

SUGESTÃO PARA UMA LEITURA DE HESCHEL FUNDADA NA HERMENÊUTICA RABÍNICA.

Lucca Bacal é bacharel em Letras (Português-Armênio) pela Universidade de São Paulo (USP). Concluindo bacharelado em Estudos Judaicos (Abarbanel) no Seminário Rabínico Latinoamericano Marshall T. Meyer, em Buenos Aires. Um dos fundadores da Sinagoga e Beit Midrash Massoret, onde atua como professor e auxiliar litúrgico **E-mail:** lucca.bacal.2@gmail.com

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo iniciar um estudo que visa a questionar se as preocupações críticas com a existência ou não de coerência filosófica interna na obra de Abraham Joshua Heschel (1907-1972), sistematizada, por exemplo, em Marmor (2007), podem ser fruto de um desencontro metodológico com o material fonte. É possível que a ausência de rigor filosófico aponte para um rigor de outro gênero, herdado do raciocínio rabínico, ele mesmo desprovido de rigor sob a perspectiva da lógica natural (SION, 2013). Para tanto, a distinção realizada por Heschel em “God in Search of Man” entre a mente grega e a mente bíblica (por ele defendida) será tomada como ponto de partida para a discriminação dos pressupostos constituintes da sua versão autoral do que é o horizonte de sentidos judaico. Então, será realizado um breve levantamento de operações e características presentes nos *corpora* rabínicos centrais, a Mishná e o Talmud, que podem ecoar em operações e características presentes em Heschel. Por fim, será sugerido que determinados elementos de “Who is Man?” fundamentem-se em um conceito talmúdico, a Kushiá.

Palavras-chave: Heschel, Filosofia, Religião, Judaísmo, Talmud, Fenomenologia, Esboço

ABSTRACT

The following paper intends to initiate a study that aims to question whether the critical concerns with the existence or nonexistence of internal philosophical coherence in the work of Abraham Joshua Heschel (1907 – 1972), systematized for example in Marmor (2007), can be the result of a methodological mismatch with the source material. It is possible that the absence of philosophical rigor points to a rigor of another kind, inherited from rabbinical reasoning, which itself lacks rigor from the perspective of natural logic (SION, 2013). In order to do so, the distinction made by Heschel in “God in Search of Man” between the Greek mind and the Biblical mind (defended by him) will be taken as a starting point for the discrimination of the constituent assumptions of his authorial version of what is the Jewish horizon of meanings. Thereon, a brief survey of operations and characteristics present in the central rabbinic corpora, the Mishnah and the Talmud, will be carried out, seeking what may echo operations and characteristics present in Heschel. Finally, it will be suggested that certain elements of “Who is Man?” (1966) are based on a Talmudic concept, the Kushiá.

Keywords: Heschel, Philosophy, Religion, Judaism, Talmud, Phenomenology, Draft

Introdução

Abraham Joshua Heschel é um pensador polêmico. Como exposto por Marmor (2007), é possível dizer que uma pluralidade de *Hescheis* distintos desvela-se por meio dos críticos de percepções contraditórias. Em seu levantamento, ele

identifica uma conduta crítica corrente, que pode ser encontrada por exemplo em Levenson (1998; 2001), de que não há qualquer consistência filosófica ou metodológica na obra hescheliana. Marmur sugere que, talvez, a metodologia em questão não seja propriamente filosófica¹ (Marmur, 2007, p. 19), mas mística (Marmur, 2007, pp. 22 – 23). A respeito da tensão clássica entre a filosofia e o misticismo judaico, Scholem parece fornecer uma interessante chave analítica:

Os cabalistas empregaram as ideias e conceitos da teologia ortodoxa, mas a mão mágica do misticismo abriu uma fonte secreta de vida nova para muitas ideias escolásticas e abstrações. Filósofos podem balançar negativamente suas cabeças para coisas que a eles parecem erros de compreensão a respeito do significado de ideias filosóficas. Mas aquilo que, a partir do ponto de vista do filósofo, representa uma falha de entendimento, pode constituir sua grandeza e dignidade a nível religioso. Em última análise, uma incompreensão tende a não ser outra coisa senão a abreviação paradoxal de uma linha original de pensamento. (SCHOLEM, 1995, pp. 24 – 25).

Parece haver algo de particularmente produtivo na constatação de Marmur de que um juízo significativo da obra hescheliana dependeria primariamente da busca pelos fundamentos a partir dos quais fora idealizado o empreendimento intelectual posto em questão. Se a busca acadêmica por consistência filosófica, na obra de Heschel, mostra-se insuficiente, surge a necessidade de que esse possível “misticismo” (compreendido aqui negativamente como o paradigma alheio ao filosófico que poderia ter servido de base para as elaborações de Heschel) seja discriminado.

O presente artigo tem como objetivo apontar para uma possível chave analítica distinta da filosofia em se tratando da obra de Heschel. Sugere-se que a hermenêutica rabínica sirva à obra hescheliana como base que operacionaliza e oferece nova vida a elaborações originariamente filosóficas, de modo análogo à

¹Em seus próprios termos: “Abraham Joshua Heschel foi um filósofo se compreendermos filósofo como o amante da sabedoria, alguém que toma seriamente questões filosóficas e que conhece bastante a tradição filosófica ocidental. Ele não foi um filósofo se compreendermos filósofo como um pensador cujo compromisso central é a busca desenfreada pela verdade filosófica. Tampouco ele se submetia às estruturas de algum método ou sistema filosófico em particular, ainda que exista pouca dúvida de que ele encontrou, na fenomenologia de seus professores berlinenses, uma abordagem mais conveniente para seu próprio empreendimento.” (MARMUR, 2007, p. 19).

mobilização de noções filosóficas por fontes místicas identificadas por Scholem. A sugestão dessa alternativa será construída em três momentos. No primeiro, será explorada a ideia de que o apelo feito em “God in Search of Man” (1955) à noção de “homem bíblico” é ele mesmo uma declaração de oposição aos fundamentos daquilo que Heschel qualifica de pensamento ocidental. Para tanto, serão usados Leone (2008), Marmur (2007), Pearlman (1989; 2016) e Herskowitz (2018). No segundo, será realizada uma breve descrição de elementos da literatura rabínica que encontram eco nas descrições heschelianas da subjetividade bíblica, valendo-se de Kraemer (2019) e Sion (2018). Por fim, a noção talmúdica de Kushiá será aplicada à sistematização da consciência operada em “Who is Man?” (1963).

