente o sagrado inerente ao humano. Ser imagem implica ser um símbolo. De acordo com a tradição judaica, os homens não devem criar símbolos para representar Deus. Heschel acrescenta que o apelo profético é para que o ser humano se torne ele mesmo um símbolo, uma imagem divina viva. “É necessário ser um símbolo não ter um símbolo”. O caminho para isso é a *mitzvá* o ato sagrado, a ação humanizadora.

Ao esquecer-se, porém, de que é um símbolo, de quem é representante, ou mesmo de que representa algo, o Homem moderno tem falhado em encontrar o sentido de sua existência. Ao invés disso, ele é dominado e alienado pelos símbolos que ele mesmo cria para em seguida servi-los. Heschel, tal como Marx e Robert Kurz, identifica no fetichismo a essência da tendência desumanizante da modernidade. Em Marx, trata-se do fetichismo da mercadoria. Em Kurz, o fetichismo envolve tanto a mercadoria quanto a tecnologia que,

tautologicamente, visam apenas às suas autorreproduções. Heschel poderia concordar com ambos, mas acrescentaria que a essência desse fetichismo moderno está em conceber o objetivo da existência a partir da mera satisfação de necessidades. “A vida vai mal, quando o controle do espaço, a aquisição de coisas “espaciais”, tornam-se nossa única preocupação”. O ser humano, segundo Heschel, só encontra o sentido de sua existência na situação transcendente de descobrir-se ele mesmo uma necessidade. Deus necessita do ser humano, para que ele realize a tarefa do *tikun*, da redenção.

O Homem expressa, assim, uma polaridade; a profecia bíblica afirma que aquele que é a imagem divina é também formado do mais inferior material. O Homem é pó e cinzas. Na condenação à morte, imposta a Adão, Deus declara: “Pois tu és pó e ao pó voltarás” (Gen. 3:19). Ser mortal não significa que a alma está presa no corpo, sepultada nele. A contradição não é de substância é de atos. “O pecado do Homem é falhar em viver o que ele é. Sendo o mestre da Terra, o Homem esqueceu que ele é o servo de Deus”.

Os humanismos modernos, tanto otimistas como pessimistas, têm se caracterizado por um forte antropocentrismo de caráter laico e ateu. O “humanismo sagrado” de Abraham Joshua Heschel, na contracorrente, buscou pensar a problemática humana, a partir de uma ótica religiosa, baseada numa interpretação profundamente judaica e ao mesmo tempo original. Trata-se não de uma visão ingênua, mas de uma visão emocionada ou, segundo os conceitos heschelianos, simpática ao *pathos* divino, preocupada com a alienação e o torpor do Homem moderno. A resposta hescheliana é um apelo à atitude e à ação de renovar o senso do mistério, que envolve a própria existência humana. Esta renovação, segundo Heschel, pode acordar o Homem moderno, para que reaja e faça brotar em si mesmo a semente do *mensch*, do verdadeiro ser humano.

Quem é o Homem? - o presente livro de Heschel que é apresentado ao público brasileiro é um dos escritos centrais na antropologia filosófica hescheliana. Nele o filósofo expressa em sua maturidade o sentido de urgência diante do crescente processo de reificação e desumanização presente nas sociedades da civilização moderna tardia em que hoje ainda nos encontramos. O livro começa com uma crítica contundente às definições de Homem, que foram

construídas no mundo ocidental nos últimos duzentos ou trezentos anos e que serviram para moldar uma profunda inconsciência com relação às questões centrais para a existência humana, segundo sua visão, moldada por uma urgência trágica. A inconsciência com relação às questões fundamentais da existência tem sido o modo pelo qual o Homem moderno confronta-se com o sentido último da vida. Essa inconsciência, que é fruto de sua pobreza espiritual, é alimentada pela crença que sua segurança está em se abster de pensar nesses assuntos. Heschel fulmina: “As questões últimas têm se tornado o objeto favorito de sua inconsciência”. A tecnologia, a alienação do trabalho e o consumo sem sentido, tem reduzido as expectativas de autorrealização dos homens na modernidade. As sociedades de consumo do pós-guerra estariam, segundo Heschel, encaminhando-se para um estado de tranquilidade sonâmbula, tornada possível pela dedicação da vida humana a objetivos parciais. Essa tranquilidade, espécie de *dopping* existencial, tenderia a conduzir paradoxalmente o Homem de nossa era ao oposto dessa tranquilidade, isto é, ao desespero e ao “pesadelo da futilidade”.

