UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

RUBEN GERARDO STERNSCHEIN

A natureza humana e a liberdade
no pensamento de S. R. Hirsch

Versão corrigida

São Paulo
2017

RUBEN GERARDO STERNSCHEIN

**A natureza humana e a liberdade
no pensamento de S. R. Hirsch**

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo como exigência para obtenção do
título de Doutor pelo Programa de Pós-
graduação do Centro de Estudos Judaicos /
Departamento de Letras Orientais.

Área de Concentração: Estudos Orientais –
Cultura Judaica.

Orientadora: Profa. Dra. Suzana Chwartz.

São Paulo

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

STERNSCHEIN, Ruben Gerardo.

S839n

A natureza humana e a liberdade no pensamento de S. R. Hirsch / Ruben Gerardo. STERNSCHEIN; orientadora Suzana Chwartz. - São Paulo, 2017.
273 f.

Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Orientais. Área de concentração: Estudos Judaicos e Árabes.

1. Cultura Judaica. 2. Judaísmo. 3. Filosofia. 4. Liberdade.
5. Hirsch. I. Chwartz, Suzana, orient. II. Título.

STERNSCHEIN, Ruben Gerardo. **A natureza humana e a liberdade no pensamento de S. R. Hirsch**. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como exigência para obtenção do título de Doutor em Estudos Orientais/Cultura Judaica.

Aprovado em: 18-09-2017

Banca Examinadora

Prof. Dr.: **Shalom Rosenberg**,

Instituição: **Universidade Hebraica de Jerusalém**

Prof. Dr.: **Francisco De Assis Moreno de Carvalho**

Instituição: **Externo**

Prof. Dr.: **Moacir Aparecido Amâncio**

Instituição: **USP**

Resumo:

STERNSCHEIN, Ruben Gerardo. **A natureza humana e a liberdade no pensamento de S. R. Hirsch**. 273 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

O projeto de pesquisa consiste na análise dos diversos escritos de Samson Raphael Hirsch (1808-1888) a fim de descobrir o sistema de pensamento que sustentou suas diversas posturas controversas, com especial ênfase no tema do livre-arbítrio. Baseando-nos na hipótese de existir um sistema coerente, investigamos a ideia do livre-arbítrio em sua obra e buscamos analisar qual seu grau de consistência no conjunto dos escritos, qual seu grau de coerência interna e qual sua relação com outros temas por ele abordados.

De acordo com nossa hipótese, a ideia de liberdade humana sustentada por Hirsch resume-se da seguinte forma: todos os indivíduos encontram-se limitados e determinados tanto pela informação genética quanto pela história pessoal vivida. Entretanto, esses fatores não impõem apenas uma atitude em cada circunstância nova, senão delimitam um contexto de opções. Uma dentre todas as opções é a divina e, portanto, aquela que mais condiz com a essência e a missão da pessoa. Apenas essa opção é escolhida em plena liberdade, sem influências ou determinantes limitadores. Assim, a heteronomia divina se configura, retrospectivamente, como a essência da autonomia humana. Os fatores circunstanciais mencionados são percebidos como ferramentas para o desenvolvimento do propósito divino, que se revela como a realização mais autêntica do indivíduo.

Para refletir sobre isso, identificamos alguns tópicos recorrentes (Psicologia e Epistemologia; a Natureza e a Matéria; a História e o Tempo; e a Política). Estes temas acionam a discussão sobre a liberdade em sua obra e, por isso, intitulam os capítulos da presente tese de doutorado. Também confrontamos as percepções de Hirsch com as dos principais autores que se debruçaram sobre o mesmo tema. Revisamos essas ideias à luz das pesquisas sobre Hirsch e, finalmente, no contexto histórico e filosófico no qual ele atuou.

Palavras-chave: Filosofia, Psicologia, Hermenêutica, Liberdade, Livre-arbítrio, Responsabilidade, Judaísmo, Hirsch.

Abstract:

STERNSCHEIN, Ruben Gerardo. *Human nature and freedom in S.R. Hirsch's thought*. 273 f. Doctoral Thesis – School of Philosophy, Languages and Human Sciences, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

This research project consists of an analysis of the several works by Samson Raphael Hirsch (1808-1888) in order to ascertain the system of thought upon which many of his controversial conclusions are based, with special emphasis on the topic of free will. Relying on the hypothesis that a coherent system exists, I have investigated how Hirsch's work approached the idea of free will, the degree of consistency in said approach, its internal coherence and its relationship with other topics discussed by the author.

According to the hypothesis, Hirsch's idea of human freedom is summarized as follows: all individuals are limited and determined by both genetic information and personal history. However, those factors do not impose one single attitude for each new circumstance, but rather delimit a context of options. One of all such options is the divine option, the one that most matches the essence and mission of a given person. Only this option is chosen in full freedom, devoid of influences or limiting determinants. Thus, divine heteronomy is, retrospectively, the essence of human autonomy. The circumstantial factors mentioned above are perceived as tools for the development of the divine purpose, which reveals itself as the most authentic fulfillment of the individual.

In order to reflect better on the issue, I identified a few relevant and recurring topics for a more detailed analysis (Psychology and Epistemology, Nature and Matter, History and Time, and Politics). Those issues are the bases used for the discussion in this work about freedom in Hirsch's work, and as such the chapters that compose the thesis were named accordingly. I have also compared Hirsch's perceptions with those of the main authors who have delved on the same topic. These ideas are reviewed in light of existing research on Hirsch, and, finally, of the historical and philosophical context under which he produced his works.

Keywords: Philosophy, Psychology, Hermeneutics, Freedom, Free will, Responsibility, Judaism, Hirsch.

Abreviaturas, sinais e siglas

//* - Versão em Hebraico a seguir.

* A fim de facilitar a identificação para os leitores não familiarizados com o alfabeto hebraico, quando necessário, optamos por apresentar paralelamente a transliteração e a tradução em português. Porém, como isso implica a mudança na direção de escrita, nas notas de rodapé as barras paralelas (//) indicam que a sequência está configurada da direita para a esquerda.

Chumash – Der Pentateuch.** Frankfurt am Main: J. Kauffmann, 1867-1878.

No presente trabalho as citações serão sempre a nossa tradução livre, com base na tradução hebraica de Breuer, **Chamisha chumshei Tora, metrugam al iedei Mordechay Breuer (*Os cinco livros da Torah*, traduzidos por Mordechay Breuer, Mossad Itzchak Breuer, Jerusalém, 2002.) // (חמישה חומשי תורה, מתורגם) (על ידי מרדכי ברויאר, מוסד יצחק ברויאר).

CW* – The Collected Writings of S. R. Hirsch.**

***Os escritos mensais de Hirsch foram compilados na coletânea **Gesammelte Schriften**, Frankfurt am Main: J. Kauffmann, 1902-1912, em 6 volumes. Dela existem raras cópias e em estado delicado de preservação. A tradução ao inglês é fiel e acessível e a ela nos referiremos sempre referenciada como CW: **The Collected Writings of S. R. Hirsch**. 8 v. Jerusalem - N.Y: Feldehiem. 1984-1995 (Conteúdos dos volumes: v. 1-2. The Jewish year. 1984-1985. 1. Nissan-Av, 2. Elul-Adar, v. 3. Jewish symbolism 1984, v. 4. Studies on Isaiah and essays on the Psalms 1986, v. 5. Origin of the oral law 1988, v. 6. Jewish communal life and independent orthodoxy 1990, v. 7. Jewish education. 1992, v. 8. Mensch-Yisroel: perspectives on Judaism, 1995).

Agradecimentos

Agradeço com admiração a orientação original de meus tutores e mestres durante a pesquisa na Universidade Hebraica de Jerusalém, Professor Aviezer Ravitzky e Professor Paul Mendes Flohr, bem como aos ensinamentos de meus outros mestres, Professor Michael Rosenak, Professor Shalom Rosenberg e Professor Eliezer Szweid. Os cinco me guiaram e inspiraram por muitos anos de formação acadêmica.

Devo este Doutorado ao apoio e incentivo de Mário Fleck, Itche e Miriam Wasserman, Marcos Lederman, Walter Strebinger, Israel Vainboim, Dora Brenner Luís Gross e Suzana Chwartz, que também me orientou nos anos na USP, renovando com insistência minha motivação. Neste aspecto agradeço também a contribuição afetiva de Luiz Krausz e de Avinoam Rosenak da UHJ, bem como a inspiração que me proporcionou o clima geral que reinava entre os intelectuais do Instituto Mandel de Jerusalém.

E “*acharon acharon chaviv*”, agradeço muito especialmente: à minha adorada família, pelos longos anos de inesgotável impulso e amor. Aos meus pais Willy Z”l e Susy, à minha esposa Verônica, incansável parceira de todos os dias, com disponibilidade e iniciativas sem fim, e aos meus filhos, Sheli, Magali, Iali e Uri, junto de minha nora Ju. Cada um de seu modo particular e insubstituível.

A todos eles minha maior e mais profunda gratidão.

A Sany Kepecs e Zoltan Leob, tio-avô e padrinho respectivamente, cujos doutorados me precederam na família e foram escritos com dificuldade extremamente maior e menor tempo, sob as sombras da pobreza na Europa nazista.

A Aviezer Ravitzky, cuja lucidez ímpar nos foi arrancada num trágico acidente no meio da pesquisa em Jerusalém.

A Julie Strebing, cuja escolha por voos alternativos aconteceu em São Paulo às vésperas da conclusão que definiu este trabalho.

Sumário

1. Introdução geral e metodologia.....	13
2. Psicologia e Epistemologia nos escritos de Hirsch.....	23
2.1. Contexto.....	23
2.2. Linguagem: o uso recorrente do termo coração e suas ligações	25
2.3. Instâncias, temas e abordagens psicológicas nos escritos de Hirsch	28
2.3.1. O casal	31
2.3.2. A personalidade	32
2.3.3. O caráter	33
2.3.4. O sonho e a consciência	35
2.4. Apontamentos na literatura científica.....	38
2.5. Entre a psicologia e a epistemologia	43
2.6. Psicoepistemologia e Educação.....	49
2.7. Psicoepistemologia e Ética.....	53
2.8. Psicoepistemologia e Liberdade.....	56
3. Natureza, matéria e natureza humana.....	64
3.1. Valorização do patrimônio	67
3.2. Estética	73
3.3. A terra	75
3.4. O prazer	76
3.5. A importância da ação concreta e cotidiana	80
3.6. Empirismo: a força epistemológica dos sentidos, da natureza e da matéria ..	85
3.7. Um Pandeísmo particular: tudo tem um aspecto divino	93
3.7.1. A divindade como causa: tudo provém de uma dimensão divina.....	94
3.7.2. A ética divina se encontra contida em tudo	95
3.7.3. Toda natureza serve a Deus	98
3.7.4. Tudo encerra um potencial divino que deve ser redimido.....	101
3.7.5. Tudo como oferta de retorno à divindade	103
4. O Tempo e a História no pensamento de Hirsch.....	105
4.1. Justificativa do subtema e sua situação na literatura científica	105
4.2. Eternidade e devir contingente	111
4.2.1. Apontamentos sobre a Filosofia do Tempo	111
4.2.2. A eternidade e o devir em Hirsch.....	113
4.2.3. As dimensões do Passado, do Presente e do Futuro	120
4.3. Movimento e mudança	126
4.4. A História como cenário, necessidade e axioma	129

4.5.	O contexto histórico: seu significado, sua função e seu valor	131
4.6.	Teleologia e linearidade histórica	135
4.7.	Deus, o ser humano e a liberdade na História	138
5.	O pensamento político	145
5.1.	Contextualização: a atividade e o modo de ação política de Hirsch.....	146
5.2.	Leitura Política.....	157
5.3.	Política e Teologia.....	167
5.4.	O Estado ideal: sua função e forma de governo.....	174
5.5.	O perfil e a função do líder	178
5.6.	Os valores nas políticas	185
5.7.	O receio político	191
6.	A Liberdade.....	193
6.1.	Precedentes aparentes	194
6.2.	Liberdade e teologia: o atributo central da divindade.....	201
6.3.	Da liberdade divina à liberdade humana.....	205
6.4.	Liberdade e natureza humana: liberdade psíquica	215
6.5.	Liberdade e ética.....	221
6.6.	Liberdade e educação	225
6.7.	A teoria das ferramentas	231
6.8.	Teleologia limitadora e teleologia libertadora.....	236
6.9.	A perspectiva divina libertadora na avaliação de tudo	239
6.10.	Apontamentos sobre Liberdade e individuação	248
7.	Conclusão	250
8.	Referências bibliográficas	257

1. INTRODUÇÃO GERAL E METODOLOGIA

O presente trabalho analisa os diversos escritos de Samson Raphael Hirsch (1808-1888) com o propósito de descobrir o sistema de pensamento que sustentou suas diversas posturas controversas. Baseados na hipótese de existir um sistema coerente, pretendemos descobrir a ideia do livre-arbítrio em Hirsch. Buscamos analisar qual seu grau de consistência no conjunto dos escritos, qual seu grau de coerência interna e qual sua relação com outros temas por ele abordados.

S. R. Hirsch foi uma figura de grande destaque no desenvolvimento do judaísmo moderno durante o século XIX na Europa Central. Época de grandes desafios e mudanças, o século XIX foi um dos mais decisivos na história judaica moderna, principalmente pela saída dos judeus do gueto e pela proposta de emancipação – fatos que trouxeram o desafio de integrar-se à cultura geral sem abandonar a lealdade à tradição.

Modelos assimilatórios, por um lado, e ultraortodoxos, por outro, surgiram em resposta, bem como modelos integradores de ambas as tendências. Entre estes últimos, encontra-se o rabino e líder político, S. R. Hirsch, cuja postura é famosa pela combinação única de resistência contundente ao reformismo e, ao mesmo tempo, de abertura pró-ativa aos direitos civis e à participação na vida e cultura universais. Hirsch combateu com fervor o liberalismo e a adaptabilidade dos reformistas e ao mesmo tempo pregou a missão divina de revelar o judaísmo e aplicá-lo precisamente por meio da participação na história universal, na sociedade civil e na cultura geral.

A postura dialética de Hirsch e suas inúmeras homilias foram amplamente descritas na literatura científica. Múltiplos artigos e vários livros analisaram o período histórico e a influência de Hirsch nos diversos processos políticos, sociais e institucionais, uma vez que sua atuação incluiu a representação dos judeus diante das autoridades públicas da região. Isso aconteceu apesar do fato de sua congregação ter se afastado da comunidade geral, reconhecida pelas autoridades como representativa de todos os judeus. Também seus posicionamentos educacionais foram amplamente expostos,

assim como as particularidades integradoras da escola judaica por ele liderada, e ainda hoje servem de inspiração a instituições educacionais judaicas de renome.

Entretanto, não encontramos na literatura científica nenhuma análise sistemática do seu pensamento. Suas posturas, nos múltiplos terrenos por ele abordados, não foram ainda analisadas como um todo com a ajuda da linguagem filosófica. Especialmente o tema do livre-arbítrio não foi sequer mencionado nos inúmeros trabalhos sobre Hirsch.

A liberdade humana e o livre-arbítrio são grandes temas da Filosofia, da Psicologia, da Educação e da Religião, e se baseiam, entre outras questões, em perguntas a respeito das influências genéticas e históricas sobre essas liberdades

Cada vez mais, os geneticistas atribuem áreas da conduta humana ao esquema genético do qual se desenvolveu o indivíduo desde seu nascimento. Os genes da capacidade matemática, artística, esportiva e musical são apenas uma pequena porção deles. Sustentam-se posturas sobre supostos genes da honestidade, da fé, da solidariedade, da empatia. Sendo assim, a liberdade do indivíduo estaria condicionada pela morfologia genética e, portanto, a possibilidade da educação dependeria dela. As terapias psicanalíticas ficariam determinadas e limitadas pela mesma razão e a responsabilidade ética de um ladrão ou de um assassino poderia sempre ser justificada pela estrutura genética. Sem liberdade, não haveria responsabilidade que pudesse ser julgada, já que todo sistema de direito se baseia na capacidade individual de escolher livremente as decisões, assim como nas responsabilidades que emanam de cada uma delas.

Por outro lado, áreas de estudo como a Psicologia e a Educação, assim como a Religião e a Filosofia, atribuem um grande peso a aquilo que foi adquirido pelo indivíduo na sua história particular de vida. Pesquisas realizadas com gêmeos criados em contextos distantes o demonstram. Mudanças substanciais nos temperamentos, nas habilidades, nos valores, nas considerações por eles valorizadas – após a influência deliberada ou não de terapias – e outras experiências formadoras sustentariam estas posturas.

Existem posicionamentos mais extremos ainda, que se baseiam em teorias neurológicas da possibilidade de mudanças genéticas decorrentes de causas experimentais, ou seja, assim como uma perna cujo pé foi mutilado muda em vários aspectos de sua morfologia, acarretando alterações no desempenho de sua musculatura e da coluna vertebral, também os traumas e outras formas de desenvolvimento emocional e intelectual poderiam mudar morfologias genéticas. Desse modo, o adquirido seria ainda mais decisivo do que o inato, pois modificaria a genética também.

Todavia, a pergunta sobre a responsabilidade ética e a possibilidade de uma pessoa ser julgada não estaria resolvida claramente em nenhuma das duas posturas, uma vez que tanto a informação genética quanto as experiências de vida poderiam não ser controláveis por uma instância voluntária individual. Um ladrão poderia ainda se defender num julgamento sob o pretexto de ter tal gene ou ter tido tal experiência formadora involuntária. A pergunta tocaria também terrenos teológicos, por causa da responsabilidade diante de Deus e do próprio Deus por ter promovido, ou no mínimo permitido, tal formação genética ou histórico-educativa. Do mesmo modo, contextos educacionais, terapêuticos e todas as formas de influência deliberada nas experiências formadoras ainda não achariam nessas teorias uma explicação clara de suas possibilidades, oportunidades e responsabilidades.

Por fim, se o ser humano fosse o resultado de sua informação genética e da somatória do impacto de cada segundo experimentado, essas informações seriam de importância imprescindível e insubstituível para um julgamento justo e para a possibilidade de uma educação ou terapia certa, completa e saudável.

A ideia de liberdade humana e responsabilidade ética junto à possibilidade de julgamento correto e justo que pesquisamos em Hirsch, pode ser antecipada num de seus comentários acerca de uma passagem bíblica. Trata-se do momento em que, após a tentativa de rebelião contra a liderança de Moisés no deserto, por parte de Coré, Datã, Avirâm e mais 250 pessoas, Deus anuncia que destruirá a todos, e Moisés e Arão intercedem com uma

estranha expressão: “Deus do **espírito de toda carne**¹, apenas um homem pecará e Sua ira se derramará sobre toda a comunidade?” (Números 16:22). Uma vez que sim, foi de fato toda a comunidade que pecou, Samson Raphael Hirsch buscou explicar essa passagem atribuindo a Moisés a hipótese de que, inclusive diante de um mesmo ato, as pessoas não teriam nunca a mesma responsabilidade ética, pois as motivações e as ferramentas humanas para lidar com elas seriam sempre diferentes. Segundo Hirsch, Deus, que conhece o histórico e a morfologia de cada alma, deveria conhecer a responsabilidade diferenciada de cada um em cada ato. Julgar e punir de modo individual seria a única e verdadeira justiça igualitária. Equânime na diferenciação individual. Apenas Deus, por ser o Deus do espírito de cada um, ou seja, quem conhece a totalidade do interior de cada um, teria a capacidade de realizar semelhante justiça.