Questões referentes às discussões contemporâneas a respeito da metodologia fenomenológica em Heschel se farão presentes na primeira e terceira partes, mas o artigo não buscará se deter nelas, apenas apresentará elementos tensos para os que hoje estudam Heschel e as respostas hoje postas sobre o tabuleiro. O presente artigo não busca oferecer outra entre tantas possíveis resoluções analíticas finais, para desatar o “nó górdio do pensamento hescheliano” (Marmur, 2007, p. 14), mas apontar para uma área de investigação ainda pouco explorada que, na melhor das hipóteses, pode fornecer ao estudioso da obra de Heschel crivos distintos para julgá-la.

O conflito Hescheliano entre o homem grego e o homem micraítico²

A fundamentação fenomenológica do pensamento Hescheliano direciona-o ao problema da pluralidade de imanentizações distintas a um mesmo dado transcendente. Como posto por Leone, “Em Heschel (...) a experiência religiosa se dá antes da conceituação e da criação das ideias religiosas. Tais ideias são racionalizações, que emergem após a experiência religiosa profunda” (LEONE, 2008, p. 15). Dessa forma, faz-se possível a sustentação presente em Torá Min-Hashamaim de que a unidade da tradição judaica se expressa por meio das tensões

²Micraítico: construção sobre o termo מִיִּקְרָא (Mikrá), literalmente “escrito”, que serve para qualificar a literatura da Tana”ch, também chamada – fora dos círculos judaicos – de literatura bíblica.

entre distintos horizontes de sentido, que dialeticamente a constituem como prática viva (seja a tensão entre agadá é halachá, entre Rabi Akiva e Rabi Ishmael, entre transcendência e imanência, entre a consciência fundada nas *lentes superiores* e aquela fundada nas *lentes inferiores*).

O interior da tradição poderia ser então compreendido como a oposição contínua entre polos antitéticos de subjetivação de uma mesma experiência religiosa fonte que, sustentada intergeracionalmente em razão de um *compromisso* (HESCHEL, 1955, pp. 213 – 217), presentifica-se mediada. Nesse sentido, as tensões em questão resultariam da manutenção humana da revelação em sua integridade, unitária em transcendência, fragmentária em percepção. “É da perspectiva fenomenológica humana que a realidade se apresente dialética, não da perspectiva do *Numen*.” (LEONE, 2008, p. 204)

Em *Deus em Busca do Homem*, Heschel situa-se internamente em um outro conjunto de tensões, de horizontes de sentido antitéticos geneticamente constituintes de seu próprio pensar³; a tradição judaica em tensão ao que ele caracteriza como mente grega⁴. Em outras palavras, o homem bíblico/micraítico e o homem grego, entendidos como dois “modos de pensamento” (HESCHEL, 1955, p. 24)⁵.

³A filosofia da religião está envolvida em uma polaridade; como uma eclipse, ela revolve ao redor de dois centros: filosofia e religião. À exceção de dois pontos situados em igual distância aos dois centros, quanto mais o pensamento se aproxima de um deles, mais distante se faz do outro. O fracasso em sentir a profunda tensão existente entre categorias filosóficas e religiosas vem sendo a causa de muita confusão.” A. Heschel, 1955, p. 13. Em certo sentido, o próprio Heschel parece de certa forma assumir não estar disposto.

⁴O próprio Heschel expõe a não originalidade dessa percepção em 1955, p. 94, quando credita a A. N. Whitehead a autoria da tensão entre *Lei Imanente* e *Lei Imposta*, cosmologia helênica e cosmologia bíblica. Nisso encontra-se a ambiguidade reiterada por J. Levenson (1998; 2001) a respeito da profunda e duradoura influência exercida sobre Heschel por parte de “biblistas protestantes liberais” (2001, p. 32), sob a tutela dos quais ele escrevera seu doutorado sobre a consciência profética. Levenson pergunta: “Será que o próprio Heschel era consciente do conflito entre a cosmovisão protestante, no interior da qual concluiu seu doutoramento, e o judaísmo tradicional que ele seguiu praticando meticulosamente?” (1998). O presente artigo não tem por objetivo buscar respostas para esta pergunta, mas sim sugerir a presença de elementos propriamente rabínicos, mesmo que aplicados a conteúdos não-rabínicos, na constituição do modo de exposição exotérico hescheliano. De qualquer forma, M. Marmor oferece na primeira parte de seu artigo “In Search of Heschel” (2007) uma sistematização das várias possíveis fontes não-judaicas de Heschel, dividindo-as entre autores que as sugerem e as refutam. A importância da filosofia do processo para a o pensamento hescheliano dispõe de seus apoiadores (como F. Rothschild, P. F. Peri, S. Tanenzapf e W. E. Kaufman) e de seus críticos (como S. T. Katz, H. M. Schulweis, J. C. Merkle e o próprio M. Marmor).

⁵Oposições semelhantes figuram também em trabalhos de outros dois pensadores judeus modernos. Em primeiro lugar, L. Strauss, que em seu “Jerusalém e Atenas: algumas reflexões introdutórias” percebe a tensão entre os *modos de pensar* heschelianos pela noção de choque cultural; em segundo lugar, E. Levinas,

O *Numen* citado por Leone é, na compreensão hescheliana, um fato da mente grega, fonte do modo de pensamento da metafísica ocidental, que se abre à realidade na percepção de um cosmos, a totalidade daquilo que é regido por uma ordem imanente natural (HESCHEL, 1955, p. 92). A percepção micraítica, por outro lado, possuiria por fundamento a noção de que qualquer fragmento de ordem cósmica é contingente ao decreto divino. Na descrição de Heschel, a mente micraítica compreende que “(...) o mundo não é uma necessidade ontológica (...). O homem bíblico não é encantado pelo dado (...), [pois] percebe a alternativa, a saber, a aniquilação do dado. Ele não é encantado pela ordem, pois possui uma visão de uma nova ordem.” (HESCHEL, 1955, p. 94) Isso informa o deslocamento presente em “Who is Man?” da questão do ser para a questão do cuidado com o ser (HESCHEL, 1963, pp. 91-92).