O ser humano é um ser que clama por sentido em todos os atos que realiza, pois, a própria conscientização, pressuposto da atividade humana, é a dedicação a um desígnio. As ferramentas criadas pelo Homem, ou seus atos sociais, são sempre respostas a uma necessidade. Ou seja, os artefatos e as ações dos homens possuem uma função que lhes dá sentido, obedecem a uma finalidade. Mas será que se as ações humanas têm sentido, não teria o próprio Homem um sentido? Segundo Heschel, o Homem é um “sujeito em busca de um predicado” é um ser à procura de um sentido. É nele, na possibilidade de sentido, que está a preciosidade de sua própria vida. O sentido da existência humana, no entanto, não é um dado *a priori*. É antes algo que deve ser buscado por meio da própria vivência. Igualmente, esse sentido é algo que não pode ser reduzido a uma relação material e detectado pelos órgãos sensoriais. O sentido da vida é um valor não uma coisa, é resultado da experiência, da vivência, não uma ideia platônica pré-existente e eterna.

Esse sentido, porém, não é outorgado apenas pelo sujeito. O sentido da existência do sujeito é parte de sua relação com o outro e com as circunstâncias que vão além dele. A vida do Homem deve fazer sentido para alguém além dele

mesmo. O pensamento hescheliano questiona se a vida, que certamente é preciosa para o Homem, seria preciosa apenas para ele. Tal questionamento é, em sua visão, a tarefa mais importante da filosofia, não a formulação do que é o sentido, pois se poderia incorrer no risco de ligá-lo a uma ideia redutora à cerca do que é o Homem. A filosofia se constitui no questionamento do que o Homem ousa fazer com o que ele supõe ser o sentido último da existência.

Fazer sentido, no entender de Heschel, significa ser necessário para alguém mais. Enquanto os animais se contentam em ter suas próprias necessidades satisfeitas, o Homem insiste em não apenas ter suas necessidades satisfeitas, mas também em poder satisfazer. O ser humano pleno, o *mensch* hescheliano, quer ser uma necessidade e não apenas satisfazer as suas próprias. O Homem necessita fazer sentido, ter um fim que vá além dele mesmo. Essa necessidade de ser necessário está intimamente conectada à experiência de transcendência. Não se trata aqui de uma experiência apenas mística e interior, pois ela é o fundamento, segundo Heschel, das relações humanas de decidir, se elas realmente são humanas.

O narcisismo típico do Homem moderno, que se esforça e “sofistica” seu pensamento para acreditar que ele é um fim em si mesmo e que os outros seres só existem para satisfazê-lo, é vigorosamente criticado por Heschel. Para ele, esse é um índice que revela a que ponto chegou a redução das expectativas de humanização na civilização industrial. O narcisismo do fim em si mesmo é produtor de várias neuroses. Ele leva ao desespero. A plenitude, por outro lado, é encontrada na certeza de ser necessário. É então que umas das mais fundamentais perguntas heschelianas é formulada: “Quem necessita do Homem?”

A resposta mais comum dada a essa questão em nossa época é a social: o Homem é necessário para a sociedade, para a nação ou para a humanidade genérica. Pensada desse modo, a utilidade última de uma pessoa seria dada por sua contribuição para o coletivo. O limite e a contradição dessa resposta está, porém, em que mesmo a mais abnegada das pessoas rebela-se, se for tratada pelas outras como sendo apenas uma peça na engrenagem social. E o que fazer com os socialmente inviáveis? Heschel pergunta retoricamente, quem necessita dos doentes incuráveis ou dos velhos? A resposta social, levada às últimas

consequências gera uma atitude que reduz o valor intrínseco da pessoa humana. Essa visão foi a base, no século XX, para políticas de eliminação de doentes e incapazes pelos regimes nazifascistas ou para utilização de milhões de homens nos exércitos nacionais nas guerras através dos tempos. Essa resposta, que parece atender tanto o senso comum de nosso tempo, é na verdade uma resposta vulgar e reducionista. Além do mais afirma Heschel: “O Homem tem mais para dar do que outro é capaz de receber”. E conclui que “a existência humana não pode derivar seu sentido último da sociedade, porque a sociedade, ela mesma, necessita de um significado” O significado da humanidade de uma pessoa transcende o sentido de uma sociedade histórica ou de um Estado. Na biologia, o termo humanidade não existe apenas o termo espécie humana, de forma coletiva e abstrata. Em ética, ou no domínio da religião, o termo humanidade tem uma definição muito mais concreta, significando a comunidade das pessoas. “Se é verdade, por um lado, que o bem de todos conta mais do que o bem de uma pessoa, é o indivíduo concreto, por outro lado, que outorga sentido à espécie humana.” Desse modo o valor do indivíduo não está no grupo do qual ele faz parte, é exatamente o oposto o que afirma Heschel: o grupo é que deriva seu valor dos indivíduos que o compõem.