A pesquisa nos mostrou que essa explicação não é um detalhe isolado. Em diversos contextos, Hirsch volta a apoiar suas explicações nessas mesmas premissas sobre a natureza humana e sua interação com a instância divina, possibilitando traçar a partir de seus escritos uma ideia específica sobre a liberdade humana e sua consequente responsabilidade ética. Essa ideia ocupou um lugar fundamental no conjunto da obra, a ponto de ser possível identificá-la como um fio que perpassa grande parte de seu pensamento ou um eixo no qual o autor se baseia para construí-lo. Acreditamos que uma vasta porção dos temas abordados por S. R. Hirsch guarda uma relação com o tema da liberdade. Sua postura a respeito permite muitas vezes esclarecê-los, precisando no mínimo ser visitada a fim de questionar a coerência interna do sistema todo.

Provaremos no presente estudo que a ideia de liberdade humana, sustentada por Hirsch, conscientemente ou não, resume-se da seguinte forma: todos os indivíduos encontram-se limitados e determinados tanto pela

¹ (Grifo nosso). Lembrando que, conforme a nota anterior no item “abreviaturas e siglas”, tomamos como referência a edição: **Der Pentateuch**. Frankfurt am Main: J. Kauffmann, 1867-1878. No presente trabalho as citações serão sempre a nossa tradução livre, com base na tradução hebraica de Breuer, cuja referência a partir daqui será sempre como “Chumash”. (**Chamisha chumshei Tora**, metrugam al iedei Mordechai Breuer, *Os cinco livros da Torah*, traduzidos por Mordechai Breuer, Mossad Itzchak Breuer, Jerusalém, 2002. // חמשה חומשי תורה, מתורגם על ידי מרדכי ברויאר, מוסד יצחק ברויאר, ירושלים, תשס”ב 2002).

informação genética quanto pela história pessoal vivida. Entretanto, esses fatores não impõem apenas uma atitude em cada circunstância nova, senão delimitam um contexto de opções. Cada pessoa tem, em função de sua genética e história, e do impacto dinâmico de ambas, uma série de opções em cada nova circunstância que se apresenta diante dela.

Essas opções não são infinitas, portanto, a liberdade não é total nem igual entre pessoas diferentes. Mas é, sim, uma liberdade absoluta dentro desse contexto limitado, específico e único de opções de cada um. Assim também, a responsabilidade moral de cada pessoa em cada situação. É em função da escolha que cada pessoa tem de acordo com sua genética, sua história e o impacto de ambas, que ela pode, deve ser e é, afinal de contas, julgada.

Em outras palavras, Sadam Hussein não poderia ser julgado por não ter agido como Ghandi em uma mesma circunstância, pois ele não teria essa opção. Entretanto, ele teria sim várias opções dentro de seu contexto individual delimitado, inclusive, teria opções psicológicas e intelectuais de se opor a seus impulsos e teria sua forma de elaborar suas experiências pessoais.

É pela escolha entre suas opções específicas que cada um, seja quem for, deve ser avaliado. Se Sadam batesse em uma pessoa em determinada situação seria possível até considerar que sua escolha foi a mais contida e bondosa dentre suas possibilidades pessoais, enquanto que, se em uma situação parecida, Ghandi apenas gritasse com a pessoa, provavelmente a sua escolha seria uma das piores dentro de suas opções.

Assim, num tribunal de verdadeira justiça existencial, baseado na característica da liberdade real e absoluta dentro do contexto limitado e específico de cada um, Sadam Hussein seria premiado por bater e Ghandi culpado por apenas gritar, diante da mesma situação. O acesso a essa informação e a sua correta interpretação encontrar-se-ia apenas em Deus, e sendo assim, somente o tribunal divino poderia fazer justiça completa.

Dentre os variados temas tocados por Hirsch, além da liberdade, destacamos quatro: 1. A Psicologia e a Epistemologia ou a intelectualidade e a Emoção; 2. A Matéria e a Natureza; 3. O Tempo e a História e 4. A Política.

Trata-se de assuntos centrais na história do pensamento, que, embora o autor não tenha dedicado a eles nenhum escrito direto, eles surgem reiteradas vezes nos seus textos, muitas delas sem relação evidente com o contexto, o objetivo e o tema do escrito. Esse fato – parece-nos – indicaria que talvez o autor guardasse a respeito desses quatro temas um interesse e uma postura especiais, ainda que de forma não consciente, nem necessariamente consistente. Portanto, os quatro temas, assim como o eixo da liberdade, foram recolhidos após uma leitura minuciosa dos principais escritos de Hirsch, com especial atenção a esses assuntos espalhados sem método ao longo de sua obra toda.

Achamos esses quatro temas mais intensos e recorrentes e menos esperáveis por parte de um rabino que visa apenas comentar as festas religiosas e o Pentateuco. Além disso, nós os escolhemos em virtude de termos encontrado neles uma relação mais clara com a questão da liberdade que é o eixo e o principal argumento desta tese. Esses temas foram selecionados também porque não foram tratados de forma sistemática na literatura científica por nenhum dos pesquisadores do autor – ao contrário de temas como a Educação e o conceito de *Torah im Derech Eretz* que foram tratados amplamente na pesquisa científica, se bem que com propósitos e métodos diferentes do nosso.

Esperamos contribuir com a comunidade científica inclusive no mero fato de termos identificado esses temas e agrupado a maioria das menções a eles em milhares de páginas escritas por Hirsch ao longo de cerca de 60 anos de produção.

Cada tema será desenvolvido em um capítulo com os diversos aspectos que aparecem em seus escritos, apesar de não serem característicos de um pensamento rabínico, nem serem necessários nos contextos nos quais são indicados pelo autor. Apontaremos como eles surgem em mensagens e exegeses sem relação evidente com o tema nelas tratado.

Em seguida mostraremos qual a postura do autor a respeito deles e, nos casos em que for relevante, assinalaremos também o contexto a respeito do qual a postura do autor poderia ser reativa ou inovadora de algum modo. Posteriormente indicaremos eventuais tensões intratextuais, ou seja, dentro

dos próprios posicionamentos do autor a respeito de um mesmo tema (quando em outros contextos ou vinculados a outros subtemas). Também serão indicadas possíveis tensões lógicas dentro de colocações e posicionamentos do autor. Finalmente, analisaremos a relação do tema com o eixo da liberdade e em que medida este último arrojará luz sobre o primeiro.

Metodologia

A obra escrita pelo Rabino S. R. Hirsch se compõe principalmente de dois livros gerais escritos durante seus primeiros anos do exercício do rabinato, “*As Dezenove Cartas de Ben Uziel*” e “*Horeb*”, comentários sistemáticos completos a aos cinco livros do Pentateuco, ao livro de Salmos e ao tratado *Avot* da *Mishna*², (conhecido também com o nome de *Pirkei avot*), e da coletânea de textos extraídos da revista *Jeschurun*, na qual publicou mensagens mensais durante os longos anos de exercício do rabinato na cidade de Frankfurt (a partir do ano 1851 até sua morte).

O método e estilo de Hirsch – tanto nos comentários sistemáticos quanto nas mensagens mensais – são claramente identificáveis com a homilia hermenêutica da literatura rabínica, mais conhecida com o termo de *Midrash* e especialmente *Midrash Agadá*.

Amplos estudos ilustram, descrevem, analisam e caracterizam esse material rabínico que há várias décadas compõe uma disciplina acadêmica. De forma esquemática, podemos resumir que se trata de um sistema de interpretação livre e criativa que combina as intenções de elucidar o texto e de transmitir uma mensagem de valor atual. Pode-se referir a perguntas teológicas, filosóficas, sociológicas, a desafios educativos e conjugais, a práticas rituais, ao convívio com políticas e políticos dentro e fora da comunidade judaica, a tecnologias da época, ao comércio e ao direito, à arquitetura e à agricultura.

A interpretação midráshica foi transmitida tanto em forma escrita, nas obras que levam o mesmo nome, quanto em forma oral, presencial, por meio

² Obra clássica e fundamental da literatura rabínica compilada pelo Rabino Yehuda Hanassi, no ano 220, composta de seis volumes subdivididos em tratados e capítulos.

de discursos, sermões ou prédicas em ocasiões festivas. A criatividade do estilo fez com que vários dos pesquisadores enfatizem o aspecto poético e estético do midrash considerando-o principalmente um gênero literário. Outros, enfatizam a “agenda” ideológica em suas entrelinhas, enquanto outros ainda, assinalam como principal o objetivo hermenêutico, isto é, a elucidação objetiva do texto em si³.

Hirsch também trata temas variados nos seus comentários e nas suas mensagens, através de hermenêuticas bíblicas, etimologias e reflexões homiléticas sobre as festas. No presente trabalho escolhemos aqueles temas tratados por Hirsch que pela frequência e índole nos ajudam a seguir e descobrir seu pensamento como um todo. Não pretendemos estabelecer um sistema filosófico rigoroso, nem o comparar com sistemas existentes. Não pressupomos a priori que exista semelhante rigor e esquematização em Hirsch nem que seja necessária ou plausível uma dissertação estrita e puramente filosófica de seus escritos.

Nossa premissa metodológica

A premissa desta tese é que existe sim um pensamento geral em Hirsch, que abrange temas muito diversos, incluindo vários dos temas centrais do pensamento filosófico e psicológico ocidental. Em nossa premissa argumentamos também que esse pensamento sustenta determinada coerência e articulação, tanto dentro de cada assunto em si quanto na possível relação entre os diversos assuntos. Acreditamos, por fim, que o tema da liberdade atravessa todos os outros temas e contribui com essa coerência e articulação gerando certa integração.

Para demonstrar isso, temos lido sistematicamente todos os escritos principais mencionados, agrupadas e separadas todas as menções a cada

³ Entre os pesquisadores e obras, destacamos aqui as introduções e prefácios de Isaac Hyneman (1876-1957) em: HYNEMAN, I. **Darkei haaggadah** (*Os métodos da Aggadah*), Massada e Magnes: Jerusalém, 1941; e HYNEMAN, I. **Drashot Betzibur Betkufat hatalmud** (*Homilias públicas na época do Talmud*). Mossad Bialik: Jerusalém, 1982; Jonas Frankel (1928-2012), em: FRANKEL, J. **lunim beolamo Haruchani shel sipur haaggdah** (*Estudos sobre o universo espiritual e cultural do conto agádico*). Hakibutz Hameuchad: Raanana, 1981; e FRANKEL, J. **Darkei haaggadah vehamidrash** (*Os métodos da Agadah e do Midrash*). Massada, Jerusalém, 1991; e Daniel Boyarin, em: BOYARIN, D. *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Indiana University Press, 1994.

tema e analisado cada uma delas separadamente, contextualizada dentro do tema específico. Essa análise separada por temas nos permitiu em retrospectiva traçar uma ideia sistemática do autor a respeito de cada tema e descobrir subtemas, bem como verificar sua coerência interna e sua relação com os outros temas.

Não sendo o intuito expresso do autor desenvolver um pensamento integrado, abrangente e coerente que incluía todos esses temas, temos ciência de que é provável que nem ele mesmo tenha percebido o pensamento atribuído aqui a seus escritos. Todavia, entendemos que essa é precisamente a característica de uma análise objetiva de textos pressupostos como independentes das intenções expressas ou inconscientes do autor, como requer o âmbito acadêmico.

Sistemas e linguagem filosóficos, bem como psicológicos, serão utilizados somente como ilustração ou esclarecimento a fim de permitir uma exposição precisa e articulada, como costuma-se em análises literárias em geral e no caso dos estudos acadêmicos dos materiais homiléticos (*Midrash* e *Agadá*) acima mencionados em particular. O fato de incorporar terminologias dessas disciplinas e aludir em alguns casos a autores ou sistemas específicos, como: Freud no capítulo sobre Psicologia e Epistemologia; Spinoza e Hobbes no capítulo sobre Política; Hegel no capítulo sobre o Tempo e a História; ou Kant no capítulo sobre a Liberdade (entre outros) não sugere nenhuma influência sistemática, nem estudo comparativo, nem análise determinada pelas características dessas disciplinas. Em alguns casos, as referências ao pensamento grego ou escolástico, por exemplo, são meras ferramentas de contextualização da questão específica tratada com o propósito de facilitar a análise, a compreensão e a exposição, contando com a sofisticação adequada ao presente trabalho.

Em outras palavras, Hirsch não escreveu tratados de Filosofia nem de Psicologia. E não argumentamos qualquer possibilidade de estabelecer linhas de contato com tais autores ou sistemas, embora achemos inevitável sentir possíveis vínculos nos textos e no contexto cultural biográfico. Todavia, em suas homilias e interpretações bíblicas, Hirsch tratou temas centrais dessas disciplinas e expôs posicionamentos e argumentações interessantes, por vezes

inovadores, não assinalados na comunidade científica até o momento. Essas contribuições se encontram espalhadas em diversos escritos e sem sistematização, às vezes até de forma fragmentada e não livre de algumas tensões internas, e raras vezes foram por ele expostas mediante a linguagem própria das disciplinas pertinentes.

Além de agrupá-las e selecioná-las por temas, o presente trabalho analisa e expõe esse material em linguagem e sistematização acadêmicas. Para isso, contamos com a ajuda da terminologia e contextualização das respectivas disciplinas. Pretendemos, assim, permitir uma visualização sistemática dessas contribuições de Hirsch para esses assuntos, por meio de uma proposta de resgate e estruturação de seu pensamento.

2. PSICOLOGIA E EPISTEMOLOGIA NOS ESCRITOS DE HIRSCH

2.1. Contexto

A era na qual S. R. Hirsch atuou caracterizou-se pela tensão ao redor do *status* da razão. Os pensadores da Emancipação sustentaram a ideia da soberania da razão até 1780, quando apareceram os escritos principais de Kant e começou sua queda⁴. Foram questionadas sua universalidade, sua autonomia e inclusive sua objetividade. Suas razões e origens bem como seu criticismo não receberam uma demonstração convincente de modo que a própria razão ficou como um tipo de fé que não necessariamente aprovaria o teste de coerência e sustentabilidade por ela mesma estabelecido⁵. O surgimento do historicismo⁶, que atribuía temporalidade e relatividade aos processos racionais, e a aparição de argumentos como os de Jacobi⁷, sugerindo a influência da emoção, da vontade e até dos instintos no uso da razão, foram os motores da desestabilização de sua hegemonia axiomática. O questionamento da autoridade da razão não se limitou a motivações filosóficas ou epistêmicas. Houve também motivações antropológicas e existenciais: a hegemonia indiscutida da razão, ameaçava a posição da fé, do Estado, da ética e principalmente da liberdade. Se existe uma razão universal, axiomática, incontestável, então nada resta por escolher realmente. O conteúdo das leis de um Estado e seu cumprimento derivam obrigatoriamente da obviedade racional⁸.

Todavia, a empreitada contra a razão deveio em duas opções que continuaram ameaçando a fé, a ética, o estado e a liberdade: o ceticismo racional e a fé fundamentalista. Por um lado, a fé já tinha sido refutada pela razão, mas agora uma vez que a razão perdeu sua hegemonia incontestável, perdeu-se toda fé na própria razão e desse modo o ceticismo aumentou ou conduziu a uma fé fundamentalista sem sistemas de criticismo possível.

⁴ A respeito do começo do debate, ver: BEISER, F. **The Fate of Reason, German Philosophy from Kant to Fichte**. Cambridge, MA, and London, UK: Harvard University Press, 1987, p. 1-2, e especialmente, nota número 1 nas páginas 329-330.

⁵ Ibidem, p. 6 e nas suas próprias fontes, na nota número 11: HAMANN, J. **Sämtliche Werke Historische-Kritische Ausgabe**. (Ed.) J. Nadler. Vienna: Herder, 1949-1957 v. 3, p.189, 277.

⁶ Vide, por exemplo, HAMANN, J. **Sämtliche Werke Historische-Kritische Ausgabe**. (Ed.) J. Nadler. Vienna: Herder, 1949-1957, v. 3, p.284, 1983.

⁷ JACOBI, F. **Werke, Fleischer**. Leipzig, 1812, v. 4a, p. 230-253, v.4b, p. 125-162.

⁸ BEISER, *op. cit.*, p. 2.

Entretanto, à beira do século XIX, o racionalismo obteve certa reivindicação, nas mãos dos neokantianos, alguns dos quais sugeriram acrescentar traços pseudorreligiosos⁹, político-histórico-nacionalistas¹⁰ ou naturistas-materialistas¹¹.

Embora não seja possível estabelecer o grau de influência dessas tendências no pensamento de Hirsch, pois apenas sabemos que passou um único ano na Universidade de Bonn, onde não necessariamente estudou filosofia¹², é evidente seu domínio do pensamento clássico, como foi assinalado na literatura científica¹³. Por isso, achamos importante oferecer esse enquadramento contextual diante de um capítulo sobre a epistemologia e a psique no pensamento de Hirsch.

É provável que Hirsch tenha aproveitado o debate ao redor da essência da razão para fortalecer sua ideia do judaísmo. A objetividade e a universalidade que a razão perdera, poderiam se encontrar justamente no aspecto divino que seu entendimento do judaísmo atribui a tudo. Como veremos neste capítulo, segundo o autor, tudo teria uma razão de ser e existir, e ainda um modo de se realizar e assim atingir sua missão no contexto da meta final de tudo. Isso seria objetivo e universal como pretendia-se da razão como base de tudo, só que a partir de agora o embasamento será o fato de ser divino e por Deus ser uno e invariável. No caso de todos os objetos e seres não humanos a função ou missão de cada um seria sua única opção e, portanto, tudo responderia a essa harmonia programática – neste caso, agora “divina”, mas que no passado queria ser racional.

⁹ Como, por exemplo, no conceito do entendimento infinito de Solomon Maimon.

¹⁰ Como na premissa Hegeliana de existir uma racionalidade no curso da História e na evolução dos povos.

¹¹ Como na presunção Herderiana de existir vitalidade e teleologia em todo organismo e matéria.