O homem bíblico hescheliano não se vincula a processos contínuos como fontes da verdade, não se guia por “ideias abstratas, por uma moralidade de generalizações” (HESCHEL, 1955, p. 197), mas vincula-se a situações, eventos singulares, localizados no tempo e retidos no compromisso da sustentação e presentificação da memória⁶. Apesar de enunciar a divisão noética em questão, a partir de fundamentos fenomenológicos, a insuficiência da metodologia fenomenológica, para compreender a totalidade do pensamento hescheliano, torna-se transparente em sua defesa do arcabouço mental judaico sobre os paradigmas ideais de matriz helênica, que reconhece como fornecedores da base fundamental do pensamento ocidental em vigência. Como posto por Rotenstreich, em artigo que busca lastrear as noções heschelianas dialógicas de *Pathos* divino e vida (*Ser transitivo*, Heschel, 1963, p. 95) nas elaborações de Scheler acerca de simpatia (em oposição à compreensão mormente husserliana encampada por Pearlman.

que, por exemplo em suas leituras talmúdicas, busca a *tradução* de noções próprias à subjetividade hebraica ao que qualifica de grego, a moldura subjetiva dos gêneros filosóficos.

⁶São inúmeras as fontes historicamente próximas a Heschel que atribuem à revelação sinaítica, se não a *invenção* da história, a invenção do *sentido* da história, pensado em relação a uma demanda existencial de realização da criação. Dentre alguns, podemos citar F. Rosenzweig (por exemplo em seu “Estrela da Redenção”, 1970. pp. 186 – 188), J. Taubes (2009) ao longo do primeiro capítulo de sua tese de doutorado e P. Ricoeur, por exemplo em seu comentário sobre o livro “Zakhor”, de Y. H. Yerushalmi (publicado em “A Memória, a História, o Esquecimento”, 2009 ,pp. 408 – 412). Por outro lado, usando da tensão entre história e historiografia encontrada em P. Ricoeur, é possível sugerir que a posição de Heschel é mais historiográfica que, por exemplo, a de Rosenzweig.

“Justamente devido a aderência de Heschel ao texto bíblico, ou, digamos mais amplamente, à tradição judaica, ele está fadado a ultrapassar os dados fenomenológicos” (ROTENSTREICH 1974, p. 195), submetendo-os a um sistema transcendente de qualificação.⁷ Para Heschel, uma religião revelada está em clara contradição com qualquer possibilidade de religião natural, logicamente dedutível (HESCHEL, 1955, p. 322).

Em outras palavras, Heschel recorre à metodologia fenomenológica para discriminar duas molduras noéticas distintas, mas em certo sentido abandona-a em favor do compromisso último com um pensar submetido aos horizontes judaicos, que envolvem e significam eventos, pensados então dialogicamente em relação às ordenações que lhes servem de substrato. A aceitação hescheliana da perspectiva, senão acosmista, ao menos oposta à autonomia imanente do cosmos, é aquilo que permite com que, em “Who is Man?”, Heschel escreva “A realidade de ser humano depende do sentir humano de dívida enquanto uma resposta a uma requisição transcendente” (HESCHEL, 1963 p. 112) e, mais interessantemente, “Filosoficamente, a primazia da criação sobre o ser significa que o ‘deve ser’ antecede o ‘é.’ (...) O desejo humano de ser não pode ser separado de seu dever ser. (...) A perda do sentir do ser significativa é consequência da perda do mandamento de ser. Ser é obediência, é uma resposta.” (HESCHEL, 1963, p. 93) Esta noção é enunciada sob o nome de “preocupação com o Ser” (HESCHEL, 1963, pp. 91-92)

Longe de ser um erro ou um descuido metodológico *accidental*, Heschel assume já na introdução ao seu “Os Profetas” (1962), republicação de sua tese de doutorado (1933), sua indisposição à aderência ao postulado fenomenológico da ausência de pressupostos, em consonância com a objeção feita por sua *mente bíblica* à existência não-relacional do acesso à coisa em si. É a passagem citada

⁷Percepção que fortalece o posicionamento de D. Herskowitz (2017) de que a crítica que Heschel opera a Heidegger em seu “Who is Man?” (1963) parte de uma leitura onto-teologizante que ignora os fundamentos fenomenológicos expostos na noção da *diferença ontológica* heideggeriana, dada a necessidade hescheliana de estabelecer valor ao ser em razão de seu status de Criação, percebida como “boa” pelo Criador. “(...) Assim, apenas a percepção do Ser como criação poderia corretamente refletir sua real natureza. Ser não é o derradeiro, como alegadamente mantido por Heidegger, mas sim o resultado de uma preocupação que anima Deus, criador e Senhor do Ser.” (HERSKOWITZ, 2017, p. 25).

por Marmur (2007, p. 14 - 17) contra a tese expressa por Pearlman (1989) de que o pensamento hescheliano consistiria em um sistema fenomenológico rigoroso e coerente, e depois reiterada pelo próprio Pearlman (2016, pp. 70 – 74) como traço de uma fidelidade ao modelo husserliano.⁸ “Por mais que eu siga mantendo a solidez do método acima descrito, que em aspectos importantes reflete a metodologia fenomenológica, desde então tornei-me cauteloso em relação à imparcialidade, ela própria uma forma de parcialidade. (...) Reflexão pode conseguir isolar um objeto; reflexão ela mesma não pode isolar-se. Reflexão é parte de uma situação. (...) Não posso permanecer indiferente à questão de que uma decisão minha pode se provar fatal para minha existência (...)” (HESCHEL, 2001, p. XXV). O mesmo paradigma pode ser entrevisto aqui: “O poder de observar depende das situações” (HESCHEL, 1955, p. 303) Uma situação surge da emergência, em consequência ao senso de obrigação frente a experiência de um problema concreto (HESCHEL, 1955, pp. 292, 296). É o chamado do “deve ser” sobre o “é”, a noção de que “(...) performar é dar forma a um tema divino” (HESCHEL, 1955, p. 315).

Retornamos à noção de homem bíblico hescheliano, voltado às situações (HESCHEL, 1955, p. 282), suas unidades de pensamento (em oposição às ideias), que estão vinculadas à experiência de problemas concretos, que demandam um ato em seu próprio aqui e agora. Se tomarmos o raciocínio de Heschel como uma