Os seres humanos são transitórios, mas a questão do valor e o sentido da existência humana não cessam de existir com a morte da pessoa. A vida torna-se lúgubre, se não é espelhada em algo que perdure. O Homem moderno tem buscado o sentido de sua vida na satisfação das pequenas necessidades individuais passageiras e, ao satisfazer tais fins, termina por confrontar-se com a futilidade, que conduz ao desespero. A existência realmente humana e o desespero para Heschel incompatíveis. O Homem é um ser sempre em busca do sentido último para sua existência. Esse sentido implica não apenas que o ser humano seja parte de um todo, mas também que ele seja a resposta a uma questão. “A vida humana é preciosa para o Homem, mas será que ela é preciosa apenas para ele?” Segundo Heschel, a vida humana tem um sentido cósmico, que ele chama de necessidade divina. O Homem encontra seu sentido na realização de sua própria humanidade, como *Tikun*, como elevação de si.

A humanidade do Homem se constitui num problema, porque o ser humano é um ente afligido por contradições e perplexidades. Diferentemente dos

animais, o Homem não faz totalmente parte de seu meio. Ser humano é ser um problema, que expressa a própria angústia e o sofrimento mental inerente ao Homem. Ser humano não é ser um conceito, antes, é ser uma situação. “A perplexidade começa quando tentamos tornar claro o que significa a humanidade do Homem.” Desse modo, o adequado entendimento do que é o Homem, só é possível quando começamos a pensá-lo em termos humanos.

Mas o que é pensar o Homem em termos humanos? A ciência e o pensamento modernos têm feito vários esforços para pesquisar e analisar o Homem em vários campos: antropológico, econômico, linguístico, médico, psicológico, político, filosófico e sociológico. Ocorre que esta abordagem atomizada e especializada tende a perder de vista a totalidade da pessoa. A pretensa objetividade nos estudos humanos em nossa era, perde de vista o significado último da “humanidade” do *homo sapiens*.

Para Heschel, o pensamento não deveria se restringir à descrição da natureza humana. Se a filosofia não faz a crítica conjuntamente com a descrição da natureza humana, ela torna-se estéril. Não é possível, porém, uma descrição completamente objetivada da condição humana. Vivemos o que tentamos descrever. Quando se menospreza esse elemento subjetivo nos estudos do Homem, é possível até ficar com a forma, e avançar no conhecimento periférico, mas o conteúdo, o sentido da humanidade do Homem é obscurecido. “Nossa dificuldade é que conhecemos tão pouco sobre a humanidade do Homem.” É a partir dessa constatação que Heschel lança sua pergunta. “Não seria conceitual que nossa inteira civilização esteja construída numa falsa interpretação do Homem?” A tragédia do Homem moderno seria a de ter esquecido de formular a questão nos termos: “Quem é o Homem?” Em vez de perguntar “quem”, os modernos se acostumaram a perguntar “o que” é o Homem. É sempre buscada, no pensamento científico moderno, uma objetividade que não leva em conta o fato de o objeto e sujeito da pergunta coincidirem.

Para Heschel, o Homem não é livre para escolher se ele quer ou não obter conhecimento sobre si. Esse autoconhecimento sempre existe necessariamente, mesmo que misturado com algum grau de preconceito. O problema está em que, paradoxalmente, o Homem é um “texto obscuro” para si mesmo. Qual seria então, o melhor método de exegese da existência humana? Encontrar essa

resposta é a tarefa primária do filósofo. Será que o ser humano pode ser descrito apenas em termos de comportamento? Como, por exemplo, são descritos os animais? Se for claro que a animalidade faz parte da condição humana, para Heschel, essa constatação, ainda que racionalmente veraz, é intuitivamente repulsiva, pois é sempre um erro equiparar a essência humana com suas manifestações.

O conhecimento dos animais pode ser sempre estudado como conhecimento objetivo. O conhecimento do Homem pelo Homem é um sempre subjetivo, orientado para a existência, para a vida. Heschel constata que sujeito e o objeto coincidem no caso do conhecimento sobre o Homem. Sendo assim, qualquer teoria sobre o Homem o afeta. “Nós, não apenas descrevemos a natureza do Homem, a moldamos. Tornamo-nos o que pensamos sobre nós mesmos.” No caso do Homem, natureza e cultura, natural e artificial, estão para sempre reunidos de uma forma dialética. O Homem natural é um mito e uma contradição em termos, pois ele tornou-se humano mudando seu estado natural.

A condição humana não é, desse modo, para Heschel, um dado natural. A humanização sempre segue um modelo de Homem. A imagem que adotamos do ser humano determina esse mesmo ser humano. Portanto, qualquer teoria sobre o Homem tem implicações que vão além da objetividade científica ou filosófica. A crítica hescheliana à ciência moderna aponta para as implicações não-científicas, que essa ciência traz consigo, das quais ela sempre parece estar inconsciente. Como principais implicações não científicas temos a consciência de sentido e a ética, pois, elas se conectam à ação de auto-humanização, isto é, ao fazer-se humano.