¹² A ampla maioria dos pesquisadores biográficos de Hirsch assinalam este dado. Vide por exemplo: BREUER, M. *Prakim betoldot S.R.Hirsch* (Capítulos na Vida de S. R. Hirsch) em *Hamaayan*, 4, 1967, p.7-12, *Hamaayan* 12b, 1972, p.55-62, *Hamaayan* 3, 1956, p.39-50; *Shitat Torah im derech Eretz bemishnato shel SRHirsch* (O sistema de Torah com Derech Eretz no Pensamento de S. R. Hirsch. *Hamaayan* 9, 1969, p.1-16.) // ברויאר, מ.; פרקים בתולדות ר.ש.ר.ה., המעין 4 (תשכ"ז) 7-12, המעין י"ב (ב), (תשל"ב), 55-62 ו המעין ג', (תשט"ז) עמ' 39-50; ברויאר, מ.; שיטת תורה עם דרך ארץ במשנתו של ר.ש.ר.ה., המעין ט', תשכ"ט עמ' 1-16 Ver a introdução do livro de Rosenbloom: ROSENBLUM, Noah. **Tradition in an Age of Reform**. Philadelphia: JPS, 1976.

¹³ Vários dos pesquisadores biográficos de Hirsch também sustentam essa ideia. Por exemplo: (WOLFSBERG, Y., R. S. R. Hirsch, Sinai 1939, p.12.) // ר.ש.ר.הירש, סיני תרצ"ט, עמ' י"ב.

No caso do homem, o contexto das opções dadas pela estrutura genética e pela história individual, cria a liberdade. Esta por sua vez além de ter as limitações específicas da genética e da história de cada um, conta com opções cujo valor varia, sendo a melhor apenas uma – que é a divina e a que realmente atinge a meta individual no contexto da meta geral. Apenas a escolha por essa opção é considerada pelo autor como um exercício pleno da liberdade, sem condicionamentos alheios ao essencial. O humano transitaria entre seus condicionamentos e funções específicos com total liberdade e, desse modo, com responsabilidade e comprometimento tanto com o bem ou com a ética, quanto com o Estado. Desse modo, um esquema semelhante ao racionalista foi resgatado sob a teologia judaica de Hirsch.

Este capítulo mostra o uso recorrente da linguagem psicológica e epistêmica, tanto metafórica como direta, e analisa a coerência interna e objetiva desses usos. Nele, assinalamos também explicações e justificativas do autor sobre trechos da narrativa bíblica e sobre leis judaicas em geral, fundadas em argumentos psicológicos ou epistêmicos. Questionamos a importância da psique e do intelecto para o autor, o entendimento e a valorização dessas instâncias e disciplinas. Finalmente, nesse capítulo, pretendemos mostrar a dinâmica que surge entre ambas na soma de alusões do autor, bem como a relação que guardam com o conceito de liberdade humana (que acompanha a teologia de Hirsch ao longo da presente tese) com atenção a possíveis tensões internas.

2.2. Linguagem: o uso recorrente do termo coração e suas ligações

Dentre as múltiplas metáforas por Hirsch usadas ao se referir às ações intelectuais e emocionais do ser humano, destaca-se acima de todas o coração e, logo, a alma e o espírito.

No famoso parágrafo fundamental do *pathos* religioso e da liturgia do judaísmo, que manda “*ama a teu Deus com todo o teu coração...*”¹⁴, bem como na continuação “[...] *Je estarão essas palavras [...] no teu coração [...]*”¹⁵, Hirsch estabelece que “coração” significa “pensamento” (*Gedenke*) e mais tarde

¹⁴ Deuteronômio 6:5.

¹⁵ Deuteronômio 6:6.

amplia explicando que se trata da totalidade da essência interior (*das ganze innere Sinnen*), o ser em si (*Sind*) ou o espírito (*Geist*)¹⁶.

Neste contexto o autor tende a atribuir ao conceito bíblico de *alma* (נפש), o aspecto emocional (*Empfindung*), voluntário (*Wollen*) e inclusive o vigor físico (*Leib*), mas em seguida torna a introduzir a emoção junto com o pensamento dentro do conceito de coração¹⁷. No contexto do endurecimento do coração do Faraó, diante da tentativa de libertação dos escravos do Egito¹⁸, o autor atribui ao coração hegemonia sobre o pensamento e sobre a vontade, que determinam juntos a conduta. Inclusive ao se referir à natureza do próprio Deus. O autor estabelece que a Criação foi uma realização do interior (*Innem*) mais íntimo da divindade, precedida apenas pela vontade e pelo pensamento¹⁹.

Apesar de sua associação simbólica comum com a emoção, o coração seria para o autor a fonte das ideias, tanto do ponto de vista da formação das mesmas, como do ponto de vista da recepção dos sinais externos. Essas percepções do coração podem ser comprovadas, por exemplo, na interpretação a respeito da expressão bíblica “e o impulso (ou criação, em hebraico יצר) dos pensamentos de seu coração”²⁰, ou na expressão “o impulso (criação) do coração do homem”²¹. O coração é identificado como soberano e criador, tanto no aspecto intelectual quanto no aspecto emocional, e desse modo se torna o expoente da essência humana.

Encontramos indícios de que o autor atribui sistematicamente ao indivíduo e a Deus o controle sobre os conteúdos intelectuais e emocionais do coração. Eles não se formam dentro do indivíduo pelo efeito de forças desconhecidas, mas pela ação e escolha livre do próprio indivíduo e de Deus. Daí deriva a liberdade, a responsabilidade e a possibilidade de que existam mandamentos emocionais e intelectuais, dos quais derivam prêmios e castigos. Por exemplo, o mandamento que proíbe “não terás outros deuses”²² é

¹⁶ Chumash, Deuteronomio, p. 64.

¹⁷ No Chumash, Deuteronomio, p. 120, a expressão “todo o coração” significa “todo o pensamento”, enquanto a expressão “toda alma” significa “toda a emoção”. No entanto, na continuação, ambos – pensamento e emoção – são atribuídos ao coração, assim como em outros contextos, vide por exemplo, p. 123.

¹⁸ Êxodo, capítulos 7-10.

¹⁹ Chumash, Gênesis, p. 2. Também aqui usa conceitos como *Gedanke*, *Willen*, *Bewusstsein*.

²⁰ Gênesis 6:5.

²¹ Gênesis 8:21.

²² Êxodo 20: 3.

explicado pelo autor como “inibir e privar o coração de pensamentos, sentimentos e crenças desse tipo”²³. Segundo o autor nenhuma força pode se opor e vencer o incorporado ou conquistado pelo coração²⁴. O coração é aparentemente uma instância diferente que se sobrepõe a tudo e é totalmente controlável. É possível introduzir no coração a teologia correta e a ponderação acertada. Uma das funções históricas do povo de Israel, segundo o autor, é justamente introduzir a teologia correta nas nações²⁵.

Preceitos como o toque do *shofar*²⁶ e os *tzitzit*²⁷ ou franjas nos vértices das roupas retangulares, além de eventos marcantes²⁸, são indicados pelo autor como ferramentas de fixação dos conteúdos certos dentro da psique.

Hirsch também atribui ao coração uma percepção diferenciada que permite penetrar as emoções mais profundas e recônditas, não só da própria pessoa, se não também dos que com ela convivem. Tal percepção ainda possui certo traço profético. Nestes casos o autor usa a metáfora do local do coração, ou seja, o peito, mas com uma clara alusão ao coração²⁹. Acreditamos que esta é uma abordagem que poderia se identificar com a disciplina psicológica.

Desse modo fica demonstrado que para Hirsch o coração, em primeira instância, e junto a ele os conceitos de alma, espírito e psique são os responsáveis pela atividade intelectual e emocional da pessoa e funcionam em forma completamente controlável, portanto, livre e demandável de responsabilidade.

²³ Lembramos que, conforme consta no item “abreviaturas, sinais e siglas”, os escritos mensais de Hirsch foram compilados na coletânea **Gesammelte Schriften**, Frankfurt am Main: J. Kauffmann, 1902-1912, em 6 volumes. Dela existem raras cópias e em estado delicado de preservação. A tradução ao inglês é fiel e acessível e a ela nos referiremos: **The Collected Writings of S. R. Hirsch**. 8 v. Jerusalem - N.Y: Feldehiem. 1984-1995. A partir de agora será sempre referenciada como CW e a passagem citada encontra-se no v.1 p. 269.

²⁴ No original alemão *Herzen zu gewinnen*. Essas forças que não podem com o coração incluem a educação e qualquer tentativa de convencimento racional intelectual ou treinamento. CW, v. 1, p. 272.

²⁵ CW, v. 2, p. 230.

²⁶ CW, v. 2, p.145. O mandamento denominado a recordação do som do *shofar* (*zichron trua*) é identificado como uma atividade intelectual pura de memória (*Erinnerung*) ou de conhecimento (*Bessinung*).

²⁷ CW, v. 2, p. 150.

²⁸ No Chumash, Deuteronômio p. 51 e 370, expressões bíblicas como “devolverás a teu coração” são explicadas como a capacidade de relembrar e visitar conteúdos abandonados através de experiências marcantes.

²⁹ Chumash, Gênesis, p. 168-171: “[...] *die Brust, der Sitz des Herzens, mit dem der Mensch [...] das Unsichtbare schaut [...]*”.

O aspecto divino que o autor atribui a tais atividades nos parece de extrema importância uma vez que, dentre as opções que cada indivíduo tem para exercer sua liberdade e responsabilidade (temas centrais deste trabalho) em uma situação dada, apenas a divina – sendo a mais correta – realiza completamente a liberdade. Logo, para que exista liberdade, a existência dessa opção divina dentro da pessoa é imprescindível.

Segundo Hirsch, é o próprio Deus quem garante a instalação das verdades divinas no indivíduo. A alma (*neshama*) como a psique (*nefesh*) são concebidas pelo autor como divinas em si, na sua própria essência³⁰. O pensamento é visto como o receptáculo da revelação divina³¹, a verdade é colocada literalmente, segundo Hirsch, no espírito e na alma³².

Nós concluímos, desse modo, que devemos atribuir ao autor a ideia de que é nessas instâncias que se encontra instalada a raiz da possibilidade de liberdade do ser humano.

2.3. Instâncias, temas e abordagens psicológicas nos escritos de Hirsch

Assim como demonstramos na seção anterior que existe um uso recorrente de termos vinculados à psicoepistemologia, nesta seção pretendemos mostrar que além deles existem nos escritos de Hirsch sinalizações que permitem fundamentar a tese de que a psicologia ocupou um lugar de destaque em Hirsch. Para isso, assinalamos vários temas e conceitos característicos da psicologia que aparecem nas suas homilias e interpretações. Há ainda várias explicações de preceitos, passagens bíblicas e festas, que se baseiam em análises psicológicas.

A leitura sistemática dos escritos do autor com especial atenção às instâncias psicológicas nos permite identificar em Hirsch alguns posicionamentos conceituais. Antes de tudo, para Hirsch, a natureza essencial do ser humano se encontra na psique (*nefesh*) e esta se compõe de três elementos: o espírito (*ruach*), a emoção e os sentidos. A emoção é a instância

³⁰ Chumash, Gênesis p. 110, coluna 2.

³¹ CW, v. 1, p. 39. Também a respiração, que coincide em hebraico com a palavra *alma* (sem vogais).

³² CW, v.1, p. 353.

intermediadora entre a impulsividade básica dos sentidos e a sublimidade elevada do espírito. Os sentidos são percebidos como animais e egocêntricos. A emoção atinge a sofisticação da estética e desse modo possui ideais que permitem elevar a pessoa do imediatismo em direção à vinculação com o transcendente. No entanto, é o espírito quem se concentra na alteridade e desse modo consegue acolher a ética, a moral e as verdades intelectuais³³.

Achamos surpreendente a correlação com os conceitos Freudianos: o *superego* em Freud corresponderia ao *espírito* em Hirsch, o *instinto* em Freud, aos *sentidos* em Hirsch e o *ego* em Freud, à *emoção* em Hirsch. Encontramos também referências de que o autor atribui este acolhimento da moral, da ética e do dever ao que foi traduzido no hebraico como “*matzpun*”, a consciência ou o superego mesmo. Inclusive a imagem do próprio Deus é identificada por Hirsch como a consciência, como a voz de Deus que fala dentro do indivíduo, que através da vergonha bate e vibra e se opõe aos impulsos dos sentidos que não querem ouvi-la³⁴.

Segundo o autor, a harmonia necessária entre as três partes desta natureza humana complexa é atingida mediante a ação. É ela que com sua determinação fática estabelece a paz entre as três instâncias. O ato cria a relação entre o interior e o exterior, o próprio e a alteridade, e evita o encerramento psíquico do indivíduo no egocentrismo³⁵.

A vergonha, acima assinalada, surge em Hirsch na análise do capítulo 3 do Gênesis, na circunstância do fruto da árvore proibida, comido por Adão e Eva – passagem cuidadosamente analisada em todos seus componentes e funções. Para o autor, a vergonha exerce um papel terapêutico importante de manutenção da saúde psíquica ao sustentar a humildade e expressar a decepção do ser diante das incongruências entre o mandado pelo ideal, registrado no superego, e sua ação e funcionamento na concretude.

“Por piedade e compaixão Deus outorgou ao coração do homem a vergonha. É claro e revelado para Ele que nem sempre o homem condiz com seu propósito e função, por

³³ Chumash, Gênesis, p. 119.

³⁴ Chumash, Gênesis, p. 44-45.

³⁵ CW, v. 4, p. 92-93, 274, 297-298.

isso plantou nele o sentimento de vergonha, que o informa constantemente de sua pequenez. Assim se torna a pessoa guardiã de si própria. A vergonha é próxima da humildade e do recato. O humilde sabe que não é completamente digno e adequado para seu propósito ideal [...]. Assim Deus depositou a pessoa nas suas próprias mãos, a cada um indicou seu propósito ideal, em virtude do qual seria julgado para si. O conhecimento desse ideal é a consciência (superego/matzpun) e a sentença do matzpun é a vergonha...”³⁶

A vergonha apenas pode devir do desenvolvimento da ética na consciência do superego ou do espírito³⁷.

O autor se refere também ao medo como instância psíquica, tanto do ponto de vista de quem o possui como de quem o desperta em outros. Sua análise assinala ainda a dinâmica do despertar do medo em outros por causa do medo que se oculta no seu próprio interior³⁸.

Hirsch assume que a psique é multifacetada e que existem dinâmicas de supremacia de uma característica sobre outras³⁹.

Além do medo e da vergonha, encontramos em Hirsch referências a emoções características de análises psicológicas como a raiva e a ira⁴⁰, a inveja e o ódio. No caso das duas primeiras, vemos que o autor diferencia entre uma ira repentina como resposta imediata, denominada na Bíblia como *Ketzel*, e a ira que se desenvolve dentro e fora da psique paulatinamente, aumentando sua intensidade de forma lenta e sistemática – identificada com os termos bíblicos de *af* ou *chemá*. O autor indica inclusive a explosão de uma ira extrema que sai dos limites da pessoa e pretende invadir o interior de outra psique. Parece-nos mencionável a análise da complexidade da personalidade por parte do autor, bem como do que identifica como os limites psíquicos do

³⁶ Chumash, Gênesis, p. 44-45.

³⁷ Chumash, Gênesis, p. 49, sobre o versículo 10.

³⁸ Chumash, Deuteronômio, p. 14, sobre o versículo 29.

³⁹ Chumash, Gênesis, p. 35.

⁴⁰ Chumash, Deuteronômio, p. 106.

indivíduo cuja violação indicaria o descontrole⁴¹. Quanto à inveja e o ódio, encontramos no autor uma análise da dinâmica de potencialização ou diminuição: elas se atenuam diante de mostras de sofrimento e de retidão nos objetos dessas emoções. Em outras palavras: se uma pessoa sente inveja ou ódio por uma outra, essas emoções diminuirão se quem as possui identificar na pessoa odiada ou invejada algum sofrimento ou alguma retidão⁴². Do lado desses movimentos psíquicos Hirsch assinala também o significado e a importância da empatia⁴³ e do arrependimento⁴⁴ indicando o impacto destes últimos nas personalidades psíquicas envolvidas.

Outras emoções analisadas pelo autor são a dor e a tristeza. Na leitura de Hirsch, a primeira surge de desejos que não conseguem se realizar na concretude⁴⁵, enquanto a segunda criou-se no momento da saída do paraíso, implicando um abandono em direção a uma vida que nunca mais seria plena e completa. Para Hirsch, a partir desse episódio, o bem inclui necessariamente certa renúncia e envolve também alguma sensação de abandono⁴⁶. Ou seja: argumentamos que Hirsch se detém nas terminologias e narrativas bíblicas para assinalar emoções que são analisadas sistematicamente pela psicologia. O autor chega a indicar graus, tipos essenciais e dinâmicas de funcionamento.

2.3.1. O casal

Também o conceito de casal é assinalado e analisado por Hirsch em diversos contextos. A pesquisa sistemática desse conceito e sua análise nas diversas aparições nos conduzem a argumentar que o autor atribui uma importância significativa à estabilidade desses relacionamentos pelo impacto na psique, na individualidade e na sociedade⁴⁷. De acordo com Hirsch, essa estabilidade dependerá do grau de reciprocidade na dependência, no amor e no comprometimento de ambas as partes. Achamos uma tensão na busca e na sustentação do equilíbrio e da igualdade entre as partes⁴⁸, por um lado, e a

⁴¹ Chumash, Deuteronômio, p. 31, explicação do versículo 26.

⁴² Chumash, Gênesis, p. 334.

⁴³ Chumash, Gênesis p. 59.

⁴⁴ Chumash, Gênesis p. 65.

⁴⁵ Chumash, Gênesis, p. 35.

⁴⁶ Chumash, Gênesis p. 52. No seu método etimológico característico, Hirsch une as raízes das palavras “abandono” e “tristeza” (עצב – אבד).

⁴⁷ Chumash, Deuteronômio p. 277.

⁴⁸ Chumash, Gênesis, p. 313 (comentário ao versículo 31) e p. 315 (comentário ao versículo 8).

assunção de diferenças sociais e conjugais entre o homem e a mulher, por outro. Hirsch sugere a premissa de que a mulher depende mais do amor do homem do que vice-versa. Para ele é a mulher que se introduz na personalidade do homem ao penetrar em sua cama e sua casa⁴⁹. Hirsch indica também como fator decisivo o impacto dos relacionamentos conjugais que os indivíduos – sejam estes homens ou mulheres – experimentam no modelo de casal que seus pais proporcionam a eles⁵⁰.

2.3.2. A personalidade

Outro tema central do olhar psicológico encontrado em nosso estudo é o conceito de personalidade. O autor se refere a ela com frequência, tanto em seus artigos mensais quanto em seus comentários ao Pentateuco. Assim como nos temas anteriores, embora o autor não tenha dedicado à personalidade nenhum texto de forma sistemática e deliberada, ao agruparmos todas as aparições do conceito concluímos que a personalidade é definida por Hirsch como uma entidade separada, em si. Diferentemente do resto da pessoa, ela é eterna⁵¹. Acreditamos que isto representa uma tensão lógica, pois a pessoa incluiria a personalidade e ao mesmo tempo seria concebida separadamente, cada uma, aliás, com um tempo diferenciado. Parece-nos possível que o autor tenha identificado o conceito de personalidade com algum aspecto do conceito religioso tradicional de alma – à qual em muitos contextos é atribuída alguma vida anterior e posterior ao corpo. Outra possibilidade é a de que o autor use o conceito de personalidade para se referir, de fato, aos aspectos intelectual, emocional e espiritual do indivíduo cujos rastros poderiam sobreviver de algum modo à própria pessoa.