⁸A linha encampada por L. Pearlman não diminui o peso do artigo de D. Herskowitz (2018), centrado na noção de que a crítica de Heschel parte de uma leitura *sociologizante* de Heidegger, posicionada historicamente em oposição ao resgate de seu pensamento nos Estados Unidos entre as décadas de 50 e 60 operado por teólogos como P. Tillich. De fato, uma compreensão sociologizante é defendida por Pearlman como sendo a leitura correta, aferindo logo de partida, ao modo de Heschel, a existência de uma “(...) inclinação [bias] ontológica seminal” (p. 4) fundante dos pensamentos heideggeriano e hescheliano, considerando suas distintas compreensões da história entrevistadas em seus posicionamentos. Nesse sentido, Pearlman assume que a leitura hescheliana de Heidegger é informada pelo Holocausto. Então, apesar de opostas, as teses de Pearlman e de Herskowitz compartilham da percepção de que a oposição de Heschel a Heidegger se dá em razão do temor frente as possibilidades de desumanização segundo ele desveladas pelo pensamento heideggeriano. Se Pearlman vê isso com bons olhos, Herskowitz escreve: “(...) a raiz de toda a crítica de Heschel a Heidegger pode ser articulada pela seguinte pressuposição: a de que qualquer moldura que negue a conexão essencial entre homem e um Deus pessoal, compassivo e demandante, viz. o Deus bíblico do pathos, é em última instância niilista e vinculado ao paganismo. (...) O pressuposto básico de Heschel é o de que *ens-finitum* é incapaz de prover suficiente estabilidade e substância para uma vida significativa e realizada. (...) O existencial ontológico do ‘ser-no-mundo’ heideggeriano, interpretado aqui como ‘ser-neutro-no-mundo’, converte-se em Who is Man? na categoria ôntica e eticamente carregada de ‘viver-no-mundo’ (WM 95), ou ‘ser-desafiado-no-mundo’ (WM 105).” (pp. 4 – 8) Ironicamente, sob essa ótica, a noção de “homem bíblico” resulta nisso mais próxima da metafísica tradicional, vista como grega por Heschel, do que a concepção heideggeriana.

tentativa de expressão dessa subjetividade por ele depurada, encontraremos nele, talvez, uma tendência prática, que mobiliza distintas referências instrumentalmente, sem necessariamente dispor de uma preocupação real com a integridade final dos sistemas utilizados:

Normas são generalizações. No ato de viver, nos deparamos com incontáveis problemas para os quais não se dispõe de quaisquer soluções gerais. Há diversas formas de se aplicar uma regra geral a uma situação concreta. Há aplicações malignas de regras nobres. Assim a escolha acerca da forma correta de se aplicar uma regra geral a uma situação particular é 'legada ao coração', ao indivíduo, à consciência (HESCHEL, 1955, p. 327).

Esse Heschel *retórico* parece estar comprometido, antes de mais nada, com aspirações legadas pela memória, como a necessidade de uma ordem a chegar e a importância da ação humana, e busca defendê-las casuisticamente diante dos problemas que lhe aparecem de acordo com como lhe aparecem. Há, por exemplo, o problema de "God in Search of Man", a saber, a secularização violenta dos judeus universitários do pós-guerra, uma clara e ainda presente ameaça à sobrevivência judaica. Assim como o problema encarado em "Who is Man?", a respeito do valor fundamental do humano frente ao ser do humano em um tempo de desumanização, de especulação indiferente a respeito de "situações em que bem e mal tornavam-se irrelevantes" (HESCHEL, 2001, p. XXVIII), uma ameaça à redenção. Nesse sentido, Heschel é profundamente responsivo, operando quase como um comentarista.

A pergunta a respeito de se Heschel escreve *como um grego*, ou seja, preocupando-se com coerência filosófica sistemática, racional, lógica, ou escreve de alguma outra forma – forma essa engendrada pelas molduras subjetivas de algo fundamentado nessa *mente bíblica* por ele defendida como alternativa às bases do pensamento filosófico moderno, é uma de enorme importância, para que seja possível emitir qualquer juízo a respeito de sua obra. Assim, a seguir se buscará

rabinismo (a literatura de Chaza”l⁹), *corpus* hermenêutico tradicional, que serve de ponte entre Heschel e o homem bíblico. Em certo sentido, Heschel parece tomar a subjetividade rabínica como continuadora daquela que atribui ao homem micraítico¹⁰.

Os problemas do homem rabínico

Há dois lugares-comuns em relação ao coração da literatura de Chaza”l, a Mishná e a Guemará que, excessivamente difundidos, não poderiam contribuir mais com a orbe de mal-entendidos a respeito dos *corpora* rabínicos. O primeiro é a noção de que a literatura rabínica tradicional consiste em códigos legais. O segundo, por sua vez, consiste na inferência de que a hermenêutica legal judaica se submete à paradigmas da lógica natural para desenvolver-se. É necessário, então, antes de iniciar os esforços para sugerir o raciocínio rabínico como possível fonte para determinados elementos presentes na forma de exposição encontrada em “Who is Man?”, esclarecer alguns fundamentos básicos do universo textual judaico tradicional.

A Mishná foi compilada por volta dos séculos II e III e.c.. por Rabi Yehuda HaNassi. As duas Guemarot (plural de Guemará), Yerushalmi e Bavli, por outro lado, foram compiladas até aproximadamente o século VI e consistem em comentários sobre a Mishná, seguindo sua estrutura original¹¹. Apesar de ambos os *corpora* integrarem uma mesma obra¹², o Talmud, eles possuem características

⁹Chaza”l, em hebraico חז”ל, é o acrônimo para חכמינו זיכרון לברכה (Chachameinu Zikaronan LeBerachá), literalmente “nossos Sábios de bendita memória”, qualificação que envolve tanto os Tanaím, sábios do período mishnaico, quanto os Amoraím, sábios do período talmúdico.

¹⁰“Judaísmo é um modo de pensar, não apenas um modo de vida” (HESCHEL, 1955, p. 197) Assim sendo, seria válido buscar entender como esse modo de pensar condiciona o pensamento hescheliano. A noção de continuidade entre o homem bíblico e o homem rabínico, mesmo que este último não seja dessa forma enunciado, subjaz à indiferenciação que Heschel muitas vezes opera entre o valor de fontes micraíticas e fontes rabínicas para compor sua linha argumentativa em “Deus em Busca do Homem”. Exemplos de livre intercâmbio entre a ideia de mente bíblica e uma percepção mais abrangente da tradição judaica podem ser encontrados (também) nas páginas 21, 26, 29, 49, 62, 68, 77, 129, 140, 197, 201, 213, 216, 246, 255, 281, 292, 299, 302, 308 e 313 de “God in Search of Man”, 1955.

¹¹Seis sedarim / ordens (Zeraim / sementes, Moed / épocas, Nashim / mulheres, Nezikim / danos, Tahorot / purezas) dentro das quais se distribuem massechtot / tratados temáticos, alguns deles anômalos por fugirem aos temas das ordens que integram (como por exemplo Berachot / bênçãos, na ordem Zeraim, e Pirkei Avot / ditos dos patriarcas, na ordem Nezikim).