O Homem nunca é indiferente a si mesmo. O autoconhecimento, que é o objetivo último de todo conhecimento do Homem, abarca não apenas as atitudes externas e o comportamento aparente, mas também a interpretação do comportamento humano. Essa interpretação, que necessariamente deve ir além da mera descrição “objetivada”, conforme ditam os cânones do positivismo científico, deve ser carregada da noção de valor. Não o valor econômico, que é reificado, mas outro valor sensível. Segundo o pensamento hescheliano, a essência da condição humana é valor, que envolve o ser humano em todas as dimensões de sua existência. Por isso, o *behaviorismo*, enquanto método se

constitui, segundo ele, num reducionismo que permite apenas conhecimentos parciais e superficiais do ser humano.

O Homem moderno, no entender de Heschel, não tem sido capaz de criar uma filosofia, que seja relevante como uma sabedoria pela qual se possa viver. Diante da tecnologia a serviço da mercantilização da vida, a ciência se mostrou, no século XX e XXI, míope para entender, a seriedade das questões humanas. Míope também para entender as possibilidades destrutivas, a que seus modelos de construção do Homem nos levaram. Isso porque estudar o ser humano não é a mesma coisa que estudar um objeto natural exterior. “Eu conheço as Montanhas Rochosas, mas não sou as Montanhas Rochosas.” Estudar o ser humano é estudar a nós mesmos. A situação humana é sempre também a “minha” situação, somente deste ponto de vista é possível conhecer o Homem. Certamente, neste ponto o pensamento hescheliano se coloca ao lado de toda a tradição crítica que impugna a distinção cartesiana entre sujeito e objeto que está na base do projeto epistemológico moderno.

A situação humana, percebida a partir da visão hescheliana é encarada com um tom dramático. Heschel afirma que não se pode pensar o Homem em nossa época sem vir à tona o sentimento de vergonha, de angústia e de desgosto. O Homem revelou-se, em nossa época, possuidor de um grande potencial de destruição. Ao contrário de que preconiza a filosofia herdeira do iluminismo, o estudo do Homem, segundo Heschel, deve ser tocado pela “dor” do Homem. O *Homo Sapiens* parece ser forte e satisfeito, entretanto ele é pobre, necessitado e vulnerável tanto física como mentalmente. A humanidade do Homem está intimamente conectada como a possibilidade de cultivo da condição humana. Não é algo “natural”, como um epifenômeno, sempre dado ao ser humano. A condição humana pode ser liquidada. “A liquidação da condição humana, levará inevitavelmente à liquidação do ser humano.

O pensamento hescheliano, influenciado que foi pela fenomenologia, parte de uma postura situacionista para formular seu discurso. Ao perguntar-se sobre o Homem, Heschel lembra que esta é sempre uma pergunta reflexiva. “A quem estou me referindo, quando pergunto sobre o Homem? Refiro-me a minha pessoa e às outras pessoas.” Para conhecer os outros, o Homem deve também conhecer-se. A dimensão subjetiva não é algo que enfraquece a objetividade dos

estudos sobre o Homem. Não há conhecimento do Homem que não seja conhecimento de si. Aí está a razão para sua crítica do empobrecimento que tem caracterizado o Homem moderno.

Buscando responder a essas questões, muitos pensadores modernos foram buscar na origem do Homem o sentido último de sua condição. O Homem é definido então como um animal. Desse modo, assim como estudamos e definimos os cães e os peixes, também estudamos e definimos o Homem. Porém definir o Homem como um animal é buscar o que de animal ele tem. Para Heschel, essa definição trai uma vontade profunda de conceber o Homem à imagem do animal. O destino e a essência do Homem seriam, assim, fruto de sua animalidade. Mas será que é na animalidade que está a chave para resolver o problema da existência humana?

Aristóteles definiu o Homem como sendo um animal civilizado, capaz de adquirir conhecimento. A filosofia escolástica aceitava a definição do Homem como sendo um animal racional. No século XVIII, Benjamim Franklin definia o Homem como sendo *homo faber*, um animal capaz de fabricar instrumentos. Esta tendência está presente até hoje em muitas escolas antropológicas e na sociobiologia, que encaram o Homem como sendo fundamentalmente um construto biogenético. “Ao fazer a pergunta sobre o Homem o problema não se encontra na evidente constatação de sua animalidade, mas no enigma acerca do que ele faz, por causa, e a despeito, de existir com, e ao mesmo tempo apartado, dela.” É justamente a peculiaridade do Homem em relação ao mundo natural que nos move a buscar entendê-lo.

O Homem é motivado, nesta empresa, pelo autoconhecimento, não por uma vontade de classificar-se zologicamente. O Homem não busca classificar-se no mundo animal, mas antes entender o porquê de o seu lugar não estar entre os animais. Segundo Heschel, qualquer doutrina que meramente descreva o Homem como um animal, com algum atributo distinto, tende a obscurecer o problema que busca resolver. O que é buscado não é animalidade, mas a humanidade do Homem. A questão fundamental está no destino do Homem não apenas em sua origem.