Depreendemos que para o autor existem dois aspectos na personalidade, um externo e outro interno. O primeiro é atribuído ao que ele chama de pátria e se expressa e evolui através das diversas funções que a pessoa experimenta, como seu lugar social e seu meio cultural. Neste contexto formam-se os aspectos exteriores, físicos, morais e até espirituais da personalidade. Aqui o indivíduo adquire suas liberdades e responsabilidades

⁴⁹ Chumash, Deuteronômio, p. 296.

⁵⁰ Chumash, Gênesis, p. 399-400 (comentário ao versículo 50).

⁵¹ Chumash, Gênesis, p. 327 e p. 89.

civis, e públicas. O segundo aspecto, o interior, é atribuído por Hirsch ao lar, que representa, no seu sistema de pensamento, os valores, os modos e o cotidiano mais íntimo de emoções, ideias e ideais. A liberdade e a responsabilidade que dela emana, os procedimentos mais íntimos dessas instâncias, são parte da personalidade interior⁵². Concluimos que o autor se interessou ainda pela estabilidade da personalidade e nesse aspecto assinalou que ela pode se desmoronar por fraquezas diversas cuja principal fonte para o autor parece ser, justamente, o exercício da força e do poder. Possuir ou exercer demasiada força e poder viriam da fraqueza que altera o equilíbrio da personalidade⁵³. Tal equilíbrio, segundo o autor, pode ser alcançado e fortalecido por meio da entrega a causas e metas. É essa entrega e dedicação que de fato formariam e fundamentariam a personalidade⁵⁴.

2.3.3. O caráter

O tratamento da personalidade deriva na dedicação intensa do autor ao tema do caráter. Para o autor, é através deste último que a personalidade se expressa. No pensamento de Hirsch, a importância do caráter pode se antecipar, com suas características e sua essência, mediante a premissa de que a função existencial do indivíduo é outorgada por Deus em função da essência do caráter de cada um⁵⁵. Entretanto, a liberdade é dada em forma absoluta dentro dos limites da personalidade e do caráter específico, justamente com respeito a essa função divina, uma vez que o homem pode descumpri-la e inclusive mudar seu caráter.

Também o caráter possui um aspecto externo e outro interno. O primeiro é aquela parte conhecida e reconhecível, que permite estabelecer paralelos e semelhanças entre pessoas diferentes. Já o segundo é mais íntimo, profundo e escorregadio por definição⁵⁶. As características ou qualidades que compõem o caráter são para Hirsch essencialmente inatas, mas junto àquelas que ele vê como naturais existem algumas que ele reconhece como parte da influência da sociedade e da ética. Em geral, as características do caráter ou suas

⁵² Chumash, Gênesis, p. 139 e 471.

⁵³ Chumash Genesis, p. 453-454 e Chumash, Êxodo, p. 29.

⁵⁴ Chumash, Êxodo, p. 18.

⁵⁵ Chumash, Deuteronômio, p. 415.

⁵⁶ Chumash, Gênesis, p. 357.

qualidades surgem do corpo e dos traços étnicos da nação e se passam geneticamente, inclusive aquelas que se encontram e desenvolvem na ética e na sociedade⁵⁷.

Consideramos pouco consistente esta distinção uma vez que o autor não parece perceber as tensões criadas. Primeiramente, a tensão entre as diversas qualidades, isto é, na definição delas, na caracterização e no método de identificação de umas e outras. Em segundo lugar, dentro dos próprios conceitos de sociedade e de ética, uma vez que ambas passam pelos filtros individuais antes de penetrar no caráter da pessoa como traço de personalidade. Por fim, do ponto de vista da liberdade e da responsabilidade, que ficam comprometidas se a pessoa é principalmente sua personalidade e esta se expressa por meio do caráter, em suas qualidades, índoles e essências – mas estas são em sua maioria naturais. O autor diferencia o que chama de qualidades ou características marginais e aquelas que são principais. Em outras palavras: nem todos os traços têm a mesma força e determinação. Só as características principais são as que abrangem toda a personalidade⁵⁸.

A pesquisa nos permitiu identificar na obra uma relação entre características de caráter, qualidades epistêmicas e pedagógicas. Segundo o autor, por exemplo, a arrogância e a obstinação, devêm em tolice, e o egocentrismo, em permissividade e mediocridade. Podemos deduzir que, para Hirsch, no primeiro caso, a arrogância, como característica de caráter, produz obstinação na percepção e no pensamento, pois o arrogante não aceita criticismos que permitam apurá-los e lapidá-los. Ou seja, influencia a capacidade epistêmica, e esta cria um traço de conduta: a tolice, pois o pensamento não lapidado gerará erros e a obstinação em sua persistência sistemática é, portanto, tola. Hirsch se refere aqui, no contexto da pedagogia, a um pensamento sobre um método ou sobre um conteúdo que não conta com criticismos e avaliações, algo condenado a fracassar uma e outra vez na sua aplicação. No segundo caso, de igual modo, o egocentrismo é identificado pelo autor como característica de caráter que criará permissividade a respeito do conforto do educador. Este não se exigirá o suficiente para fixar metas ambiciosas e, assim, seu desempenho será medíocre. Em outras palavras, o

⁵⁷ Chumash, Gênesis, p. 171 e Chumash, Êxodo, p. 66-67.

⁵⁸ Chumash, Deuteronômio, p. 308.

que Hirsch chama de característica de caráter (egocentrismo) cria uma concepção de si e do mundo (permissividade, displicência) que deriva numa atitude de conduta (mediocridade)⁵⁹.

Acreditamos que existem algumas misturas e imprecisões nos conceitos de *característica de caráter, concepção epistêmica e atitude de conduta*. A tolice, a mediocridade e a obstinação podem ser definidas como qualquer uma das três. Por outro lado, a influência de um traço sobre o outro pode ter uma ordem diferente daquela proposta pelo autor. Entretanto, aceitamos que a proposta de Hirsch de definição, uso e ordem é possível, mesmo sem justificativa, e acreditamos que o foco dedicado pelo rabino a esses assuntos demonstra nossa tese acerca das instâncias psicológicas como elementos relevantes em suas abordagens.

Notamos inclusive que Hirsch baseia sua administração educacional nessas conclusões psicológicas e pedagógicas extraídas de seus comentários bíblicos. Segundo ele, as personalidades mais introspectivas e introvertidas devem ser alocadas na área de produção de conteúdo, enquanto os extrovertidos devem ocupar os lugares da pedagogia e da didática aplicadas⁶⁰. De igual modo, estabeleceu em diversas circunstâncias a influência das estruturas de personalidade dos pais nos relacionamentos conjugais dos filhos⁶¹.

Argumentamos, em virtude destas evidências que Hirsch se focou em assuntos psicológicos inclusive na sua leitura e comentário sistemático ao Pentateuco. E, apesar de não ter concentrado esses temas de forma deliberada e sistemática, ele refletiu sobre eles e concluiu premissas que determinaram sua trajetória de liderança política, educativa e rabínica. Não descartamos a possibilidade de que ele não tenha tido consciência dessa imagem final que adquire a tentativa de integrar seu pensamento a respeito destas instâncias, a partir do que foi disseminado sobre elas, sem ordem, nos seus múltiplos escritos.

2.3.4. O sonho e a consciência

⁵⁹ Chumash Gênesis, p. 328 e CW, v.7 p. 132.

⁶⁰ Chumash, Êxodo, p. 31.

⁶¹ Chumash, Gênesis, p. 399-400.

O sonho é mais um tema característico da psicologia, ao qual Hirsch se dedica reiteradas vezes em contextos diversos. O autor reconhece-o como uma fonte fiel a respeito da psique da pessoa. Sua falta de barreiras, filtros e controles conscientes o torna justamente o depositário preferido da revelação divina no interior da psique do indivíduo⁶². Precisamente pela confusão interna, o sonho é considerado pelo autor um armazém de ideias e um motor de imaginação. Sua visão, revelação e percepção apuradas evoluem mais tarde no trabalho da interpretação e da consciência⁶³. O autor enfatiza a importância do método, da motivação e sobretudo da higiene ética das intenções de quem for interpretar os sonhos, precisamente pelos potenciais e riscos acima mencionados⁶⁴.

Por fim, a consciência (תודעה, מודעות) é o último dos temas psicológicos que encontramos reiteradas vezes dispersos nos escritos de Hirsch. Dessas aparições pode concluir-se que para o autor, além de organizar pensamentos, conhecimentos, emoções e ideias, a consciência é a responsável pela segurança da pessoa e pela percepção geral, tanto dentro como fora dela. A percepção do mundo e de si próprio, no interior do indivíduo, impactam tanto nele próprio quanto em todos os que se encontram a sua volta. Hirsch estabelece que a diferença entre as duas palavras hebraicas que aparecem na Bíblia para indicar o “eu” (אני - אנכי) expressa também uma diferença no processo perceptivo. Segundo ele, אני é a consciência que flui de dentro para fora, do interior do indivíduo impactando o meio, enquanto que a palavra אנכי expressa o processo inverso: a consciência que se forma de fora para dentro, o que o indivíduo percebe do outro e o incorpora de modo que impacta e reconstrói constantemente sua consciência de si (interior) e, em função dela, sua consciência do mundo. É assim que, segundo Hirsch, indivíduo e mundo se influenciam mutuamente através das consciências de todos⁶⁵. Ele dedica especial atenção a este aspecto, se bem que em contextos separados: a influência da consciência do indivíduo nos líderes⁶⁶ e, naturalmente, também vice-versa, a influência da consciência da liderança nos liderados. Hirsch

⁶² Chumash, Gênesis, p. 366.

⁶³ Chumash, Gênesis, p. 155 e 222.

⁶⁴ Chumash, Gênesis, p. 384.

⁶⁵ Chumash, Êxodo, p. 86.

⁶⁶ CW, v.1, p. 160-161.

assinala o fato de que o rei é avaliado em função de sua consciência em geral e do registro que ela guarda do seu comprometimento com a lei da Torá em particular⁶⁷.

Além de tudo, o autor sustenta que a consciência e o conhecimento em geral se influenciam mutuamente, assim como as duas outras instâncias da psique: a emoção e o intelecto. Essas quatro partes do ser humano, isto é, consciência, conhecimento, emoção e intelecto, segundo Hirsch, têm uma função existencial e essencial de extrema importância: são as responsáveis pela elevação da pessoa até o nível de anjo⁶⁸. Para Hirsch existe uma relação fundamental entre o que acontece por acaso e o que é produto da ação deliberada de quem atende o chamado de sua função divina. Ele baseia essa conclusão no paralelo que estabelece entre a raiz da palavra acaso (קרה-מקרה) e a raiz da palavra chamado (קריאה-קרא)⁶⁹, e determina que a consciência do chamado faz a diferença radical entre ambas, pois quem a possui experimenta sua relação com o mundo a partir do sentido e da função de cada elemento. A pessoa entende e age a partir dessa consciência. Quem não for sensível a ela vive tudo como acaso e não percebe o acesso pessoal à sua opção ideal, divina, em cada situação⁷⁰. Todavia, Hirsch aponta que existe uma responsabilidade sobre o funcionamento dessa consciência, pois ela se baseia na vontade. A forma como as experiências, os conhecimentos, os pensamentos e as emoções são registrados e organizados dentro da consciência é voluntária. Daí que existam mandamentos sobre como registrar na consciência. Para fundamentar esta conclusão, Hirsch apoia-se no famoso mandamento: “*estarão as palavras que prescrevo hoje no teu coração*”⁷¹, que segundo ele mostra claramente que a forma em que os conteúdos divinos serão guardados na consciência depende do dono da consciência, que é quem decide livremente como guardá-las⁷². Para o autor a história tem como objetivo principal criar as experiências que ajudarão os indivíduos a registrar as

⁶⁷ CW, v.4, p. 277.

⁶⁸ CW, v. 2, p. 133

⁶⁹ Apesar da diferença na grafia, o som é quase idêntico na maioria das pronúncias e a letra que muda na raiz de ambos os conceitos poderia ser um caso de letras que se confundem e intercambiam nos manuscritos antigos. Porém não é uma dupla de câmbio comum e sustentada pela maioria dos linguistas.

⁷⁰ Chumash, Gênesis, p. 402.

⁷¹ Deuteronômio 6:6 e 11:18.

⁷² Chumash, Deuteronômio, p. 66-67.

verdades lógicas, éticas e teológicas de forma adequada⁷³. Segundo ele, a saída do Egito, por exemplo, não teve outro objetivo maior senão esse⁷⁴. Então, mais importante do que as experiências em si e os eventos históricos, é o modo como são gravados na consciência, e como são processados para tirar deles tais conclusões. Pois são elas que regerão as futuras condutas e a essência da pessoa. Por exemplo, a reflexão do autor a respeito da festividade de Purim, na qual, segundo a narrativa do texto bíblico de Ester, a ameaça de extermínio teria trazido um grande sofrimento, é que não é esse sofrimento em si que provocou uma conduta determinada, senão a forma em que ele foi registrado pelos indivíduos.⁷⁵

Daqui provém a importância que o autor atribui à consciência histórica por um lado⁷⁶ e à consciência ética e espiritual pelo outro⁷⁷. De acordo com Hirsch, espera-se que ambas registrem a liberdade responsável acima de tudo. Ou seja, um registro histórico que priorize a teleologia religiosa baseada na responsabilidade ética que surge da liberdade. Uma percepção de tudo que se sobrepõe às determinações físicas, materiais e naturais, vislumbrando a abertura do espírito à liberdade e à responsabilidade.

Embora o autor adote a postura clássica de que Deus teria tirado os hebreus do Egito para que fossem seu povo, sua interpretação é diferenciada. Não se trataria simplesmente de deixar de ser escravos do Faraó para se submeter à lei de Deus. Ser o povo escolhido por Deus, neste contexto, significa para o autor, que Deus orquestrou uma experiência fundamental de libertação para que todos e cada um dos membros do povo escolham registrar a liberdade como elemento central da consciência, uma vez que apenas desse modo poderão acessar a teologia que permite a concreção da meta ética.⁷⁸

2.4. Apontamentos na literatura científica

Na continuação, mostraremos que vários pesquisadores apontaram observações epistemológicas e psicológicas de Hirsch, se bem que nenhum

⁷³ Chumash, Êxodo, p. 185.

⁷⁴ Chumash, Êxodo, p. 185 e CW v.1, p. 41-42.

⁷⁵ CW, v. 2, p. 365.

⁷⁶ Chumash, Deuteronômio, p. 326.

⁷⁷ Chumash, Deuteronômio, p. 286 e CW, v. 2, p. 133.

⁷⁸ Chumash, Êxodo, p. 46-47.

em forma sistemática, pois todas foram assinaladas à margem de pesquisas que se focaram em outros temas.

Alguns indicaram que Hirsch priorizou a razão (acima da emoção) em prol de uma visão objetiva da realidade e da religião. Já outros, enfatizaram o tom comovente e empolgante de seus escritos destinados a tocar a emoção dos ouvintes e leitores. Outros ainda, salientaram o peso que Hirsch atribuíra à influência de tudo na psique das pessoas, seja diante de uma narrativa bíblica, uma descrição de uma figura, uma explicação de um costume ou lei rabínica ou ainda o entendimento de uma realidade.

Em todos os casos, como indicamos acima, trata-se de observações casuais e marginais a propósito do aprofundamento em outros temas.

Jacobsohn⁷⁹ aponta a leitura psicanalítica que Hirsch realiza das personagens bíblicas, especialmente nas experiências fundamentais do Gênesis, e enfatiza a procura do autor pela interpretação emocional da psique nas horas em que esta é submetida a testes de consciência – como na volta de Abraão e Isaac na prova do sacrifício⁸⁰; no momento da saída da casa de Abraão, de Hagar, a concubina, com o filho Ismael, por causa da briga com Sarah, sua esposa, e perante o risco de morrer no deserto⁸¹; no momento em que Rebeca monta suas artimanhas para beneficiar Jacó, seu filho preferido, em detrimento de seu outro filho Esaú, manipulando as regras e os fatos que seriam ditos ao marido Isaac⁸²; e no momento da mentira que os irmãos de José falaram para o próprio pai com o fim de se desfazer do irmão e ao mesmo tempo não assumir a culpa pela venda dele como escravo⁸³.

Trepp⁸⁴ e Kurtzweil⁸⁵ enfatizaram a procura de Hirsch pela emoção junto com o intelecto ou priorizando-a, enquanto que Rosenbloom⁸⁶ e Navon⁸⁷

⁷⁹ JACOBSON, I. em EMANUEL, I. [editor]. **Harav S. R. Hirsch, mishnato veshitato** (O rabino S. R. Hirsch, seu pensamento e sistema). 1ª edição Ezra, Organização Juvenil Ultraortodoxa em Israel, 1962; 2ª edição, Feldheim, Jerusalém, Nova York, 1989, p.53-58.// יעקובסון, י.; בתוך: עמנואל, י. (עורך); הרב שמשון רפאל הירש, משנתו ושיטתו, מהדורה ראשונה בהוצאת עזרא ארגון הנוער החרדי בישראל, תשכ"ב, מהדורה שניה: פלדהיים, ירושלים ניו יורק, תשמ"ט. עמ' 53-58.

⁸⁰ Gênesis, capítulo 22.

⁸¹ Gênesis, capítulos 16 e 21.

⁸² Gênesis, capítulo 27.

⁸³ Gênesis, capítulo 37.

⁸⁴ TREPP, L. A Reappraisal of S. R. Hirsch. **Journal of Reform Judaism**. n. 34, January, p.34, 1987.

⁸⁵ KURTZWEIL, T. **Torah im derech erez kemaarechet chinuchit vetarbutit** (Tora com Derech erez como um esquema cultural e educativo). Livro Jacob Gil, Edição Reven Mas,

apontaram a preferência de Hirsch pela racionalidade e por uma compreensão objetiva da realidade.

Brum propôs uma leitura intermediária, segundo a qual Hirsch teria defendido a religião, da emoção exacerbada por um lado, e do racionalismo extremo, por outro. Assim, o autor recorre à crítica que a razão faz sobre a emoção e sobre a relatividade de todo subjetivismo. Ele também destaca a necessidade de atenção à psique, como antídoto contra a racionalidade fria (e sua pretensão de objetividade)⁸⁸.