¹²Apesar de nenhuma das Guemarot comentar a integridade da Mishná. Dos 63 tratados da Mishná, o Bavli cobre 37 e o Yerushalmi, 39.

bastante distintas. Ainda que os mal-entendidos acima citados incidam sobre ambos os extratos literários em questão, eles podem ser mais bem discutidos, se entendidos em oposição a elementos particulares constituintes de cada um. Começemos pela Mishná.

Apesar de escrita em hebraico, a obra fundante do universo textual rabínico difere da literatura do contexto do segundo templo por não mais buscar mimetizar a linguagem micraítica. A língua inaugurada na Mishná, que indispõe de qualquer precedente documental, consiste em uma variante mais sintética (em oposição a aglutinante) e muito técnica. Um hebraico que pode ser pensado como socioleto iniciático da comunidade rabínica, altamente técnico, voltado ao exercício das dinâmicas internas operadas entre mestres e discípulos, Rabanim e Talmidim. Há no texto mishnaico fortes traços mnemônicos próprios às literaturas de matriz oral, como um conjunto de estruturas repetitivas (KRAEMER, 2019, pp. 65, 77, 84). O domínio das faculdades e operações hermenêuticas desenvolvidas no interior da sociedade rabínica (ou apropriadas de fora e sintetizadas), tendo por base um inventário textual decorado e repetido pareciam constituir a noção de estudo vigente.

A retórica mishnaica pressupõe uma série de conhecimentos prévios, para que sua substância seja compreensível (KRAEMER, 2019, p. 70). Citações micraíticas, por exemplo, surgem, muitas vezes, incompletas ou meramente sugeridas, o que implica na ideia de que os estudantes precisavam possuir conhecimento *verbatim* do *corpus* micraítico e domínio sobre seus postulados normativos. A realidade mishnaica experimenta a mikrá como base para sua própria ontologia, ainda que legisle, muitas vezes, independentemente – e, às vezes, contraditoriamente (KRAEMER, 2019, p. 70 - 71). O impulso normativo mishnaico se expressa majoritariamente pela enunciação de situações e suas devidas resoluções por parte de uma voz impessoal, percebida tradicionalmente como o consenso dos sábios. Ao mesmo tempo, opiniões discordantes são singularizadas e nomeadas, sempre em tensão com a voz impessoal, ou com outra opinião nomeada. Nem sempre fica claro o paradigma normativo de cada mishná, e é

possível que a própria voz impessoal, chamada *stam*, contradiga a si mesma. Há uma clara preferência pela casuística em oposição a princípios gerais.

No tratado de *Eduiot* / testemunhos 1:4-6, encontramos três explicações internas creditadas a *stam mishná*, para o porquê da preservação de dissidências. A primeira, no que lhe concerne, parte do princípio de que há um fundo pedagógico; se discordâncias passadas foram absorvidas no consenso de práticas, experimentado no presente, é necessário não se apegar excessivamente às próprias posições. A segunda percebe o registro da dissidência como a prática de compilar um repositório de precedentes a ser aproveitado em juízos futuros, diante de distintas circunstâncias. A terceira, por sua vez, contradiz a segunda, tomando a polifonia mishnaica como uma genealogia dos possíveis erros interpretativos. A indecisão mishnaica com relação ao sentido de seus próprios paradigmas estruturantes impossibilita que ela seja tomada como um código, uma vez que abraça a ambiguidade como elemento constitutivo.

Outro elemento da *Mishná* que a afasta do gênero dos códigos legais, tão frutífero ao longo do corpo do Império Romano do período, diz respeito àquilo que Kraemer chama de “excesso de leis para o que não existe e ausência de leis para coisas que existem” (KRAEMER, 2019, p. 74). Se dispomos de vastas discussões sobre o serviço no Templo, que à época da *Mishná* já se encontrava destruído a mais ou menos um século e meio, faltam discussões a respeito de práticas fundamentais do dia a dia judaico (KRAEMER, 2019, p. 61). Ainda assim, sua percepção do Templo “(...) baseia-se não em evidências históricas, mas em interpretações de fundamentação nas escrituras. Em sua linguagem, a *Mishná* admite uma história, mas no limite. Ela diz bem mais respeito àquilo que deve ser, do que àquilo que de fato foi.” (KRAEMER, 2019, p. 67)

Kraemer compreende o estranho eterno presente de sabor normativo existente na *Mishná*, unitário no texto, mas cindido na experiência humana, como uma ordenação esperançosa do caos sobrando à aniquilação do centro existencial judaico. Nesse sentido, a *Mishná* não nasce do deslocamento da livre especulação, mas sim de um contexto específico de crise. É a expressão de uma ação diante de um problema. “Para entender o problema, devemos explorar a situação.”

(HESCHEL, 1955, p. 5) Em termos Heschelianos, trata-se de uma necessidade (HESCHEL, 1955, p. 397). Nesse sentido, diferentemente de um código, é possível perceber na Mishná uma espécie de currículo para o treinamento de uma hermenêutica jurídica oral independente de instituições repressivas exercida por meio da livre mobilização de ferramentas retóricas sobre uma base textual canônica por parte de um legislador particular que enfrenta um problema concreto¹³. Não há qualquer evidência de que a Mishná tenha sido adotada normativamente.

Os Talmudim, por sua vez, partem da canonização dos corpora tanaíticos, seja mais explicitamente a Mishná, que antecede o texto das as guemarot, seja sua compilação alternativa que lhe mimetiza a estrutura (a Tossefta), os materiais tanaíticos não compilados (as Beraitot) e os midrashim do período, que são livremente citados pelos Amoraim, sábios das academias rabínicas da Terra de Israel e da Babilônia. A linguagem do Talmud, que intensifica o ciframento antevisto na Mishná, passa do hebraico a distintos extratos de aramaico do período. Há uma alteração significativa na dinâmica retórica do Talmud, especialmente em se tratando do Bavli. Como posto por Kraemer, “Inicialmente, se os rabinos produziram um documento que parecia mais com um código legal do que com qualquer outra coisa, fosse esse de fato o caso ou não. Por fim, eles produziram algo na aparência de (e muito frequentemente tomados como registros literais de) ‘transcrições’ de debates travados nas academias rabínicas.” (KRAEMER, 2019, pp. 98, 99)

A Guemará tende a buscar harmonizar contradições textuais entre fontes de mesmo valor (duas ou mais fontes micraíticas, por exemplo) e entre fontes de valores distintos (fontes tanaíticas em contradição com fontes micraíticas, por exemplo). Múltiplas soluções contraditórias podem ser propostas, quase sempre nomeadas, e tensionadas até a exaustão sem que o texto opte decisivamente por qualquer uma. Muitas vezes, somos apresentados a uma genealogia de discussão de determinado problema, para que a Guemará introduza uma solução que nega as construções anteriores. “(...) O Talmud saboreia deliberações e discussões para seu próprio bem. Mesmo quando há uma resposta, você não quer chegar nela

¹³Essa percepção funcionalista da tradição judaica encontra-se também, por exemplo, em E. Dorf (1988, pp. 133 – 134 e 215 – 227).

diretamente. É melhor revelá-la no processo, mesmo que isso demande algumas proposições problemáticas e mesmo que a resposta vá ser por fim determinada.” (KRAEMER, 2019, p. 148).