Além disso, essa perspectiva é enganosa, pois não leva em conta o que realmente se quer dizer com a definição animal. A vida interior dos animais não

é completamente conhecida. Assim, não é possível para o ser humano experimentar e sentir a animalidade separadamente de sua humanidade. Então, como saber o que no Homem é pura animalidade? “A concepção zoomórfica do Homem nos habilita a assinalar o lugar do Homem no universo físico. Entretanto, falha em explicar a infinita distância entre o Homem e o mais evoluído animal após ele.” A concepção zoomórfica do Homem seria tão imprópria, para descrever o Homem quanto a concepção antropomórfica é imprópria para descrever Deus. Ela é, de fato, uma redução que, quando levada, a cabo distorce o sentido profundo da condição humana.

Ironicamente, afirmando que cada geração tem a definição de Homem que merece, Heschel comenta, em seguida, uma outra definição muito popular na ciência moderna. Essa definição perdurou, com muita força, até o início do século XX, influenciada pelo pensamento de Descartes, que é quem primeiro a propôs. Trata-se da ideia do Homem-máquina. No século XVIII esta noção é impulsionada pela obra de La Mettrie (1709 – 1751) *L'Homme Machine*. Em seguida, no século XIX, e na primeira metade do século XX, a ideia do Homem máquina torna-se um mito recorrente nas ciências naturais e no pensamento positivista. Na tentativa de descrever o Homem, decompondo-o em suas supostas partes, esta noção procura vê-lo como um engenho de caráter químico e físico. Tal como a insuficiência explicativa da concepção animal, a ideia do Homem máquina resulta também em uma grave distorção e redução da compreensão do que é o ser humano. A ideia do Homem-máquina, no qual se põe energia sob a forma de alimento, que em seguida é posto a produzir e gastar energia sob a forma de força de trabalho, tem sido também muito popular no pensamento dos economistas modernos. Esse pensamento redutor tornou-se a tal ponto lugar-comum, que é referência constante na indústria cultural até hoje. A questão mais terrível é que ele nem sequer é percebido pela maioria como reificação da condição humana. Além de mote econômico da sociedade do trabalho, tornou-se, desde Malthus, presente no pensamento de várias agendas políticas nos estados modernos nos últimos dois séculos.

Sobre isso Heschel apresenta em - *Quem é o Homem?* - uma reflexão inquietante:

Na Alemanha pré-nazista a seguinte máxima sobre o Homem era frequentemente citada: ‘O corpo humano contém uma quantidade suficiente de gordura para fazer sete barras de sabão, suficiente ferro para fazer um alfinete médio, uma quantidade suficiente de fósforo para produzir duas mil cabeças para palitos, suficiente enxofre para fazer pular uma mosca.’ Talvez haja alguma conexão entre esta máxima e o que os nazistas realmente fizeram nos campos de extermínio: fazer sabão de carne humana. (HESCHEL, 1995, p. 24)

Heschel admite que essas concepções podem ter até algum valor. No entanto, na sua pretensão de expressar a essência sobre a condição humana, terminam por contribuir para a “liquidação” do autoentendimento do Homem. Liquidando o autoentendimento, o Homem é conduzido à autoextinção.

A incerteza com relação a sua própria humanidade e o ceticismo, são características marcantes do Homem moderno. Heschel denomina essa situação de “eclipse da humanidade”. “Na Idade Média, os pensadores tentavam encontrar provas da existência de Deus. Hoje, nós parecemos procurar provas da existência do Homem.” O pensamento cínico e niilista tem, segundo Heschel, se tornado comum entre os modernos. O Homem é difamado e visto com desprezo. O niilismo contemporâneo é incapaz de encarar a crise do Homem moderno como a crise de uma forma histórica de civilização. Em vez disso, é a natureza humana que é encarada como bestial. A dignidade humana termina por ser encoberta. O eclipse da humanidade é pensado por Heschel como inabilidade dos modernos para sentir a relevância espiritual do Homem.

Há uma relação mais do que semântica entre a ideia de eclipse da humanidade hescheliana e a ideia de eclipse da razão descrito por Adorno e Horkheimer. Tanto Heschel como os frankfurtianos vão chegar e essas noções de eclipse após sua experiência com o nazismo e sua ida posterior aos Estados Unidos. O eclipse da humanidade hescheliana articula-se ao eclipse da razão frankfurtiana, na medida em que ambos os conceitos se referem ao processo sem sujeito, impessoal, de desvalorização da vida que ocorre nas sociedades modernas. Desvalorização que assume a forma da reprodução tautologia do valor, do capital, desvinculado da valorização do ser humano, o valor real. Ambos, Heschel e os pensadores frankfurtianos, pressentem neste constante processo de reificação a raiz da crise de civilização, pela qual tem passado a pós-modernidade, na segunda metade do deste século.