Lustig⁸⁹ assinalou que, segundo Hirsch, a revelação divina permitiu ao povo de Israel se sobrepor às limitações fenomenológicas da percepção e do conhecimento humanos. Em outras palavras: baseado nas premissas originadas em Kant – da diferenciação entre a coisa-em-si e sua aparição e registro na percepção humana, ou seu fenômeno – o idealismo alemão estabeleceu que não é possível um conhecimento ontológico completo. A “coisa-em-si”, na linguagem de Kant, ou “para-si”, na de Hegel, ficaria sempre “em si” e “para si”. Nunca apreendida totalmente pelo sujeito que busca conhecê-la. Este último, por sua vez, apenas poderia perceber e registrar o fenômeno com suas ferramentas (sentidos e razão), isto é, a forma em que “algo” se manifesta e se fixa neles. Segundo Lustig, Hirsch argumenta que a instância religiosa aponta o caminho de superação dessa limitação do

קורצווייל, צ.; תורה עם דרך ארץ כמערכת תרבותית חינוכית, ספר יעקוב גיל, // (Jerusalem, 1979, p.291).
הוצאת ראובן מס, ירושלים, תשל"ט, עמ' 291.

⁸⁶ ROSENBLOOM, N. The "Nineteen Letters of Ben Uziel" – A Hegelian Exposition. **Historia Judaica**. n. 22, p. 51-52, 1960.

⁸⁷ NAVON, E. The Relationship of Religious Thought and Liberal Politics in the writings of A. Geiger, Z. Frenkel and S. R. Hirsch: 1830-1851. *Ibidem*. **Beiheft**. n. 6, Tel Aviv, p. 173, 1983. Segundo o pesquisador, a tentativa de Hirsch de estabelecer um paralelismo entre a evidência empírica da natureza e a narrativa da Torá é uma forma de fortalecer sua argumentação em prol da veracidade das sagradas escrituras. Em outras palavras, Navon acredita que Hirsch supõe que é o baseamento racional, empírico, objetivo e racional – isto é, uma abordagem totalmente cognitiva – que permitirá sustentar a Bíblia.

⁸⁸ BRUM, I. **Al darcam shel haredei Germania batkufa hachadasha** (Acerca dos modos dos ultraortodoxos da Alemanha na modernidade). *Hamaayan*, 28, 3, 1988, p. 54-55 // על ברום, י.; על דרכם

של חרדי גרמניה בתקופה החדשה, המעין, כ"ח, ג', (תשמ"ח), עמ' 54-55.

⁸⁹ LUSTIG, em Emanuel, I. (editor). **Harav S. R. Hirsch, mishnato veshitato** (O rabino S. R. Hirsch seu pensamento e sistema). 1ª edição Ezrah, Organização Juvenil Ultraortodoxa em Israel, 1962, 2ª edição, Feldheim, Jerusalem, Nova York, 1989, p. 102, 104. //

לוסטיג, בתוך: עמנואל, י. (עורך); הרב שמשון רפאל הירש, משנתו ושיטתו, מהדורה ראשונה בהוצאת עזרא ארגון הנוער החרדי בישראל, תשכ"ב, מהדורה שניה: פלדהיים, ירושלים ניו יורק, תשמ"ט עמ' 102, 104.

conhecimento humano e esta seria a Revelação Divina dada ao povo de Israel através de preceitos abrangentes como o *shabat*.

Os comentários de Hyneman nos parecem mesclados nas argumentações, ao ponto de deixar tensões abertas a respeito das tendências racionais e emocionais nos escritos de Hirsch, especialmente quanto a suas funções e sua ordem nos processos. Por um lado, o pesquisador sustenta que Hirsch centralizou acima de tudo as ações e o cumprimento dos mandamentos como o foco da vida religiosa. Acima do estudo intelectual das fontes. Por outro lado, o pesquisador indicou o peso do lado emocional em Hirsch, ao enfatizar a escolha da interpretação dos salmos como um de seus maiores empreendimentos, uma vez que estes são o aspecto poético, romântico e emocional das sagradas escrituras⁹⁰. Hyneman explicou que a base heteronômica de tudo, através da qual se deve conceber a Torá, era para Hirsch um princípio cognitivo, epistêmico e em nada emocional⁹¹. Hyneman estabeleceu ainda que para Hirsch é o conhecimento certo quem conduz à ação correta e à avaliação psicológica correta de tudo, mas que todo o processo começa pelo amor a Deus⁹². Segundo esse pesquisador, o principal dever religioso (para Hirsch) é o desenho certo da personalidade, e a reza não tem outro objetivo além de transformar a emoção, a alma e o sentimento da pessoa⁹³. Poderíamos resolver as tensões sugerindo que Hyneman pressupôs em Hirsch a insinuação de que ambas as tendências são chave, que a reza atinge a emoção e o estudo, a cognição. E que o cumprimento dos preceitos é prioritário.

O trabalho de Wurtzburger⁹⁴ inclui uma argumentação especial sobre o aspecto individual da revelação divina que toca a psique e a alma do indivíduo. Segundo ele, Hirsch não enfatizava nos mandamentos e preceitos o aspecto

⁹⁰ HYNEMAN, I. **Taamei Hamitzvot besifrut Israel** (Os sentidos dos preceitos na literatura de Israel). A Organização Sionista, Jerusalém, 1957, segunda parte, p.91. // הינמן, י.; טעמי המצוות 91. קבספרות ישראל, ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשט"ז, חלק ב'.

⁹¹ Ibidem, p. 93.

⁹² Ibidem, p. 117-118.

⁹³ Ibidem, p. 144.

⁹⁴ WURZBURGER, Walter. S. R. Hirsch's Doctrine of Inner Revelation. In ou Apud? NEUSNER (Ed.) From Ancient Israel to Modern Judaism. **Essays in honour of M. Fox**. v. 4, p. 3-11, 1977.

legal, senão a sua influência no desenho da psique humana à luz do que considerava a ética divina⁹⁵.

Por fim, Stern argumenta que existe em Hirsch uma consciência de que a religião é uma experiência psíquica total, por meio da qual atua e se renova a Torá⁹⁶. Dito de outro modo: a Torá age dentro da psique do indivíduo criando um processo de renovação em duas direções: orientando ao indivíduo em questão, e orientando a Torá em si – que de algum modo se transforma através do impacto que ao mesmo tempo exerce sobre e recebe de cada leitor. Segundo o pesquisador, Hirsch vê no simbolismo religioso um estimulador da intuição que desenvolve o judaísmo, ao se configurar como um fator interno e psíquico⁹⁷. Em outras palavras: o potencial interpretativo dos símbolos, que se encontram nas narrativas, nas leis e nos costumes, promove a intuição e esta cria intimidade e profundidade entre o indivíduo e seu judaísmo, a ponto de colocá-lo no interior de sua psique. Stern argumenta ainda que se Hirsch enfatiza a lei judaica (*halacha*), o faz apenas para suavizar a personalidade dos que a cumprirem e para promover seu desenvolvimento, através do sistema dos mandamentos. De algum modo cada preceito em si e o esquema em geral, como fator de subordinação, contribuiriam com esse processo⁹⁸. Stern conclui que Hirsch concebe a religião sempre atingindo o que ele define como os quatro aspectos essenciais da psique humana: a cognição, a emoção, a vontade e a personalidade. Segundo ele, o pensamento, a espiritualidade, a volição, a vivência e o dever são os movimentos principais que acionam o judaísmo de Hirsch⁹⁹.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ STERN, E. **Kavim lehashkafat olamo shel S. R. Hirsch** (Linhas na visão de S. R. Hirsch). Nechalim, 4, 1972, p.73. // שטרן, א.; קווים להשקפת עולמו של ר.ש.ר.ה., אפיקי נחלים ד' תשל"ב, עמ' 73.

⁹⁷ STERN, E. **Torat hachinuch shel S. R. Hirsch, Sefer hashana lemadaei haihadut shel universitat Bar Ilan** (A teoria educacional de S. R. Hirsch, Anuário das Ciências Judaicas da Universidade de Bar Ilan). 18-19, 1981, p. 315. // שטרן, א.; תורת החינוך של ר.ש.ר.הירש, ס' השנה למדעי היהדות של אוניברסיטת בר-אילן י"ח-י"ט, (תשמ"א), עמ' 315.

⁹⁸ STERN, E. (1972) op. cit., p. 74.

⁹⁸ Ibidem, p. 75.

⁹⁹ Ibidem, p. 75.

2.5. Entre a psicologia e a epistemologia

Como afirmamos acima, Hirsch se dirigiu a miúdo aos corações de quem ouviu ou leu sua mensagem. Pretendeu emocionar, motivar e comprometer. Seu objetivo era atingir os sentidos que incorporariam seus conteúdos na cognição e na emoção. Essa técnica parece-nos mostrar mais do que uma simples estratégia de comunicação eficaz. Trata-se da aplicação de premissas a respeito do que considerou ser a psicocognição do ser humano. Segundo Hirsch, apenas com o envolvimento da totalidade da motivação emocional da pessoa é possível a incorporação completa dos princípios e seu cumprimento prático¹⁰⁰. Acreditamos que por trás destas afirmações e premissas encontra-se um sistema de filosofia antropológica baseado numa certa teologia:

“[...] a lei divina se concentra especialmente nos aspectos emocionais e cognitivos da pessoa, dos quais surge o desenho da vida judaica plena”¹⁰¹.

Dentre as diversas afirmações epistemológicas de Hirsch, salienta-se a que estabelece a diferença entre a coisa-em-si e a forma em que se apresenta como fenômeno diante dos sentidos e da razão. Em consonância com a tradição Kantiana o autor confia no conhecimento humano, mas aponta claramente a sua limitação ao fenômeno:

“[...] as coisas se percebem do ponto de vista de quem percebe, nunca como são em si mesmas senão como são vistas por quem as vê, e a essência delas se desvanece na percepção alheia. Conhecemos as coisas apenas a partir de suas manifestações e ações externas”¹⁰².

As impressões fenomenológicas são captadas de fora, passam por processos internos de elaboração, compreensão, generalização e conceitualização, e precisam ser filtradas por sistemas críticos de controle de veracidade e sustentabilidade, tanto epistemológicos quanto empíricos. Hirsch

¹⁰⁰ Estas afirmações aparecem reiteradas vezes em Hirsch. Ver, por exemplo, CW, v. 2, p. 312, 313 e 315.

¹⁰¹ CW, v.2 p. 329; ibidem v. 7, p.154.

¹⁰² Chumash, Gênesis, p. 3-4.

considera este sistema um processo de objetivação que impede o aprofundamento no subjetivismo¹⁰³.

Nessas fases do processo cognitivo, encontramos em Hirsch uma diferenciação entre sabedoria e entendimento. A incorporação de dados, sua organização mental e sua manutenção são atividades da sabedoria. A elaboração de conclusões e sua aplicação correta são atributos do entendimento. Nesse contexto, Hirsch advertiu o perigo das conclusões apressadas, de uma proatividade exagerada do entendimento além da informação que se possui, antes de incorporar todos os dados de forma objetiva, o que poderia ocasionar subjetivismos exacerbados e registros tendenciosos¹⁰⁴.

Diferentemente do idealismo alemão, que se conformou com a inacessibilidade da coisa-em-si, Hirsch convocou a divindade a fim de continuar demandando a importância extrema de procurá-la. Segundo o autor, Deus instalou fundamentos essenciais da coisa-em-si, ou da verdade além da fenomenologia, na alma humana¹⁰⁵. Acreditamos que desse modo Hirsch pretendeu se sobrepor à crítica à Razão de Kant, salvando sua capacidade de conhecimento total e objetivo perdido, por meio da religião. Assim argumentamos que a heteronomia da verdade e a autonomia do conhecimento humano ficariam salvas por meio da teologia¹⁰⁶.

Apesar de toda a dedicação ao aspecto epistemológico e racional da percepção assinalado, Hirsch também se mostrou muito consciente da influência da vontade e da psique sobre o entendimento racional e a apontou em diversos contextos.

Por exemplo, quando o Livro de Êxodo¹⁰⁷ descreve a reação negativa do Faraó ao pedido de libertação dos escravos hebreus, manifestado por Moisés e pelas pragas, ela é atribuída a seu coração ser pesado, duro ou forte. Hirsch enfatiza a diferença entre os três adjetivos e estabelece que cada um indica um estado emocional e psíquico diferente que interfere de modo particular nas percepções cognitivas da realidade. O coração duro é aquele que não pode

¹⁰³ Chumash, Gênesis, p. 392-393.

¹⁰⁴ Chumash, Gênesis, p. 395.

¹⁰⁵ Chumash, Gênesis, p. 238-239.

¹⁰⁶ Chumash, Êxodo, p. 185.

¹⁰⁷ Êxodo 9:7.

perceber impressões de fora. O coração pesado é aquele que recebe as impressões, mas não consegue agir em função delas. O coração forte é aquele que se opõe a partir de uma consciência e entendimento plenos¹⁰⁸. Acreditamos que nesta terceira situação Hirsch enfatiza especialmente o papel da vontade, tanto na emoção quanto na razão e na atitude, e por isso lhe atribui uma responsabilidade absoluta pelas três.

A forma como o autor se refere aos milagres parece-nos sugerir uma experiência que impacta emocionalmente a psique e desse modo influencia a capacidade cognitiva de percepção¹⁰⁹. Analogamente, o autor afirma que tipos de conteúdo cognitivo influenciam e criam emoções e crenças que derivam em atitudes. Por exemplo, segundo Hirsch, o tipo de conhecimento do bem e do mal condicionaria a experiência emocional de sentir vergonha e temor reverente¹¹⁰. Entretanto, do mesmo modo, encontramos em Hirsch afirmações claras e contundentes do processo inverso: experiências emocionais que criam e fixam a forma de conceber:

“Cabe à mãe ensinar a seu filho, a partir de seu despertar psicológico, a observar o mundo que está a seu redor de uma perspectiva intelectual e inteligente e desfrutar desse prazer. Uma criança que recebeu de sua mãe essa atenção não circulará pelo mundo sem que algum pensamento o acompanhe[...] também como adulto observará o mundo a partir de um pensamento ponderado e equilibrado, protegido e fornecido de ferramentas capazes de impedir as tentações da preguiça e das opulências supérfluas [...] e ainda na solidão o guiará a orientação espiritual materna para que não seja presa do hedonismo sensorial”¹¹¹

Em outras palavras, o modo como a mãe se relaciona com o filho cria o entorno emocional que construirá a forma de conceber o mundo e estabelecerá a preferência entre valores.

¹⁰⁸ Chumash, Êxodo, p. 54.

¹⁰⁹ CW, v.2, p. 249 e Chumash, Êxodo, p. 32, coluna b.

¹¹⁰ Chumash, Gênesis, p. 49.

¹¹¹ CW, v. 7, p. 116-117.

Indicamos aqui a tensão não resolvida pelo autor entre as afirmações que antecipam os processos intelectuais aos emocionais e aqueles nos quais a emoção determina a razão, as experiências psíquicas criam o clima anímico que definirá o lugar do intelecto nas ponderações da pessoa. Em outras palavras: Hirsch não definiu se a percepção epistemológica determina a emocional ou vice-versa. Argumentou sobre ambas as ordens sem dar conta da tensão criada.

Parece-nos, independentemente desta omissão por parte do autor, que seria possível sustentar sua argumentação sugerindo uma influência cíclica e constante na qual o racional condiciona o emocional e este, por sua vez, condiciona o primeiro. O parágrafo acima exemplificaria esta influência mútua e alternada: o relacionamento com a mãe é afetivo, mas faz com que o filho prefira voluntariamente a razão à emoção. Desse modo ele preferirá a racionalidade à sensorialidade. A primeira se vincula ao pensamento, enquanto a última, aos prazeres físicos. Porém, a experiência afetiva equilibrada na infância faz com que o equilíbrio cognitivo acabe sendo mais prazeroso emocionalmente do que o sensorial hedonista, e assim, o uso da razão – outrora motivado pela experiência física e emocional – agora condiciona a percepção do prazer que originará mais buscas pela ponderação racional e assim sucessivamente. Desse modo, a experiência emocional da infância condiciona o lugar preponderante da razão. A razão condiciona a forma de sentir o prazer. Esse prazer, por sua vez, fortalece a busca por mais racionalidade ainda.

Outro aspecto da atividade psíquica que encontramos nos escritos de Hirsch foi a concentração. Neste caso é salientável não apenas o fato de um rabino se deter neste aspecto mental, mas também sua análise específica dos componentes intelectuais e emocionais se influenciando mutuamente. Acima de tudo, está a responsabilidade do indivíduo por sua concentração, uma vez que, como as outras faculdades psicocognitivas, esta é atribuída a uma certa liberdade da vontade. Para o autor trata-se de uma dinâmica que envolve a psique e a alma com a área epistêmica do ser. O esquecimento, por exemplo, é descrito pelo autor como uma situação de preenchimento extremo da cognição com um conteúdo, em detrimento de outros. Entretanto, Hirsch aponta que apesar de se tratar de uma dinâmica epistemológica, ela se baseia

na psique e também a impacta por ser um tipo de obsessão¹¹². O autor indica a qualidade da percepção intelectual na situação de enfraquecimento da consciência durante o processo de adormecimento como mais um momento de intersecção entre cognição e psique¹¹³.

Outro ponto de encontro entre o aspecto psicológico e o cognitivo encontrado nos escritos do autor é a dinâmica de relacionamento entre os diversos “protagonistas” de um processo de conhecimento, sejam eles as almas e mentes de duas pessoas que transmitem conteúdos entre si, ou as diversas partes de uma mesma pessoa, sua vida interior e sua relação com a divindade. Em todos os casos Hirsch mostra que existe um aspecto anímico entrelaçado com o cognitivo. O exemplo mais claro assinalado pelo autor é o uso que a linguagem bíblica faz do verbo “saber”, que se refere à relação sexual e à consciência divina do mundo, e ao mesmo tempo, à consciência que o homem possui acerca de Deus. A providência divina, isto é, a atenção de Deus para com detalhes individuais, é assinalada na bíblia com esse mesmo verbo. O conhecimento individualiza um conteúdo perante o conhecedor, tanto na sua racionalidade, quanto na sua consciência e na sua preocupação ou dedicação afetiva¹¹⁴. Também a raiz hebraica הגה – que compõe o verbo “refletir”, “meditar”, mas também “conduzir” e “dirigir”, e cujo substantivo significa “lógica” – é indicada pelo autor como um conteúdo intelectual que, apesar da frialdade típica da razão, se instala também na emoção como uma força intensa que clama por sair e se expressar. Em outras palavras, é um conteúdo intelectual, epistêmico, cuja vitalidade provém da emoção, da psique, que garante esse vigor dentro e fora da cognição¹¹⁵.

A criatividade artística, a imaginação e a desilusão são concebidas pelo autor como atividades do espírito, próximas ao aspecto psíquico da pessoa, mas – segundo ele – cada uma tem um processo epistemológico específico que determina sua origem, seu controle e seu discernimento crítico, tanto racional quanto empírico. Ou seja: as três são mais exemplos das inter-relações entre a psique e a razão, a emoção e a cognição¹¹⁶.