Mesmo o paradigma por Heschel, apontado em seu “Torá Min-Hashamaim” como racionalista / Ishmaeliano, se submetido às metodologias próprias à disciplina da lógica natural, apresenta-se inconsistente. Seria possível inferir que, segundo a gramática hescheliana, mesmo o racionalismo tradicional judaico resultaria estrangeiro à *mente grega*. Como posto por A. Sion (2013, p. 480), “(...) seja lá o que isso [o Talmud] for, não é uma lição de lógica pura. (...) Para atingir resultados consistentes, usando processos artificiais como as regras de Rabi Ishmael, é essencial ter certa margem de manobra, uma abertura para recuar tanto quanto uma abertura para avançar. Se cada regra precisar ser aplicada rígida e irreversivelmente, o resultado estará fadado ao impraticável, capaz de ser sustentado apenas por meio de mentiras e autoilusões.” (SION, 2013, p. 482) Assim, “(...) as conclusões rabínicas são dedutivamente desnecessárias: elas são, no máximo, preferências indutivas. No entanto, uma vez que elas são vistas pelos rabinos como leis a serem seguidas haja o que houver, elas devem ser concebidas como arbitrárias e artificiais.” (SION, 2013, p. 480). A conclusão antipática de Sion ao raciocínio talmúdico lembra em muito as críticas feitas à falta de coesão interna ao pensamento de Heschel.

O ponto que aqui seria interessante levantar em se tratando de uma leitura de Heschel foge à metodologia de Sion, embora esteja em parte localizado em seu panorama: a centralidade do problema concreto a ser legislado, o paradigma casuístico que efetivamente desestabiliza na singularidade eventual as pretensões de lógicas gerais. O Talmud parece buscar preparar o legislador ao incerto, ao sem precedentes na lei que, para por ela ser incorporado, precisa ser pensado *Lifnim Meshurat haDin*¹⁴, além da letra da lei – ou seja, a partir das pressuposições ontológicas, que unem lei à vida e que condicionam os atos. É possível enumerar conclusões talmúdicas arbitrárias, que efetivamente antecedem as possíveis

¹⁴Uma análise mais detalhada dessa ideia faz-se presente em LEONE, 2018, pp. 61 – 64. Ver também: B Bava Metzia 30b

demonstrações em tensão¹⁵. Essa percepção de que o valor da lei está na lei vivificada (em relação ao dever ser percebido como demanda), na busca pelo bom ato inserido em um aqui e agora, encontra bastante respaldo na oposição hescheliana ao que ele chama de Pan-Halachismo (HESCHEL, 1955, pp. 328 – 330). A Torá, para Heschel, contém lei (halachá) e amor (agadá); em um duplo movimento, a lei é aquilo que “segura o mundo”, enquanto o amor é aquilo que “o direciona para adiante” (HESCHEL, 1955, pp. 323 – 324). Nesse sentido, Heschel parece sugerir que a hermenêutica legal rabínica se faz operativa apenas se partir de fundamentações agádicas, em certo sentido estrangeiras às regras internas ao sistema legal – aquilo que é além da letra da lei, substância do judaísmo.

Sion parece aberto à noção de que a literatura talmúdica, constituída por hermenêuticas em tensão, não possuindo um fundo lógico, aproxima-se de exercícios de caráter *meditativo*: “Uma ‘lógica’ esotérica, como as acrobacias mentais incompreensíveis do Zen *koan*, tem pouca credibilidade. É apenas na medida que a ‘lógica’ resulta em uma reação universal de compreensão e convicção que ela pode ser qualificada como uma lógica real. O objetivo do *koan* não é convencer apelando a evidências e a um processo racional, mas sim assistir àqueles que neles meditam a superarem tais padrões mentais ordinários e atravessar para outra forma de consciência (...). Esses comentários devem ser feitos, porque é possível que o Talmud disponha de uma função próxima a do *koan*.” (SION, 2013, pp. 355 – 356)

A noção talmúdica fundamental a ser aplicada a uma leitura de “Who is Man?” é aquela expressa pelo par Kushiá / Teiruts (problema / alívio). A Kushiá é a apresentação de contradições internas às fontes (sejam contradições de teor normativo, ou contradições decorrentes de opiniões aparentemente conflitantes atribuídas a um mesmo sábio). Dado o compromisso regulador da experiência rabínica, o pensamento é sempre dependente da contingência; isso porque, nos termos de Heschel, deve antecipar um ato, uma vez que assume a obrigação relacional humana para com o sentido do Ser um pressuposto ontológico revelado. Assim, a Kushiá apresenta-se como uma imobilização, uma restrição frente ao

¹⁵Por exemplo

desordenado, que precisa ser harmonizada, aliviada, para que, das respostas possíveis, surja ao menos uma constituída pela verdade inerente às demais. A dissolução de um problema em uma síntese harmonizante é o chamado alívio, que nem sempre é possível (nesses casos, conclui-se *teiku*, ou *empate*).

As posições conflitantes diante de uma *Kushiá* são muitas vezes, em razão de sua vinculação ao evento, apresentadas internamente à dialética retratada; “Teses e antíteses não são claramente definidas desde o início, recebendo suas formas finais apenas por meio da síntese.” (SION, 2013, p. 352)

O homem como uma *kushiá* em “Who is Man?”