A agonia do Homem contemporâneo é, da perspectiva hescheliana, a agonia de um tipo espiritualmente atrofiado. Nessa atrofia espiritual está a raiz do eclipse racional e humano, na pós-modernidade, definida por Heschel como sendo a era pós-Auschwitz e pós-Hiroshima. A desumanização histórica está, desse modo, intimamente conectada a desumanização epistemológica. O niilismo e o cinismo contemporâneos seriam para Heschel apenas seus sintomas. O pensamento ocidental, seguindo modelos positivistas e objetivantes, estaria então formulando a questão humana de uma forma equivocada. Nós perguntamos: “O que é o Homem?” No entanto, a verdadeira questão deveria ser: “Quem é o Homem?” A pergunta “o que” remete ao mundo das coisas, à tipologia animal ou mecânica do ser humano, que é encarado como coisa. Por outro lado, a pergunta “quem” remete à identificação de uma pessoa. Enquanto o ser pode ter uma explicação, pois uma coisa é por definição finita, uma pessoa é ao mesmo tempo um mistério e uma surpresa. Cada pessoa é única e inefável. Heschel, à maneira de Scheller, afirma que a pessoa não é uma coisa, pois seu sentido é inesgotável. As definições do Homem como animal ou como máquina, oferecem, no máximo, explicações para o funcionamento humano em comparação aos seres não humanos, como uma coisa no espaço, sem levar em conta sua consciência. Heschel aponta, por outro lado, a limitação dessas visões do Homem: o que importa não é se eu funciono, ou se eu sou; a questão última para a pessoa humana é saber “quem” se é.

Quem sou eu? Tal questão não pode ser respondida apenas, considerando-se a natureza da espécie humana. É necessário considerar também a situação da pessoa. O que é esse adjetivo (humano) que qualifica o ser humano? O Homem deixa de ser humano se a sua condição humana desaparece, pois não é em qualquer condição que o Homem pode continuar humano. A espécie *homo sapiens* poderia tomar um rumo histórico no qual sua humanidade desaparecesse. “Assim como a morte é a liquidação do ser, a desumanização é a liquidação do ser humano.” Para permanecer humano, o Homem precisa saber o que significa a condição humana, e como preservá-la. Não apenas a eugenia nazista, dos anos trinta e quarenta, mas também a engenharia genética do final do século XX, e a noção de zoológico humano que recentemente apareceu em autores alemães testemunham a possível

desumanização radical, irrompendo nos poros civilização moderna. Em Kurz, que define a modernidade a partir da noção de sociedade do trabalho, a crise do trabalho, nos anos noventa cria, fruto da globalização, as condições para o incremento da exclusão social. A condição do Homem moderno está, como nunca, sendo atacada de modo radical. A filosofia hescheliana, dessa forma, parece ter muito a dizer neste final de século.

As características da condição humana não constituem uma descrição exaustiva de todas as possibilidades do ser humano. Heschel busca descrever o humano sem recorrer a comparações com os seres do campo ontológico não-humano. Ele quer demonstrar que o humano tem estatuto próprio, uma dignidade única. Essas características são descrições filosóficas e poéticas do Homem, e não apontam, não para uma ontologia do humano como ser, mas para uma dimensão de sentido no ser humano. “A dimensão do sentido é tão intrínseca ao ser humano quanto a dimensão do espaço é intrínseca às estrelas e às pedras.” Ela nunca deve ser considerada uma questão meramente teórica, pois remete ao agir concreto do Homem no mundo. O sentido não é uma âncora para o ser, mas a direção do seu devir.

A temática do sentido e do significado do ser humano não é exclusiva de Heschel. Em outro pensador ligado à Escola de Frankfurt, Erich Fromm a mesma temática é abordada. Heschel escreve sobre o significado do humano em praticamente toda sua obra. É, no entanto, nesse texto publicado em 1965, sob o título inglês - *Who is Man?* - que esse assunto é abordado de forma mais concentrada. O livro, fruto de uma conferência dada na Universidade de Stanford pouco tempo antes, foi escrito em meio ao clima de agitação social, intelectual e política, que tomou os Estados Unidos durante a década de sessenta. Foi neste mesmo contexto que Fromm publicou, em 1968, *A Revolução da Esperança*. Fromm também criticou as definições de ser humano mais comuns no repertório intelectual ocidental: as concepções de Homem máquina e as várias definições de Homem, que partem de sua animalidade, como *homo sapiens*, *homo ludens*, *homo negans* ou *homo esperans*. Em todas essas definições de Homem o termo *homo* denota uma classificação da espécie biológica. Fromm também demonstra que essas definições “não fazem justiça à pergunta: “O que significa o ser

humano?” Sentido do ser humano deverá ser buscado, então, nas condições da existência humana.