¹¹² CW v.4, p. 320-319; Chumash, Gênesis, p. 388; Chumash, Deuteronômio, p. 413.

¹¹³ Chumash, Gênesis, p. 366.

¹¹⁴ Chumash, Gênesis, p. 204.

¹¹⁵ CW, v.4, p. 267.

¹¹⁶ Chumash, Gênesis, p. 115.

Após assinalarmos todos esses exemplos de encontro entre a psique e a cognição, devemos esclarecer que o autor não aponta um processo único e coerente, segundo o qual operariam tais instâncias dentro do ser humano. Pelo contrário: ao comparar afirmações do autor em contextos diversos, encontramos claras tensões e contradições sobre esses temas.

Às vezes ele indica que o pensamento determina a emoção¹¹⁷. Outras, que a emoção determina o pensamento¹¹⁸. Também a fé aparece como determinante para ambos¹¹⁹, mas na maioria das vezes a vontade surge como a origem determinadora da atividade psicoepistêmica da pessoa. A vontade ordena e organiza na consciência as emoções e os pensamentos e determina onde e como atuarão. É a vontade que decidirá quais pensamentos e emoções sustentaremos, onde, como, quando e quanto. Por exemplo, ao se deter nas diversas palavras que indicam os mandamentos no pentateuco (תורות, חוקים,) (משפטים, עבודות, עדות), o autor afirma que algumas indicam entrar primeiro na mente e daí impactam o coração. Outras assinalam a influência do corpo primeiro e, através dele, da emoção e do pensamento. E outras ainda, expressam que intervêm na realidade social criando fatos que atuam sobre o intelecto e a emoção. Entretanto, ao final de toda a explicação, Hirsch conclui que o mandamento de colocar todas elas no coração¹²⁰, nada mais é que uma afirmação da premissa de que existe antes de tudo uma vontade que precisa de resolução e quer subordinar sua emoção (ou o coração) a estas leis ou mandamentos. Tal vontade decidiu livre e previamente que essas leis regeriam seus pensamentos e sua razão¹²¹. Pois a existência desses mandamentos só tem sentido se a vontade puder decidir. Todavia, também a respeito da

¹¹⁷ Por exemplo, no Chumash (Gênesis, p. 471), segundo ele, o consolo ingressa primeiro no entendimento e só depois na emoção. Em CW, v.2, p. 145, O *shofar* impacta primeiro a razão criando pensamentos que só mais tarde influenciarão o coração e se transformarão em ações. Também em CW, v.2, p.142 e 55, ao analisar a expressão litúrgica e bíblica “e saberás e devolverás ao coração” (Deuteronômio 4:39), o autor enfatiza que primeiro vem a cognição e depois a emoção.

¹¹⁸ CW, v.1, p. 116-117, e Chumash, Gênesis, p. 199 – Sobre os estados de ânimo que determinam a capacidade cognitiva, especialmente no caso da percepção profética da mensagem divina. Em CW, v. 4, p. 86, o que é definido pelo autor como estado anímico de arrogância estabelece uma cognição tola. Segundo Hirsch (CW, v.4, p. 374), as experiências emocionais da juventude determinam a forma de perceber a realidade e a história.

¹¹⁹ Chumash, Deuteronômio, p. 13.

¹²⁰ Deuteronômio 4:39.

¹²¹ Chumash, Deuteronômio, p. 66-67 e 123. Em Chumash, Gênesis, p. 249, afirma que o conhecimento começa com a vontade que se dirige a ele. No Chumash, Êxodo, p. 185, determina que a Torá pode ser absorvida apenas uma vez que a vontade tenha sido preparada adequada e corretamente para isso.

prioridade da vontade encontramos tensões, uma vez que em alguns contextos o autor afirma que o conhecimento determina quais são as opções que a vontade terá para organizar¹²².

Parece-nos que o sistema poderia achar alguma congruência e estabilidade da seguinte forma, não sugerida pelo autor: a vontade determinaria primeiro, por motivações relacionadas a seus comprometimentos, o querer saber determinado conteúdo. Em seguida a psique se dirigiria a absorver os estímulos de fora que passarão logo pelo sistema de verificação da crítica racional ou intelectual, ao menos da própria vontade, até receberem sua forma, lugar e função na consciência. Nesse momento o intelecto sustentará e de algum modo determinará a vontade, através dos conteúdos que nela acabou de incorporar. A vontade, por sua vez, determinará sua ação concreta em função desses novos conteúdos¹²³.

Desse modo, também ficaria mais claro como o autor fundamenta sua ideia de que justamente uma religião como o judaísmo, que prioriza a ação, e não a fé passiva numa redenção, promove o ativismo cognitivo. Segundo ele, não existe ação sem vontade nem vontade sem ser acionada pelos estímulos da cognição. A redenção e a benção podem ser esperadas inclusive por uma criança que acabou de nascer, segundo o autor, mas a ação requer vontade decidida e decisiva que precisa de conhecimento e entendimento¹²⁴.

2.6. Psicoepistemologia e Educação

S. R. Hirsch foi um rabino extremamente preocupado com a educação e a ela se dedicou com intensidade. Desenvolveu um pensamento e sistema educacionais associados geralmente à expressão tanaítica¹²⁵ “*Torah im derech erez*”¹²⁶, ou a mais tardia “*Torah umada*” ainda hoje aplicada em diversas instituições educativas de renome, como a *Yeshiva University*, dos Estados Unidos, por exemplo. Na literatura científica existem múltiplos trabalhos sobre

¹²² Chumash, Êxodo, p. 32 e CW, v. 2, p. 146.

¹²³ Chumash, Deuteronômio, p. 370 e CW, v.1, p. 59.

¹²⁴ Chumash, Êxodo, p. 21.

¹²⁵ Isto é: dos sábios da época entre os séculos I a. E. C. e III d. E. C.

¹²⁶ Baseado em *Avot* 2:2. A tradução literal seria “*Torá junto com o caminho da terra*”. A expressão recebeu múltiplas interpretações e traduções. Algumas a associaram com modos, outros com cultura geral e outros ainda com ética e moral.

sua visão educativa, tanto do ponto de vista dos conteúdos curriculares, quanto do ponto de vista das pedagogias.

Nesta seção indicamos dentro da vasta área de indagação do autor, apenas aquelas menções aos aspectos cognitivos e emocionais da educação.

Segundo Hirsch, a educação é principalmente uma influência deliberada e marcante tanto na cognição quanto na emoção.

“A educação aplica sua autoridade sobre as dimensões elevadas do pensamento e do sentimento [...] tudo que treina o espírito e o coração na percepção, na compreensão, na diferenciação, na integração, na avaliação, na estimulação da capacidade de reflexão, na cognição [...] no prazer pela atividade mental intelectual [...] tudo que impulsionar a mente e a alma a querer o bem e o nobre, tudo isso é parte da grande contribuição da educação [...] Existem dois tipos de educação: a espiritual, que consiste no treinamento para a aquisição de conhecimento, e a ética, que consiste no treinamento da vontade nos princípios legais, de modo que estes sejam por ela escolhidos livremente”¹²⁷

Embora o conceito de liberdade do autor seja questionável nesse parágrafo e nessas premissas, principalmente do ponto de vista político e social, ou ainda psicológico e filosófico, nesse contexto interessa-nos apenas o lugar da psique e da cognição, identificadas por ele como áreas centrais no processo educativo. Em geral Hirsch trata ambas de forma integrada¹²⁸, mas existem algumas poucas exceções nas quais enfatiza mais uma, ou as organiza como se fosse sugerir uma ordem de causa-consequência lógica, estratégica ou pedagógica. Entretanto, parece-nos que se trata de raras exceções (que até às vezes se confundem com detalhes de estilo e não parecendo apontar possíveis tendências ou contradições).

O estudo da Torá representa para Hirsch a instrução da personalidade, tanto no que diz respeito à sabedoria, quanto ao amor. Através dela treina-se a liberdade, o autocontrole, a abstenção e, desse modo, a semelhança com a

¹²⁷ CW, v. 7, p. 67-68 e 104.

¹²⁸ Ver por exemplo Chumash, Deuteronomio, p. 54 e CW, v. 7, p. 15.

divindade nessas matérias, como na pureza, na sapiência, e no bem¹²⁹. O estudo da Torá, embora se concentre em ideias, não se limita à aquisição intelectual e cognitiva. Refere-se também a pensamentos vinculados a:

*“[...] o temor reverente, o amor e apego a Deus[...] [eles] não são apenas emoções difusas [...] senão [sentimentos] que se adquirem no treino espiritual [...] são formas de conhecimento e capacidade espiritual que se alcançam com estudo.”*¹³⁰

Ao se referir à educação, o autor não se limita apenas ao estudo da Torá. O impacto educativo e formador da psique e da cognição acontecem também por meio de experiências marcantes como: a travessia no deserto¹³¹, a festa das árvores, a praga do granizo, a pronúncia de uma bênção e, inclusive, o contato com o helenismo. A festa das árvores, explica Hirsch, permite a identificação com a natureza e seus ritmos, leis e contribuições, e com o afastamento de ideias mágicas e ameaçadoras, especialmente no inverno, como as que sustentam os sistemas pagãos¹³². A praga do granizo, segundo o autor, despertou no Faraó a sensação do poder divino acima do seu, porque teve a habilidade de penetrar na estrutura da personalidade, na emoção e, assim, na percepção dele¹³³. Segundo Hirsch, dizer uma bênção impacta tanto a emoção quanto a cognição, pelo reconhecimento que expressa a respeito da origem e da manutenção de tudo. Ele aponta que elas são ditas apenas sobre aqueles eventos que realmente influenciam a consciência, o conhecimento e a sensibilidade: *“aqueles que vêm a aprimorar e enriquecer nossos pensamentos e vontades”*¹³⁴. Por fim, segundo Hirsch, o helenismo educou ao preparar a humanidade, tanto no aspecto intelectual e cultural, quanto na sensibilidade emocional. Aparentemente, ao dizer isso o autor refere-se à tragédia, mas de todo modo, também estabelece claramente sua contribuição à ousadia da liberdade¹³⁵.

¹²⁹ CW, v.1, p. 239.

¹³⁰ Chumash, Deuteronômio, p. 4 e 39.

¹³¹ Chumash, Deuteronômio, p. 93.

¹³² CW, v. 2, p. 332-335.

¹³³ Chumash, Êxodo, p. 74.

¹³⁴ Chumash, Deuteronômio, p. 97.

¹³⁵ CW, v. 2, p. 275.

A educação, segundo ele, trabalha diretamente com a alma e o espírito da pessoa, contribuindo na luta contra os impulsos, e influenciando, tanto na formação do educando quanto na direção do educador¹³⁶.

O autor chega tão longe na apreciação da força da educação que em alguns contextos estabelece sua supremacia acima do próprio ato, por ser a garantia de que esse ato aconteça. Para Hirsch, uma vez que o ato deriva da mente, a educação é a formadora e mantenedora da essência psicocognitiva, é a chave da formação ética da natureza da pessoa. Por essa razão caracteriza a educação como um preceito religioso responsável pela aquisição do caráter ético mais elevado¹³⁷.

Assumida a centralidade cognitiva e emocional da educação, o autor aponta a importância de uma pedagogia sensível e atenta a essas instâncias. Escolher os conteúdos e as didáticas adequadas, assim como os perfis certos dos educadores, é de extrema importância para alcançar a percepção e a recepção ideais dos alunos em cada situação. É preciso falar à razão e cativar ou emocionar o coração. Medir quanto, como e o que o aluno pode absorver, em qual idade e qual o tom e o modo que melhor o cativará¹³⁸.

Nossa pesquisa nos mostrou que nos escritos de Hirsch a observação do aspecto intelectual e emocional da educação atinge também a análise dos contextos históricos. Ele afirma que a vida no gueto medieval e na segregação judaica dos começos da modernidade anterior à Emancipação criava a intimidade familiar e comunitária próprias da educação que mexe com a emoção. Aquela que proporciona mais vivências e sensações como metodologia pedagógica. Já na sua época posterior à emancipação, a educação se dirige (e deve atingir mais) ao intelecto¹³⁹.

Do mesmo modo, encontramos o autor apontando a estes dois aspectos da educação ao se referir às diferenças pedagógicas necessárias para cada faixa etária. Assim, Hirsch sustenta que na infância e na adolescência é preciso atingir mais a emoção – usando mais a experiência e a identificação afetiva do aluno com os ideais ensinados. Já no caso dos adultos, é necessária a

¹³⁶ Chumash, Gênesis, p. 451.

¹³⁷ CW, v. 7, p. 35, 53, 59.

¹³⁸ Chumash, Êxodo, p. 45; CW, v. 1, p. 261; CW, v. 7, p.3, 139,143. Em CW, v. 7, p. 183-208, Hirsch revisa a literatura rabínica clássica, dos séculos II-V, do ponto de vista pedagógico, em função destas premissas.

¹³⁹ CW, v. 7, p. 20.

abordagem intelectual, que consiga explicar racionalmente e convencer a cognição. Neste caso é importante expor a profundidade intelectual das concepções e entendimentos judaicos¹⁴⁰.

Também os pais como educadores representam para Hirsch estes dois aspectos, pois a mãe desenvolve mais o intelecto, a compreensão racional e objetiva dos conteúdos, enquanto que o pai é identificado pelo autor como o modelo que gera imitação afetiva e modela o caráter e a personalidade ética, criando o tipo de comprometimento com a lei e a comunidade¹⁴¹.

Por fim, o autor diferencia a educação formal das instituições e a educação informal – ou a formação propriamente dita, que acontece fora da sala de aula, principalmente em casa, mas também através dos vínculos com os mestres:

*“A criação das crianças deve ser feita, diferentemente da educação na escola, de um modo individualizado, o educador formador [neste caso] precisa penetrar a totalidade da personalidade da criança com amor e empatia. Deve enxergar dentro de suas emoções e motivações [...] precisa estudar e aprender sobre seu aluno a fim de poder ajudá-lo a se superar a conquistar a si mesmo.”*¹⁴²

2.7. Psicoepistemologia e Ética

Segundo Hirsch as características da personalidade provêm de três fontes: da natureza da pessoa, da sociedade na qual ela se desenvolve e da ética em si¹⁴³. A pessoa ética é reconhecida pelo autor como a pessoa da Torá que consegue integrar a ação certa à fidelidade espiritual. À primeira, o autor atribui o conceito tradicional judaico de *tsedacá*, a obra do bem, a ajuda social. A última é identificada pelo autor com a expressão bíblico-rabínica de *iashar levav*, ou seja, o reto de coração. Aquele que possui uma emoção reta, uma sensibilidade sincera, uma intenção autêntica em concordância com o certo¹⁴⁴.

¹⁴⁰ CW, v. 7, p. 22.

¹⁴¹ CW, v. 7, p. 117-118.

¹⁴² CW, v. 7, p. 105.

¹⁴³ Chumash, Êxodo, p. 66-67.

¹⁴⁴ Chumash, Deuteronômio, p. 101.

Este elemento ético, assim definido e caracterizado, é para Hirsch o traço mais importante da personalidade e do caráter de alguém, pela influência que exerce sobre a própria pessoa e sobre o mundo ao redor. Por isso, é o mais esperado e observado pela divindade, além de ser o mais avaliado e julgado por Deus. Entretanto, segundo Hirsch, a característica ética é o componente mais difícil de ensinar, aprender, sustentar e mudar, pois não se apoia nem se transmite apenas com ideias e razões. Ele não opera apenas na área cognitiva e mental. A ética, para Hirsch, habita a maior parte da alma e da emoção da pessoa¹⁴⁵. Trata-se de uma arte que se desenvolve além de qualquer habilidade que se treine. A arte do ser. Por essa razão, segundo o autor, a educação de casa é mais importante e bem mais difícil do que a formal, que se transmite na escola¹⁴⁶. O autor remarca que esta arte opera fundamentalmente na psique, mas as ideias certas ajudam na sua manutenção e fortalecimento. Assim, Hirsch estabelece que a ética, como característica da personalidade, precisa especialmente de uma educação que integre os aspectos psíquicos aos epistêmicos, os emocionais aos cognitivos¹⁴⁷. A vivência é a metodologia fundamental da educação ética, segundo Hirsch. Ele indica justamente a experiência histórica e a da natureza como aquelas que fundaram o comprometimento ético no povo de Israel e no judaísmo. É através dessas experiências que esse compromisso é transmitido de geração em geração, como se fosse um componente genético da nação¹⁴⁸. Essas experiências fundamentais e fundadoras – dos primórdios de um povo – podem fazer com que a ética se torne o princípio que rege a personalidade e a conduta acima de qualquer outro, como no caso de quem o autor reconhece como o íntegro¹⁴⁹.

A conduta ética é para o autor, antes de mais nada, o exercício da soberania do “verdadeiro eu” sobre si. É esse “verdadeiro eu” quem guarda o registro das experiências mencionadas e as expressa de modo a evitar que os impulsos se imponham¹⁵⁰. Quando isso acontece, surge a necessidade de construir uma ética retrospectiva que justifique a violação ou a transgressão

¹⁴⁵ Chumash, Gênesis, 257.

¹⁴⁶ CW, v. 7, p. 123-127.

¹⁴⁷ CW, v. 4, p. 77.

¹⁴⁸ Chumash, Deuteronômio, p. 38.

¹⁴⁹ CW, v. 3, p. 69.

¹⁵⁰ Chumash, Deuteronômio, p. 122; CW, v. 4, p. 50-51.

dos princípios. Sem nominar diretamente, o autor parece chegar ao que é conhecido na psicologia como dissonância cognitiva¹⁵¹. A pessoa ética é, segundo Hirsch, fundamentalmente aquela que consegue controlar e inibir os impulsos animais¹⁵². A educação ética é definida por ele como aquela que exercita a arte do controle sobre o ego¹⁵³.

O autor assinala também a confiança como prática educativa e formadora de ética. O receptor de confiança começa um movimento psicocognitivo em direção ao comprometimento ético. Saber-se depositário da confiança de outros, compromete eticamente. Hirsch exemplifica estes procedimentos educativos e psíquicos por meio da experiência religiosa das leis referentes ao ano sabático, o ano do jubileu e as testemunhas. Nos primeiros dois casos, segundo a lei bíblica pura, as dívidas eram canceladas no sétimo ano assim como no quinquagésimo. Em consonância com o espírito prático do Talmude, Hirsch supõe que essas leis não vieram apenas para beneficiar os mais pobres, apagando as dívidas, e sim vieram também para permitir a educação da consciência ética, uma vez que as dívidas pendentes devem ser entendidas como transpassadas do sistema de fiscalização da sociedade à consciência do correto no indivíduo¹⁵⁴. As testemunhas, segundo o autor, nada mais são, do ponto de vista psíquico, que pessoas normais que foram depositárias de confiança, e, portanto, precisam ativar seu comprometimento ético. Especialmente a consciência de as testemunhas se encontrarem diante do próprio Deus é o principal motor dessa mencionada ativação psicoética¹⁵⁵.