Se, para Heidegger, a Consciência de Husserl dilui-se, perdendo sua independência frente à mundidade preenchida de coisas tal como elas se refletem operativamente por e em relação a si mesmas na forma de *Dasein*, para Heschel ela parece interessantemente traduzir-se como Intelecto, claramente distinto do meio (apesar de constituí-lo). Ao mesmo tempo, Heschel aponta que a natureza do “Homem”, da “Pessoa” (ontologia inegociável, mas de substância aberta), é constituída por mais coisas além do Intelecto, ou seja, daquilo que ele qualifica como a ficção do *homem em estado puro*, pré-ontológico. Há, para Heschel, um processo fundamental da consciência humana que implica na predicação de Humanidade ao Intelecto. Nas palavras de Pearlman (2016, p. 71), ao impor a redução fenomenológica a *Dasein*, que Heidegger toma como a única ontologia possível dada a diferença ontológica, Heschel encontra a predicação de si não como decaimento em *Das Man*, mas como necessidade, momento integrante dos processos constitutivos internos do sujeito que assume relacionalmente seus deveres existenciais, sendo ciente da tensão entre existência e expectativa (HESCHEL, 1963, p. 3).

O Intelecto, buscando diluir-se na continuidade, depara-se com seu desconhecimento a respeito de si e a respeito do não-si onde se insere – ele então percebe sua potência de significação ao buscar sentido em um mundo vazio, em oposição ao mundo pré-ontologicamente preenchido de Heidegger, sobre o qual o

ser deve simplesmente ser deixado ser. A percepção do desconhecimento atua a curiosidade e incita a pergunta. Heschel é categórico ao afirmar que “O homem não é livre para escolher se deseja ou não obter conhecimento a respeito de si mesmo. (...) O paradoxo é que o homem é um texto obscuro para si mesmo.” (HESCHEL, 1963, p. 6) A abordagem onto-teológica de Heidegger efetuada por Heschel foca-se na necessidade de um compromisso com uma série de predicções ontológicas que leguem a algo como Dasein uma continuidade para além do instante, em contradição à noção de autenticidade, percebida por Heschel como um impossível chamado à animalidade, ao retorno a uma continuidade perdida pela linguagem – a exposição hescheliana aponta que a oposição à humanidade não é a animalidade, mas sim uma espécie *sui generis*, o demoníaco (HESCHEL, 1963, p. 101). Nesse sentido, o humano é texto sujeito a ser submetido a procedimentos hermenêuticos, e qualquer tentativa de anular sua centralidade por ser posterior ao ser do humano incorre em privá-lo de seu valor relacional dotado de um sabor classicamente transcendente.

Considerando a pessoa como intelecto predicado de humanidade, ela não formula perguntas, mas *encontra* problemas. O problema é o resultado do encontro entre predicções desarmônicas produzidas por subjetividades distintas. Ao contrário da pergunta, efetuada pelo Intelecto por perceber a ausência de sentido no vazio da experiência, o problema se manifesta por meio da atribuição de validade a uma pluralidade não concorde de respostas para uma mesma pergunta, ou seja, consiste na subjetivação da intersubjetividade transcendente, do diálogo, que permite a constituição de um mundo multi-essencial (e, nesse sentido, nunca plenamente conhecível) manifesto no instante. Em oposição à curiosidade do Intelecto, aqui sobrepõem-se as tensões resultantes do embaraço do saber, de um acúmulo imobilizante, gerador de espanto e perplexidade, de senso de mistério. O simples dar-se das coisas por si mesmas torna-se nebuloso, pois no evento fonte do problema é inaugurada uma necessidade emergencial de um ato resolutivo. O problema é sempre presente, limitante, urgente e incontornável.

Enquanto a pergunta é mobilizadora e passível de cindir-se livremente de seu *insight* gerativo, sendo fruto da sede *desejosa* de conhecimento, de domínio, de

manejo, o problema gera perplexidade e angústia; ele é a imobilidade desesperadora frente a existência objetiva da dissonância, da polifonia, frente a algo não autoevidente que *deve* ser feito. Heschel sustenta que esse caminhar sintético de resoluções é condição constituinte da intersubjetividade. É possível limpar o Ser de humanidade, embora seja também contrário ao dever transitivo. Aferir que o humano é mais do que Intelecto, curiosidade, implica não na divisibilidade interna do Intelecto, mas na condição intersubjetiva do ser no mundo. É possível sugerir que a ideia de que, para Heschel, um Dasein pré-humanizado seria perigoso justamente à luz da experiência histórica, não é um resultado de *Who is Man?*, mas um de seus pressupostos centrais. O homem bíblico não partiria do ser, mas sim do espanto frente o ser do ser (HESCHEL, 1963, pp. 47 e 70). Heschelianamente, “A aceitação do ser como fim último (...) toma um problema por uma solução. A questão última e suprema não é ser, mas o mistério do ser.” (HESCHEL, 1963, p. 70)

Em suma, para descrever a condição humana, Heschel a percebe sob a forma da comparação entre a pessoa e um texto a ser decodificado, preenchido por uma substância muitas vezes contraditórias. Assim sendo, é possível inferir que a descrição do homem como um problema (que se manifesta no sofrimento existencial e na miséria humana) por parte de Heschel diz respeito à percepção do humano como uma *kushiá*; ou seja, sua ontologia existe apenas em disputa e vinculada ao evento que torna manifesto o problema – no caso trata-se da desumanização decorrente do progresso técnico amparado pela filosofia desinteressada pelo valor inerente à vida humana. Nesse sentido, a perspectiva hescheliana tomaria o homem como um argumento que apenas pode ser discriminado no interior de uma dialética: “Nossa perplexidade não será resolvida por meio de relacionarmos a existência humana a uma abstração perene e subpersonal que chamamos essência. Só podemos fazer justiça ao ser humano se o relacionarmos ao cuidado transcendente pelo ser.” (HESCHEL, 1963, p. 91)

Um comentário de Dorf parece oferecer um paralelo interessante para a compreensão do que pode significar para Heschel a compreensão do humano como texto: “A tradição que estudamos mantém que aquilo que o texto bíblico diz é o guia

último para o comportamento humano, e ainda assim aquilo que o texto diz é persistentemente nebuloso. Em outras palavras, o ponto de partida da lei judaica é a legitimidade do texto, que precede sua clareza ou persuasão intrínsecas.” (DORFF, 1988, p. 26). Partir do texto é tomá-lo como pressuposto ontológico, que é o que Heschel faz simultaneamente com Deus e com o homem. Tomar o humano como texto é tomá-lo como base fundacional a partir da qual a tradição judaica vincula-se ao evento, relacionando-o com sua história sagrada. Da mesma forma, o valor da condição humana dependeria de um compromisso tradicional com a manutenção hermenêutica do status sagrado da existência humana, sob o risco da perda do acesso ao problema tal qual ele se apresenta em relação ao que deve ser (em oposição àquilo que é). Essa compreensão estaria de acordo com a percepção de J. Neusner a respeito de que o ponto central da hermenêutica inaugurada na Mishná é a ideia de que “o Homem jaz no centro da criação, sendo a cabeça de todas as criaturas da terra (...). O desejo humano, expresso pelos atos humanos, é o poder ativo no mundo.” (NEUSNER apud KRAEMER, 2019, p. 76)