Para o Homem ser é viver. Viver é, pois, a situação existencial do ser humano. Essa situação envolve dimensões bem mais ricas do que as de uma simples ontologia. Não é suficiente portanto, vincular a essência humana a uma ideia eterna ou fundante. O humano não é um conceito abstrato, mas uma existência viva. O ser humano deve ser entendido como o “vivente humano”. Seu problema mais importante não é ser, mas viver. Viver, segundo Heschel, é sempre estar em uma encruzilhada, pois muitas são as forças que atuam sobre a pessoa. Viver humanamente não é simplesmente existir, mas existir como sujeito em uma situação. A que contexto, no entanto, deve ser relacionado o vivente humano?

O Homem não é um ser como uma essência eterna, mas um vir-a-ser que existe entre duas polaridades. Essas duas polaridades dão o sentido ao seu vir a ser. Como vimos no primeiro capítulo, o espírito e a animalidade, o anjo e a besta são os dois pólos dialéticos, que movem profundamente o vir-a-ser do Homem, segundo a filosofia hescheliana. Essa contradição dialética é a raiz de sua singularidade no universo. Os atos humanizantes emanam como possibilidade de libertação, que busca a existência consciente. O curso da vida, entretanto, é imprevisível. A existência humana se estende assim, entre o finito e o infinito, como um percurso sem teleologia. Usando uma metáfora retirada da física quântica, para o pensamento hescheliano, o ser humano não é uma partícula sólida, claramente localizável e com massa ponderável; ao contrário, ele é como uma onda, cujo vetor e percurso dependem do sentido que ele busca dar para sua existência.

“O Homem é uma fonte de sentido imenso e não uma gota no oceano do Ser.” O Homem existe em um universo de significação como uma fonte de significado. Como as estrelas são fontes de luz, o ser humano é fonte de significado. Não há, portanto, como ser humano e não fazer sentido. Esse sentido é encontrado e atualizado na trajetória de vida da pessoa. Se o sentido dos atos do Homem se liga a uma saudade da animalidade, então, a animalidade será buscada. Se, por outro lado, o sentido dos atos do Homem é a espiritualidade, então, o Homem se reconhece como necessidade Divina, como

parceiro de Deus na construção de si. A humanização precisa ser buscada e cultivada.

Em sua atual condição, o ser humano está em continuidade tanto com a natureza orgânica como com a vibração infinita do espírito Divino. “Minoria no reino do ser, o Homem encontra-se numa posição intermediária entre Deus e o animal. Incapaz de viver sozinho tem que comungar com os dois.” Qualquer pensamento que renegue uma das polaridades incorre no idealismo, ou na vulgaridade. Sem aceitar essa polarização, que existe no coração de sua existência, o Homem não é capaz de compreender o sentido que devem ter seus atos.

O ser humano tem mais significado do que ele pode imediatamente perceber. Por suas limitações e perversões, a ligação com Deus pode ser traída, mas nunca rompida. O ser humano é o “nó onde o céu e a terra se entrelaçam”. A ação humanizada é entendida por Heschel como “obediência livre” à vontade Divina de criar e redimir o humano. Paradoxal para a mente moderna, é de um modo teocêntrico que o pensamento hescheliano constitui-se um humanismo libertário. Os humanismos modernos têm em geral a característica comum de serem filosofias seculares. A antropologia hescheliana, entretanto, tem caráter religioso. Essa antropologia não nega as necessidades pessoais, mas afirma que é indo além das necessidades individuais, sempre míopes, que se pode encontrar o sentido do Homem. Pois, “o Homem é sentido, mas não o seu próprio sentido... O eu é uma necessidade, mas não sua própria necessidade”.

O Homem não é um animal adjetivado, nem a materialização de uma ideia eterna. Sendo mortal, o pó da terra, ele pode humanizar-se como imagem divina. Eis aí, a agenda humanizadora de Heschel. Ao invés de ter símbolos, ídolos ou fetiches; ao invés de se reificar na mercadoria, e na incessante satisfação de suas necessidades; o Homem deve ser o símbolo vivo dessa transcendência buscada. Isto é, através do seu agir, o *homo sapiens* pode fazer-se humano. Essa é a tarefa sagrada que compete ao Homem realizar. Sendo agente de sua humanização, ele se torna sócio de Deus em sua autocriação.

Essa “dualidade não é baseada no contraste ente a alma e o corpo e nos princípios de bem e mal. Diferente dos pitagóricos, a Bíblia não se refere ao corpo como sepultura e prisão da alma, nem mesmo como local ou fonte do

pecado. A contradição está no que o Homem faz com sua alma e com seu corpo. A contradição está nos seus atos ao invés de em sua substância.” A dualidade implica na contradição entre a grandeza e a insignificância. O ser humano é sagrado não porque sua substância assim o seja, mas porque tendo consciência da transcendência sagrada que o envolve ele pode se santificar através de sua existência.