A ética é também um estado intelectual e emocional anterior ao estudo da Torá¹⁵⁶ e à aquisição da verdade¹⁵⁷. É necessária a disposição ética para que se possa adquirir ambos, apesar de os dois também fortalecerem a própria ética. No caso da Torá, o autor assinala às vezes o percurso inverso: o conhecimento da Torá como anterior e provedor da disposição ética, por

¹⁵¹ Ibidem, p. 49.

¹⁵² Chumash, Deuteronomio, p. 147.

¹⁵³ CW, v. 2, p. 359-360.

¹⁵⁴ Chumash, Deuteronomio, p. 173.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 237.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 375.

¹⁵⁷ CW, v. 7, p. 123-124; v. 2, p. 241-242.

propiciar impactos na disposição cognitiva e afetiva¹⁵⁸. Entretanto, no caso da verdade, o autor se mostra mais sistemático e consequente. O comprometimento com a ética é condição necessária para a aquisição da verdade, pois é a mesma ética que exige o rigor científico e intelectual. A retidão na conduta ética e moral, segundo o autor, é o mesmo traço da personalidade que exige aceitar a verdade, seja ela qual for, e rejeitar a falsidade, seja ela qual for. Desse ponto de vista, para o autor a ignorância é produto de fraqueza moral e, ao mesmo tempo, a imoralidade se fortalece com a ignorância¹⁵⁹. A maturidade ética é indispensável para a aquisição do bem e do mal e para experimentar o estar frente a Deus com responsabilidade. Em suas palavras: *“possuir o conhecimento do bem e do mal indica a maturidade das determinações éticas e morais, com a qual começa a responsabilidade frente a Deus.”*¹⁶⁰

Apesar de a origem da verdade e do bem ser heterônoma, isto é, não provir do interior do ser humano e ser divina, segundo Hirsch, espera-se que uma vez alcançada, num olhar retrospectivo, o indivíduo a reconheça como essencial e íntima, como parte de sua natureza mais profunda. O autor sustenta a expectativa de que quem atinge uma verdade aprenda a descobri-la em seu interior e a incorporá-la como parte de si¹⁶¹.

O fato de a ética se relacionar com a psique e com a cognição a torna mais imune à corrupção do que outras forças materiais. O poder material pode se corromper, mas não pode motivar o despertar espiritual e psíquico¹⁶².

Por tudo que foi mencionado nesta seção, o autor conclui que a missão do povo de Israel na história da humanidade é tanto intelectual e psíquica quanto ética, como se todos esses aspectos fossem integrados.

2.8. Psicoepistemologia e Liberdade

Em consonância com o demonstrado acima sobre o lugar e a função da vontade nos processos psíquicos e epistêmicos, passaremos agora a assinalar

¹⁵⁸ CW, v. 7, p. 77.

¹⁵⁹ CW, v. 4, p. 85.

¹⁶⁰ Chumash, Deuteronômio, p. 16.

¹⁶¹ Chumash, Êxodo, p. 176.

¹⁶² CW, v. 2, p. 118.

e estabelecer um argumento mais determinante ainda, que diz respeito à importância de ambos no eixo do presente trabalho, isto é, na questão da liberdade. Acharmos entre os escritos de Hirsch indícios de que a liberdade da vontade não só se manifesta nos processos psíquicos e epistêmicos, mas depende deles. É através deles que ela existe e opera.

O sonho, acima apontado, é considerado por Hirsch como uma situação que atenta contra a liberdade justamente por sua falta de clareza psíquica e cognitiva.

“[...] Nele a vontade livre está presa, o corpo e o espírito agem segundo leis [...] no sonho falta o cérebro da alma, pensamentos e imagens se entrelaçam por vínculos associativos casuais, pois o cérebro humano consciente não sustenta o freio dos pensamentos. Todo sonho nada mais é que uma regressão da psique e, nesse estado, não é a pessoa que pensa e imagina, mas os pensamentos que atuam dentro da alma da pessoa [...]”¹⁶³

Pela mesma razão, o autor manifesta receio de todas as práticas místicas extáticas e das tentativas de união espiritual com a divindade: por ir em detrimento da liberdade que, para ele, se baseia na consciência plena. Tanto da cognição quanto da emoção. A clareza psicoepistemológica é condição necessária para o exercício da liberdade essencial do ser humano. Segundo o autor, é justamente por isso que o próprio Deus cuida da cognição e da alma de quem com ele se vincula e para isso Deus se abstém de invadi-lo:

“[...] jamais a divindade invade o território humano de modo que este cesse de ser humano e se torne uma ferramenta carente de vontade e de liberdade. Também a Presença Divina como seu nome indica, é apenas uma vizinha¹⁶⁴, próxima, mas que nunca se impõe de modo a engoli-lo”¹⁶⁵

¹⁶³ Chumash, Gênesis, p. 222.

¹⁶⁴ Em hebraico a presença Divina denomina-se com a palavra *shechiná* cuja raiz é idêntica à da palavra “vizinha” e “moradora” (*shchena*).

¹⁶⁵ Chumash, Êxodo, p. 30.

*“Deus se aproxima da pessoa, mas não invade seu território não atravessa as fronteiras essenciais, é respeitada a liberdade evolutiva do ser humano [...] quem for presa daquelas visões de união mística com a divindade carece de livre-arbítrio, é como se ele não agisse, mas sim Deus agisse por ele [...]”*¹⁶⁶

Para Hirsch, a liberdade é alcançada através da aquisição de certo conhecimento (o do bem e do mal) e de certa consciência (a do comprometimento com o dever que emana da lei)¹⁶⁷. Mais ainda: a lei que aparentemente limitaria a liberdade é a que permite exercê-la ao impedir que o impulso se imponha na vontade da alma (psíquica)¹⁶⁸. Hirsch vai ainda mais longe, e assinala que Deus apenas pode providenciar uma liberdade externa, por meio da lei e da história, mas a liberdade interior, que é a mais essencial e profunda, só pode ser alcançada quando a alma se sobrepuser, mental e emocionalmente, aos impulsos do instinto e do hedonismo dos sentidos:

*“O ser humano que foi agraciado com liberdade[...] deve quebrar as algemas dos impulsos e da luxúria, a rebeldia e obstinação que o tornam escravo da sensualidade [...] é simples receber a liberdade como uma graça divina, mas se quisermos nos liberar na profundidade interior [...] devemos progredir na intimidade do ser [...]”*¹⁶⁹

Nesse sentido é que o autor entende a missão das leis bíblicas relativas à pureza e à impureza como preparos simbólicos pedagógicos da psique, para sua liberdade emocional e cognitiva¹⁷⁰. A pureza é considerada pelo autor como uma representação da qualidade dos intelectuais e dos piedosos¹⁷¹.

Encontramos ainda argumentos de que a base da liberdade humana se apoia na teologia certa e que esta precisa ser sustentada tanto nas ideias certas quanto nas emoções adequadas. Contará com a maior das liberdades o indivíduo cuja teologia pessoal atribuir a Deus a onipotência e a onisciência completas, e esta teologia estiver no centro de sua percepção de realidade –

¹⁶⁶ Chumash, Gênesis, p. 121.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 37.

¹⁶⁸ Ibidem p. 186-187.

¹⁶⁹ Chumash, Deuteronômio, p. 193.

¹⁷⁰ Ibidem p. 286 e Chumash, Êxodo, p. 149.

¹⁷¹ CW, v. 2, p. 330.

ao tempo que for experimentada no fundo de seu interior, na intimidade de sua personalidade. Pois, segundo Hirsch, quem negar a onipotência e a onisciência divinas se expõe com vulnerabilidade a si mesmo e não conseguirá se liberar de sua própria escravidão. Justamente quem se recolher e contrair com humildade, poderá aceitar as verdades reais e se liberar dos enganos da percepção egocêntrica. Em outras palavras, para o autor, a teologia – ao contrário da crítica ateísta, que lhe atribui subordinação e limitação cognitiva e emocional – é a chave da libertação das amarras e das tiranias psicológicas e cognitivas da percepção egocêntrica. O ateísmo levaria à cela da mesmice egocêntrica. A fé numa teologia de divindade onisciente e onipotente libertaria por meio da transcendência¹⁷².

Analogamente, encontramos o autor reiteradas vezes argumentando num processo talvez inverso (não teológico, mas psicológico): a atitude de se conformar com pouco, de viver com o necessário, baseada numa qualidade psicológica ou numa estrutura da personalidade (e em valores que seguem de uma cognição e emoção determinadas), acabam fornecendo uma liberdade existencial da prisão da luxúria¹⁷³.

Num terceiro contexto, de análise das profissões tradicionais da antiguidade bíblica, mais uma vez encontramos o autor sugerindo este esquema psicoepistemológico e existencial da liberdade. O pastor que valoriza seu trabalho, mas não o considera indispensável para a subsistência do rebanho, consegue a percepção contida, recuada e humilde que permite maior espaço para o que estaria além de si, e desse modo ganha liberdade. O agricultor, ao contrário, ao supor que nada do que a terra produz após seu trabalho aconteceria sem sua influência, costuma se colocar como imprescindível, tornando-se escravo de seu trabalho¹⁷⁴.

Interpretamos que, conscientemente ou não, o autor assinala tanto a mera prática quanto a necessidade existencial de valor e sentido, como mostras da limitação da liberdade provocada por uma percepção psicológica egocêntrica – e, portanto, tergiversada no aspecto cognitivo e emocional. Para Hirsch, a liberdade depende do despojamento de egocentrismos, de medos e

¹⁷² Chumash, Gênesis, p. 120 e p. 182-183; CW, v. 1, p. 71.

¹⁷³ Chumash, Gênesis, p. 120; CW, v. 1, p. 71; CW, v. 2, p. 315.

¹⁷⁴ Chumash, Gênesis, p. 59.

de outras dependências materiais que conduzem a percepções e emoções erradas¹⁷⁵. Enfatizamos os pressupostos do autor aqui implicados: 1) A personalidade psíquica influencia a liberdade; 2) Essa personalidade muda; 3) Essa mudança na personalidade é voluntária e controlável; 4) Existem percepções certas e erradas; 5) Existem emoções certas e erradas; 6) Ambas são elegíveis voluntária e livremente; 7) O indivíduo é responsável pelo conteúdo de suas percepções e emoções, pela sua personalidade psíquica e pelas mudanças que operam nela.

Concluimos que nos três contextos assinalados acima – isto é, no religioso (da fé em contraposição à descrença), no material (do humilde em contraposição ao luxurioso), e no “profissional” (do pastor em contraposição ao agricultor) –, o autor sublinha a liberdade na postura existencial recolhida que dá espaço ao além do indivíduo, ao invés de percebê-la na atitude expansiva.

Para o autor a liberdade “não apenas depende” da consciência, mas “é” um tipo de consciência¹⁷⁶. Um modo de ser consciente é ser livre e essa liberdade em si é obtida através de tipos de conhecimento adquiridos e adquiríveis, bem como por meio do desenvolvimento intelectual e emocional. Este último inclui principalmente o amor e apego ao desenvolvimento cognitivo dado pelo estudo¹⁷⁷.

Como dissemos e demonstramos acima, para o autor tanto a vontade provém do pensamento e da emoção, como vice-versa – a vontade livre influencia o pensamento e a emoção. Entendemos que essa é a justificativa de Hirsch para mandamentos religiosos que se dirigem a tais instâncias, como por exemplo: a fé, a alegria, o amor e o prazer ou desprazer¹⁷⁸. Conforme Hirsch, espera-se que a pessoa busque se manter na situação de “*Truá*” – que significa para ele, a incorporação da consciência emocional de ser nada diante de Deus – e na situação de “*Riná*”, interpretada por ele como a aceitação psicológica e existencial de possuir certas forças divinas¹⁷⁹.

¹⁷⁵ CW, v. 1, p. 69-70.

¹⁷⁶ CW, v. 1, p. 78.

¹⁷⁷ CW, v. 7, p. 60.

¹⁷⁸ CW, v. 1, p. 78; v. 2, p. 32 e 46. – Sobre a alegria, ver também Chumash. Deuteronômio, p. 196. Sobre a fé e o amor, ver também Chumash, Deuteronômio, p. 54.

¹⁷⁹ CW, v. 4, 355. Esses nomes dos supostos estágios da consciência emocional foram tomados pelo autor da liturgia. O primeiro caso se refere a um dos sons do *shofar* tocado no ano novo para chamar à introspecção. O segundo é um conceito de alegria resignificado na liturgia, especialmente a medieval, a partir do uso bíblico dessa palavra.

Do mesmo modo, para o autor são nada mais do que naturais e entendíveis os mandamentos dirigidos a emoções como a inveja, o rancor, o ódio e a cobiça. As emoções, segundo Hirsch, são voluntárias e, portanto, controláveis. Quem sente deve assumir a responsabilidade por cada uma delas. Pode-se trazer amor ou ódio livremente¹⁸⁰ e daí que exista uma expectativa divina de limpar o coração¹⁸¹ das emoções consideradas negativas ou erradas. A Torá é considerada por Hirsch como uma ferramenta de autorregulação psíquica e cognitiva que permite manter o espírito num estado de alegria constante¹⁸². Também a introspecção, mandada especialmente no Dia do Perdão, é vista pelo autor como uma prova da liberdade e responsabilidade do ser humano a respeito de seus pensamentos e emoções. São eles que devem ser analisados, organizados e limpos no trabalho denominado *teshuva* ou *cheshbon nefesh* (o balanço da alma). É através dessas ações que a pessoa exerce sua nobreza divina, que segundo Hirsch, consiste principalmente na liberdade psicoepistemológica¹⁸³.

Existe a possibilidade de uma soberania voluntária sobre o pensamento e sobre a emoção. Porém, essa vontade psíquica não opera sozinha, segundo o autor. Os impulsos instintivos e a sensualidade/sensorialidade¹⁸⁴ podem tentar se opor, de modo que o governo não seja do imperativo categórico divino¹⁸⁵. Ele sustenta inclusive a existência de preceitos que exercem um jogo de oposições desse tipo, para pôr à prova a resistência da vontade e verificar se a divindade possui um lugar de maior valor do que a razão e a emoção¹⁸⁶. A unidade e a integridade psíquica da alma, segundo Hirsch, também são voluntárias¹⁸⁷. Ele concorda com Kant ao afirmar que elas decidem o modo como pensamentos, emoções, percepções e, principalmente, princípios orientadores da vontade são registrados. Daí que o ser humano seja incumbido pelos preceitos que se dirigem à psique e julgado pelo modo como organiza

¹⁸⁰ No Chumash, Deuteronômio, p. 19 a expressão bíblica “*provocou-se*” (*hitgara*) é explicada pelo autor como “*trouxe a si próprio a situação de sentir ódio*”.

¹⁸¹ Chumash, Deuteronômio, p. 30.

¹⁸² Ibidem, p. 196.

¹⁸³ Ibidem, p. 60, CW, v.2, p. 76-80 e 155.

¹⁸⁴ A tradução consultada optou pela palavra “sensualidade”, mas a partir da pesquisa, em nosso entendimento, a palavra “sensorialidade” seria a mais apropriada para comunicar a intenção do autor.

¹⁸⁵ Chumash, Gênesis, p. 382.

¹⁸⁶ Chumash, Gênesis, p. 38.

¹⁸⁷ CW, v. 1, p. 11.

seus pensamentos, emoções e valores na sua vontade – além do modo como são estabelecidas as forças de influência interior.

“[...] Se ouvirmos com liberdade a Deus, se formos registrar a Torá nos nossos espíritos de modo que ela reja e desenhe todos nossos pensamentos e emoções [...]”¹⁸⁸.

Em resumo, entendemos que a forma de integrar as diversas afirmações do autor a respeito é: a liberdade da pessoa depende da forma como pensa e sente, uma vez que essas atividades psíquicas e cognitivas são voluntárias. A liberdade não só se encontra nelas, mas também depende da maneira como aciona as atividades psíquicas. Em outras palavras, depende delas, porque nelas e através delas se manifesta e se retroalimenta constantemente.

Portanto, S. R. Hirsch se preocupou e ocupou intensamente com a área psíquica e emocional por um lado, e com a cognitiva, intelectual e racional, por outro. Apesar de não ter dedicado direta e expressamente nenhum texto a estes assuntos, nossa pesquisa nos revelou que ambas as instâncias aparecem muitas vezes nas suas homilias, interpretações e discursos, em contextos variados e inusitados.

Vimos que o autor atribuiu a ambas uma importância decisiva na formação ética da pessoa, na estrutura da personalidade ética, na religiosidade e, dessa forma, também na educação.

Tanto a ética quanto a religiosidade se baseiam na emoção e na cognição, e se sustentam através do tipo de desenvolvimento psicoepistêmico da pessoa.

Por fim, a liberdade do indivíduo – eixo central da presente tese, e da qual devem a responsabilidade, o sentido da existência, a possibilidade de ser avaliado, julgado e aprimorado – se manifesta nestas instâncias. As ideias pensadas, como as emoções sentidas, provêm da vontade sempre livre, e ao mesmo tempo, vão determinando essa vontade. Esse caminho duplo da psicocognição para a liberdade e da liberdade para a psicocognição é encontrado nas entrelinhas (talvez não conscientes) do autor, assim como no caso da educação e da ética. O conceito de liberdade da vontade,

¹⁸⁸ Chumash, Deuteronômio, p. 33.

determinador de tudo e, ao mesmo tempo, por tudo determinado se confirma nos escritos do autor, também na área psicológica e epistemológica.

3. NATUREZA, MATÉRIA E NATUREZA HUMANA

O objetivo do presente capítulo é mostrar que Hirsch se dedicou bastante aos temas nele mencionados, isto é, à natureza – especialmente à humana – e à matéria. A intenção é mostrar que suas posturas guardam certa coerência, permitindo estabelecer um esquema da argumentação Hirschiana ainda não conhecido na literatura científica, que se apoia na teologia do autor, sobretudo no pressuposto conceito de divindade e especialmente nos conceitos de liberdade divina e humana por ele sustentados.

O autor não pode ser identificado com o materialismo nem com o naturalismo, até porque reiteradas vezes faz afirmações contrárias a estas doutrinas. Todavia, veremos claramente que tampouco podemos identificar Hirsch com as escolas opostas. Afirmaremos que o autor deve ser colocado no meio de um eixo entre o panpsicologismo ou pan-espiritualismo e o naturalismo-materialismo. Denominamos panpsicologismo ou pan-espiritualismo atribuir, de alguma maneira, espírito ou psique a tudo, de modo que tudo se conduza ou defina por meio dessa força. No outro extremo, o naturalismo-materialismo argumenta o contrário: tudo é principalmente matéria e é determinado por essa condição.