Considerações finais

Ainda que muito superficialmente, o presente artigo buscou dar os passos iniciais para a consolidação de uma hipótese que considere os gêneros rabínicos como fontes metodológicas e conceituais do pensamento exotérico de Heschel. É possível sugerir que, em “God in Search of Man”, a construção do chamado “homem bíblico” serve de apelo ao exercício de um raciocínio dissociado dos termos mais estritamente filosóficos do “homem grego”. Nesse sentido, não seria surpreendente que muitas das análises acadêmicas da obra de Heschel, que tendem a buscá-lo pelo prisma da coerência interna sistemática, pelos paradigmas da razão dissociada do evento desde o *Numen*, resultaram no encontro com inconsistências e exemplos de “negligência de técnicas acadêmicas rudimentares” (MARMUR, 2007, p. 24). O ponto é que talvez Heschel deva ter seu trabalho avaliado de acordo com seus termos fundantes, não com paradigmas que servem apenas instrumentalmente à exposição analógica do pensamento.

Dessa forma, o lastreio da noção de problema, desenvolvida em “Who is Man?”, com a noção rabínica da Kushiá visou à identificação de um chão comum ao texto hescheliano, à subjetividade de seu “homem bíblico” e a sua concepção mais abrangente da tradição judaica, decorrente dos horizontes de sentido e disposições dessa subjetividade. Foi encontrado um conjunto de possíveis paralelos a serem mais detidamente explorados, a saber: há a noção de que essências existem apenas relacionalmente, há a noção de autoridade textual (seja a Torá ou o texto humano) como fornecedora de pressupostos ontológicos anteriores à razão, há a defesa de que a sustentação do valor desses postulados ontológicos é um dever assumido por meio de um compromisso, há a centralidade dos eventos (e especialmente dos problemas neles encontrados) para o desenvolvimento do pensamento, há a percepção da contradição como dado da experiência transcendente e há, por fim, a percepção de que a necessidade antecede o pensamento, vinculando todo pensamento a um dever e à expectativa de um ato. Outro paralelo interessante encontrado diz respeito à semelhança dos termos utilizados na crítica de Sion à lógica do Talmud e algumas formulações críticas da obra de Heschel, como a de Levenson de que, no lugar de filosofia, Heschel teria sido um autor de apologética (LEVENSON, 2001, p. 37).

A partir dessa perspectiva, a obra hescheliana precisará ser pensada sempre relacionalmente, nunca sozinha, pois existe inserida em problemas concretos experimentados desde eventos concretos. É uma retórica pautada na defesa de pressupostos ontológicos inegociáveis. Nesse sentido, seria necessária a elaboração de novas metodologias para analisar os níveis de citação em Heschel (o que ele cita, como ele cita, quando ele cita, para quem ele cita tendo em vista que a citação muito provavelmente guarda em si, no ter sido mobilizada, um sentido histórico dialógico).

Trabalhos futuros tratarão de investigar mais incidências de metodologias rabínicas na obra de Heschel, buscando posteriormente entender como elas se relacionam entre si e se efetivamente constituem uma chave analítica possível. De mesma importância seria a aplicação de uma metodologia semelhante tendo em

vista a influência exercida sobre a obra hescheliana de modalidades medievais de literatura judaica, como o Peirush e o misticismo zohárico.

Referências

BRILL, A. (2006) Agadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel. **Meorot: A Forum of Modern Orthodox Discourse** pp. 3 – 21.

BOYARIN, D. **The Talmud: a Personal Take**. Mohr Siebek: Tübingen, 2017.

DORFF, E. N. & ROSETT, A.) **A Living Tree, the Roots and Growth of Jewish Law**. State University of New York Press: Nova Iorque, 1988.

GUY, M. W. **Translating “Hebrew” into “Greek”: The discursive hermeneutics of Emmanuel Lévinas's Talmudic readings**. Louisiana State University and Agricultural & Mechanical College, 2003.

HERSKOWITZ, D. God, Being, Pathos: Abraham Joshua Heschel's Theological Rejoinder to Heidegger. **The Journal of Jewish Thought and Philosophy**, 26(1), pp. 94-117, 2018.

HESCHEL, A. J. **God in Search of Man**. Harper & Row, Publishers: Nova Iorque, 1955.

_____. **Who is Man?** Stanford University Press: Califórnia, 1963.

_____. **The Prophets**. Harper Perennial Modern Classics: Nova Iorque, 2001.

KRAEMER, D. C. **A History of the Talmud**. Cambridge University Press: Nova Iorque, 2019.

LEONE, A. G. **Mística e razão na dialética teológica rabínica: a dinâmica da filosofia de Abraham J. Heschel**. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

LEVENSON, J. D. The Contradictions of A.J Heschel. **Commentary**, 106(1), p. 34, 1998.

_____. Religious Affirmation and Historical Criticism in Heschel's Biblical Interpretation. **AJS review**, 25(1) pp. 25 – 44, 2001.

MARMUR, M. **In search of Heschel**. *Shofar*, pp. 9-40, 2007.

PEARLMAN, L. **Abraham Heschel's Idea of Revelation**. Scholars' Press, Geórgia, 1989.

_____. **The Eclipse of Humanity, Heschel's Critique of Heidegger**. De Gruyter: Berlim, 2016.

RICOEUR, P. **A Memória, a História e o Esquecimento**. Unicamp: São Paulo, 2007.

ROSENZWEIG, F. **The Star of Redemption**. University of Notre Dame Press: Nova Iorque, 1986. Tradução ao inglês de William W. Hallo.

ROTENSTREICH, N. On Prophetic Consciousness. **The Journal of Religion**, Vol. 54, No. 3, pp. 185 – 198, 1974.

SCHOLEM, G. **Major Trends in Jewish Mysticism**. Schocken Books: Nova Iorque, 1995.

SION, A. **Logic in the Talmud, a Thematic Compilation**. Publicação do autor: Geneva, 2018.

STRAUSS, L. Jerusalem and Athens. **Ide**, 36(56), 15-47, 2013. Tradução ao português realizada por Teresinha Costa e Miranda Filho.

TAUBES, J. **Occidental Eschatology**. Stanford University Press: Califórnia, 2009. Tradução ao inglês de David Ratmoko.