Ao afirmar que o ser humano é a imagem divina, Heschel faz com seu pensamento dois movimentos. Primeiramente, ele nega que a imagem e qualquer símbolo feito pelos homens para representar o divino tenham qualquer validade além da psicológica. Ou seja, não apenas o objeto simbólico não é divino, mas em última análise, ele afasta a consciência humana de Deus vivo. Heschel chega a afirmar que o judaísmo se construiu, desde suas raízes bíblicas, em contraposição a religião simbólica. Esta levaria, no final, à troca da relação e do encontro com Deus ao seu oposto, isto é, ao fetichismo. Em segundo lugar, ao afirmar que o ser humano vivo é o símbolo de Deus, Heschel deixa claro que não é a substância humana que é divina, mas que é por meio de suas ações, que o ser humano se torna o veículo da manifestação de Deus no mundo. A distinção é entre o símbolo e a *mitzvá* (a obra), entre a religião da representação e a religião da atitude.

Segundo Heschel, os símbolos têm um *status* psicológico, não ontológico; eles não afetam nenhuma realidade, exceto a psiquê do Homem. As *mitzvot* afetam Deus. Símbolos são fugidios, *mitzvot* são transcendentais. Símbolos são menos do que o real, *mitzvot* (as obras) são mais que o real, pois modificam a realidade. Essa citação ilustra o ponto de vista hescheliano de uma religião não simbólica, total, ou grandemente, voltada para a mística da ação. Heschel não é um anti-ritualista, mas afirma que as cerimônias têm apenas o propósito de significar, enquanto a *mitzvá*, a obra, tem o propósito de santificar. A religiosidade baseada no ritual é alcunhada por Heschel de behaviorismo religioso. Do ponto de vista da perspectiva hescheliana, a religiosidade profunda é aquela em que o ser humano busca expressar a preocupação divina com a situação real dos homens, tornando-se ele próprio o veículo da obra redentora. Essa obra redentora, a *mitzvá*, não é mera atitude exterior, ela só será real se

motivada por um desejo íntimo de acordar a alma, unindo-a a Deus, pelo cuidado com os homens.

Os símbolos não vão além da experiência visível, espacial, mas a obra conecta o tempo da existência (experiência da intimidade e da interioridade) com a santidade. A religião não é apenas ética, embora não se possa falar em verdadeira experiência religiosa sem que ela se reporte à ética da humanização. O Homem moderno, o burguês, vive, quando muito, uma religião cerimonial, estética, que o reconduz sempre ao fetichismo. Para esse Homem, Deus de fato não existe e, por isso, a obra tem valor apenas no mundo da aparência, como espetáculo encenado perante a *media*. O Homem hescheliano, o *mensch*, é misticamente movido pela vontade de trazer a presença divina ao mundo dos homens, renegando de modo iconoclasta o meramente estético e a atitude de conveniência. Tornar-se símbolo de Deus é, para ele, compartilhar sua humanidade, fazê-la florescer.

“Este, porém, é um tempo para chorar. Tempo em que ficamos envergonhados de ser humanos.” O Homem moderno está muito orgulhoso de sua civilização tecnológica. Sente, no entender de Heschel, um falso senso de soberania. Mas esse orgulho alienado teria como resultado uma grande humilhação. O mal-estar na civilização, sentido por muitos após Auschwitz e Hiroshima, o mal-estar perpetrado pela real possibilidade de destruição do planeta e pelo consumismo vazio, terminaria por levar o Homem moderno à crise de sua civilização. O futuro da Humanidade depende do grau de reverência dado a pessoa. Essa reverência não pode ser apenas o fruto de uma ideia ou de uma declaração, é necessário que o ser humano faça de si mesmo parceiro de Deus por seu modo de viver. Neste ponto, podemos notar que o humanismo sagrado hescheliano caminha no sentido de se tornar uma filosofia da ação.

Referências

HESCHEL, Abraham Joshua. **Der Shem Hameforesh: Mensch**. Warszawa (Varsóvia): Druk Grafica, 1933.

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

HESCHEL, Abraham Joshua. **Who is man?** Stanford: Stanford University Press, 1995.

MAGID, Shaul. **Abraham Joshua Heschel and Thomas Merton**: heretics of modernity. *Consevative Judaism*, v. 50, n. 2-3, p. 114-5, winter/spring 1998.

BACCARINI, Emilio. O homem e o pathos de Deus. In: PENZO; GAMBELLINI (Org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

KAPLAN, Edward K. *Holiness in words: A. J. Heschel poetics of piety*. Albany: State University of New York Press, 1996.

KASINOW, Harold. Divine–Human encounter: a study of A. J. Heschel. A dissertation submitted to Temple University for the degree Doctor of Philosophy, 1975.

MERKLE, John C. **The genesis of faith**: the depth theology of A. J. Heschel. New York: Macmillan Publishing Company, 1985.

TANGORRA, Giovanni. Heschel, il teologo poeta. **Septimana**, n. 46, Roma, dezembro 1997