Por um lado, embora Hirsch tenha enfatizado o além do imediato, corpóreo e físico, e afirmado a importância determinante do transcendente, demonstraremos que esse transcendente acontece apenas na dimensão imanente. É na matéria, no terrenal, nos objetos e na história dos seres vivos que o transcendente se manifesta e se realiza. Por outro lado, o fato de nunca ter sinalizado nenhum aspecto espiritual nem transcendente, a não ser respeito do ser humano e da divindade, pode deixá-lo mais afastado de visões espiritualistas. Porém, Hirsch atribuiu a cada elemento da terra, incluídos animais, plantas e até seres inanimados, uma função no propósito geral. Por meio dessa missão tudo participaria da transcendência divina. Tanto para realizar o propósito geral, quanto para sua realização individual.

Assinalamos aqui traços burgueses em Hirsch e seu vasto conhecimento de economia e comércio se aproximando até quase o umbral de certo hedonismo, apesar de o ter criticado veementemente. Esse hedonismo – como

afirmação da importância do prazer, do sentimento positivo de quem acredita ter feito o correto – mesmo atenuado diante de claras afirmações do autor de que se trata sempre do prazer pelo cumprimento da vontade divina, nem sempre fica totalmente claro quanto a seu fim: se é o cumprimento em si ou apenas esse prazer.

Veremos certo empirismo em Hirsch, não apenas na afirmação da importância decisiva da ação concreta no mundo, mas também do ponto de vista epistemológico. Tudo, para o autor começa na percepção da realidade física e material, da natureza em si. Dela derivarão as demais percepções e, daí, os pensamentos e as atitudes. Porém, também vamos ver que este pseudoempirismo se apoia mais uma vez numa teologia. Para Hirsch, como demonstraremos, o que se percebe da realidade depende da teologia sustentada antes, com a qual a pessoa se dirige e percebe a natureza. É a teologia que determina que tipo de experiência sensorial e empírica terá a pessoa e que tipo de percepção derivará dela, determinando posteriormente todas as outras percepções e convicções.

Como foi assinalado acima, veremos que para o autor tudo tem um propósito e guarda uma função no propósito divino geral. Tudo. Esta função depende do uso que faça o homem em cada circunstância. Objetos e seres vivos podem contribuir com o propósito geral, se quem se relaciona com eles o faz com esse objetivo, e podem atentar contra o propósito geral no caso inverso. Entretanto, será mostrado que, apesar de essa missão ser essencial e fundamental para cada elemento, isso não é completamente natural. Existe algo essencialmente heterônomo, não natural. Encontraremos aqui uma tensão que provavelmente vai se resolver com a sensação de que o autor estaria aparentemente sugerindo que existem duas naturezas em tudo: uma mais intrínseca, impulsiva talvez, autônoma e uma outra natureza mais essencial e transcendental – e principalmente heterônoma –, isto é, cujo origem se encontra fora do corpo e se descobre com certa evolução posterior ao impulso. Contudo, em retrospectiva essa essência é reconhecida como a verdadeira natureza e a autêntica realização.

Assim, conseguiremos mostrar a preferência hirschiana pelo cotidiano ao especial, pelo lar à política, pelo “amo de casa” simples à grande sociedade,

pelo terreno ao celestial, pelo povo a seus dirigentes. Essas preferências serão desenvolvidas também no capítulo sobre política, mas aqui é onde proporcionaremos uma explicação que ficará ancorada em seu pensamento geral e em seu conceito de liberdade em particular.

No entanto, essa explicação vai nos conduzir quase ao umbral oposto do desenvolvido até aqui: uma afirmação veemente do espírito, do que está além desta existência. Hirsch admirou enfaticamente a postura do movimento “*piadoso*” alemão¹⁸⁹ da Idade Média. Esse movimento, que atuou principalmente entre meados do século XII e finais do XIV, desenvolveu um judaísmo único, pessimista, de dor, convencido de que este mundo e esta vida que tanto atormentam sistematicamente os judeus devem ser a antítese do judaísmo¹⁹⁰. Por isso, seus adeptos chegaram a pregar a tese de que o cumprimento dos preceitos é oposto a esta vida e a este mundo, sendo caracterizado e avaliado em função do sofrimento, enquanto a transgressão supõe prazer. A admiração de Hirsch por esse grupo se manifesta em diversos escritos e principalmente no fato de ter traduzido e divulgado partes significativas da obra do grupo¹⁹¹. Embora esse fato seja conhecido na literatura científica sobre o autor, especialmente aquela concentrada nos dados biográficos e nos processos históricos, não achamos nela estudos que indiquem a tensão entre essas tendências dentro de seu pensamento. Assim, indicaremos aqui as bases das tensões e verificaremos se existiriam formas de conciliação tanto nos próprios escritos como na reflexão retrospectiva.

¹⁸⁹ Referimo-nos ao denominado na literatura científica, especialmente a hebraica, como *Chassidut ashkenaz*, fundado pelo rabino (e principalmente pelo filho), Rabino Yehuda Chassid, autor do livro principal, *Sefer Chassidim*. Trata-se da família Kalonimus, da Itália, que emigrou no século X à Alemanha. A pesquisa não chegou a uma conclusão sobre seu tamanho e influência. Alguns sustentam que a ampla maioria dos judeus alemães da época se identificavam com o movimento enquanto outros, apoiados na dureza extraordinária das práticas dos dirigentes, acreditam que se tratou de um grupo reduzido, elitista ou exótico. Ver DAN, J. **Torat Hassod shel Chassidut Ashkenaz**. Jerusalém: Mossad Bialik, 1968; e também BEN SASSON, CH. **Toldot am Israel Bimei Habeinaim**. (História do povo de Israel na Idade Média). Jerusalém: Dvir, 1969, p. 154.

¹⁹⁰ Como assinalado acima, essa é a tese mais difundida, por exemplo, por Joseph Dan (*op.cit.*): os tormentos das Cruzadas que perseguiram e ao mesmo tempo marginalizaram os judeus explicariam esse pensamento. Porém, existem linhas alternativas na pesquisa que pretendem assinalar algumas bases do movimento anteriores às Cruzadas.

¹⁹¹ Referimo-nos principalmente a suas traduções do “*sefer chassidim*” nos **The Collected Writings of S. R. Hirsch**. Jerusalém - N.Y.: Feldehiem. 1984-1995. Mais precisamente em: CW, v.8, p.145-193.

Traços burgueses

A tendência burguesa de Hirsch e sua identificação com o estilo da elegância pedante alemã foram assinalados reiteradas vezes na literatura científica¹⁹². Neste subtema traremos as fontes que permitem sustentar tal afirmação (nem sempre demonstrada devidamente) e mostraremos também sua valorização do patrimônio, da terra, da estética, seu interesse e sua valorização do prazer e do bem-estar. Buscaremos em seus escritos as possíveis razões para esses posicionamentos e apoiaremos nas teses deste trabalho a possível sustentação da tensão criada entre eles e outros, opostos, expandidos ao longo de sua obra.

3.1 Valorização do patrimônio

Para Hirsch, uma vez que tudo provém da divindade, tanto as ferramentas espirituais e psíquicas como as materiais, tudo tem o mesmo valor e função. Tudo, tanto matéria como espírito, tanto habilidades intelectuais como dinheiro e bens são elementos colocados nas mãos de quem os possui para realizar sua contribuição no propósito geral da vontade divina. Embora exista na literatura rabínica o conceito de embelezar o cumprimento do mandamento (*hidur mitzva*), acreditamos que o autor aponta mais longe. Trata-se de oportunidades de entrega por parte da divindade e de recepção por parte da humanidade que ao mesmo tempo é avaliada nas suas qualidades pessoais justamente pelo modo como recebe e administra as ferramentas proporcionadas¹⁹³.

¹⁹² Os exemplos mais claros são BREUER, M. **Shitat torah im derech erez bemishnato shel R.S.R.H.** (O sistema de Torah com derech erez no legado de R. S. R. Hirsch), //., שיטת תורה עם דרך ארץ במשנתו של ר.ש.ר.ה, המעין ט', תשכ"ט ; Hamaayan, 9, 1969, p.11 ; ROSENBLIT, P. **Tfisato shel Hirsch et shitat torah im derech erez : haaracha mechudeshet, betoch divrei hacongress hashishi lemadaei haihadut.** (A visão de Hirsch del sistema Torah com derech Eretz, em : Minutas do 6to Congresso de Ciencias Judaicas) תפיסתו של הירש את שיטת תורה עם דרך ארץ: הערכה מחודשת; בתוך: דברי הקונגרס הששי למדעי היהדות ג' (תשל"ג), 3, 1973, p. 470,474 ; e BRUM, I. **Al darcam shel haredei Germania batkufa hachadasha.** (Acerca dos modos dos ultraortodoxos da Alemanha na modernidade) // על דרכם של חרדי גרמניה בתקופה החדשה, המעין, 28, 3, 1988, p. 51,54 . Acreditamos que as provas não foram suficientes e que é importante buscar as razões que não se esgotam na tentativa de cumprir com o preceito de "embelezar o mandamento" (*hidur mitzva*), nem com a ideia de estender a aplicação da Torá o mais amplamente possível, como foi sugerido pelos autores.

¹⁹³ Ver Chumash, Êxodo, p. 165 "o outorgador da Torá é também o outorgador do sustento". Ver também Chumash, Deuteronômio p. 4.

O autor enfatiza uma e outra vez que tudo o que existe pertence a Deus e, portanto, a divindade é a grande e, aparentemente, única verdadeira possuidora de patrimônio. Daí que os bens materiais e naturais tenham valor em si, sendo, de algum modo, divinos¹⁹⁴. Além disso, entendemos que para o autor, tudo que existe serve para aprender com a divindade como se relacionar com as posses e com os outros em função delas¹⁹⁵. A partir dessa premissa compreendemos que Hirsch viu tanto nos bens materiais como nos naturais, meios de expressão teológica, de educação e aplicação da ética. Os bens materiais são também uma forma de revelação divina. Para o autor, essas instâncias se mesclam, ou melhor, integram-se como complementos. Deus se revela ainda ao possuir, administrar e ao dar. As pessoas cumprem suas funções ao buscar a retidão e a justiça na administração dos bens, sejam ricos ou pobres, pois segundo o autor, o fato de tudo pertencer a Deus implica os ricos tratarem com cuidado e humildade os pobres e os pobres, de igual modo, não devem exagerar na sua condição tomando mais do que o necessário.

Parece-nos que o autor pretende sustentar na sua teologia a ética comercial e a concepção material, bem como lhe atribuir a influência nos princípios básicos da personalidade dos indivíduos envolvidos. Hirsch mostra como os bens materiais são o meio e a ferramenta para o autoconhecimento e a transformação ética e religiosa dos indivíduos. Os bens materiais, argumenta, mostram forças e fraquezas, propósitos divinos e supérfluos. Eles nos treinam a identificação das verdadeiras necessidades diferenciando-as daquelas estendidas ou aparentes. Com eles aprendemos a nos conter e a viver com o mínimo indispensável, bem como a sermos humildes e sensíveis aos necessitados, afirma Hirsch.

Assim, o autor explica o *manná* que alimentava os hebreus libertados do Egito no deserto, na sua travessia em direção à terra de Canaã, como uma oportunidade de desenvolver e exercitar todas essas percepções e virtudes¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Chumash Deuteronômio, p. 171 e p. 288-289, Hirsch atribui às leis do ano sabático e do jubileu que apagam as dívidas e as que proibem os juros, o único objetivo de reconhecer que tudo realmente pertence apenas a Deus.

¹⁹⁵ Chumash, Deuteronômio, p. 290-291.

¹⁹⁶ Chumash, Êxodo, p. 164.

O termo *meod*, excepcionalmente substantivado¹⁹⁷ em Deuteronômio 6:5, é compreendido pelo autor como “a força dos bens materiais que permite toda ação”¹⁹⁸. Em outras palavras, existe uma força nos bens materiais que é necessária, inclusive para amar o próprio Deus, porque o contexto do versículo é precisamente o mandamento de amar Deus com todo esse *meod*.

Quando o Pentateuco diz que “Deus abençoou Abraão com tudo”¹⁹⁹, Hirsch explica que Abraão se enriqueceu muito e assim se tornou uma bênção para todos os que se encontravam a sua volta, pois em virtude de seu poder econômico pode atraí-los e difundir entre eles o monoteísmo. Não só pelo lugar social adquirido nem pela admiração psicológica gerada senão pelo fato de ter se enriquecido sendo o monoteísta. Por sê-lo. Segundo o autor, o desenvolvimento ético, social, psicológico e espiritual (a partir do material) vai avançando conforme avança a narrativa bíblica. Isaac, segundo Hirsch, chegou mais longe, pois conseguiu ver sua missão em toda circunstância, isto é, diante de toda matéria que lhe fora outorgada. Para Hirsch, Jacó foi mais longe ainda, pois conseguiu aprender e revelar tudo, não apenas sua missão como Isaac, e acima de tudo, não apenas quando ficou rico como Abraão²⁰⁰. O autor conclui que pela experiência terrena e material a pessoa consegue servir a Deus com o máximo de ferramentas e ao mesmo tempo educar e transformar suas habilidades e essências²⁰¹.

Os bens materiais servem também para conceber a gratidão – segundo Hirsch – característica fundamental do judaísmo, e a teologia que dela se conclui. Para o autor, o judaísmo se destaca por ser uma religião que também reconhece e agradece, regozija-se e não apenas pede.

“A cúspide do serviço divino se encontra na comida e na alegria de viver, [expressando-o] diante de Deus no seu

¹⁹⁷ Praticamente sempre é utilizado como advérbio para indicar grande quantidade e, portanto, traduzido literalmente como “muito”. Apenas neste contexto aparece como substantivo e é traduzido geralmente como “força”, “abundância” ou “bens”.

¹⁹⁸ Chumash, Deuteronômio, p. 64, comentário ao versículo citado.

¹⁹⁹ Gênesis, capítulo 24, versículo 1.

²⁰⁰ Chumash, Gênesis, p. 255.

²⁰¹ Chumash, Êxodo, p. 146.

*santuário. Esta é uma característica judaica das mais distintivas*²⁰².

Na antiguidade, a oferenda denominada *zevach shlamim* era o modo de expressar gratidão, felicidade e alegria pelo bem-estar²⁰³. Hirsch conclui dessa prática a importância de ter bens materiais para poder experimentar essa alegria e a expressão dessa gratidão. Segundo ele, o fato de existir um mandamento de gratidão e outro de se alegrar diante de Deus pelos bens materiais e pelo bem-estar indicam que eles são bons e necessários²⁰⁴. Hirsch chega a incluir o bem-estar entre os três bens que o povo de Israel possui, além da Torá e da liberdade²⁰⁵.

Os bens materiais servem também, na visão descoberta em Hirsch, para encontrar e reconhecer outras qualidades pessoais: forças e fraquezas, autonomias e limitações, liberdades e responsabilidades e seus alcances. O autor sinaliza que não apenas Deus é quem providencia os bens. Cada um precisa fazê-lo por si e nessa procura e esforço há também um mandamento²⁰⁶. Neste contexto Hirsch retoma a lembrança da experiência da *manná* no deserto, pois também lá, apesar de o alimento cair do céu, cada indivíduo devia procurá-lo por seus meios. Devia também administrá-lo sem ambição exacerbada e com cuidado e sensibilidade para com os outros. Especialmente com os fracos²⁰⁷.

Para Hirsch o mandamento de providenciar os próprios bens permite descobrir ao mesmo tempo as verdadeiras necessidades, as capacidades e também seus limites físicos, psíquicos e espirituais²⁰⁸. Assim, o indivíduo aprende a esgotar o desenvolvimento de sua força ao tempo que ganha humildade. De igual modo, os bens materiais alcançados e os que não serão totalmente satisfeitos com as próprias capacidades ensinarão por um lado a importância do esforço e o empenho junto à autonomia que brinda aquilo que é

²⁰² Chumash, Deuteronômio, p.134.

²⁰³ Ver, por exemplo, Levítico, capítulo 7.

²⁰⁴ Chumash, Êxodo, p. 82-83; Chumash, Deuteronômio, p. 164.

²⁰⁵ Chumash, Deuteronômio, p. 198.

²⁰⁶ Chumash, Gênesis, p. 23.

²⁰⁷ Êxodo, capítulo 16, versículos 11-26.

²⁰⁸ Chumash, Êxodo, p. 94, mostra um estado no qual a dinâmica da aquisição de bens materiais e de personalidade se alimentam mutuamente.

possível de ser atingido sem ajudas. Ao mesmo tempo, segundo Hirsch, criarão desapego daquilo que não depende de nós²⁰⁹.

Acreditamos que esta última conclusão não é autoexplicativa, pois a situação de descobrir uma necessidade junto à incapacidade de atendê-la, poderia também gerar ansiedade e apego. Não achamos nos escritos do autor nenhuma justificativa para essa conclusão.

Todavia, baseados na ideia central desta tese, sobre a liberdade absoluta e relativa, acreditamos ser possível resolver a tensão da seguinte forma: uma vez que Deus é a única instância que conhece a individualidade de cada ser no mais mínimo detalhe, será também Deus o único que saberá exatamente quais são reais necessidades de cada um²¹⁰. De igual modo, apenas Deus saberá quais aspectos dessas necessidades podem ser supridas pela pessoa em questão, em que medida e quais não. Supondo também a bondade e a imparcialidade divina, o que não puder ser suprido pela pessoa será suprido por Deus. Daí pode-se concluir que aquilo que não for suprido por ele e a pessoa não conseguir alcançar com seus meios deverá ser subentendido como uma necessidade não necessária. Desse modo, a teologia correta mais uma vez traz a concepção correta e a atitude correta.

O que o autor, sim, diz diretamente é que essa teologia permite que a pessoa atribua aos bens materiais somente o valor justo. Que se dedique a eles na sua medida, que deixe nas mãos divinas o restante e que não se vanglorie em momento algum pelo atingido, nem se humilhe pelo faltante, nem magnifique a admiração por quem conseguir mais ao ponto de “divinizar” pessoas ou bens²¹¹.

Os bens materiais servem ainda, segundo Hirsch, para evitar que o indivíduo se perca em elucubrações mágicas e fantasias místicas e se

²⁰⁹ Hirsch insiste neste duplo sentido de sua conclusão, o esforço e o desapego, em diversos contextos. Para ele a fé não deveria conduzir à passividade por um lado, nem à arrogância ou à insatisfação constante pelo outro. Pelo contrário, a teologia certa evitaria ambos os vícios. Ver, por exemplo, Chumash, Êxodo, p. 151.

²¹⁰ Chumash, Êxodo, p. 164.

²¹¹ Chumash Êxodo, p. 164, *op. cit.*, p. 158-159; CW, v. 1, p. 24. Neste último contexto Hirsch pergunta em seu artigo de 1858, sobre a festa de Pessach, se os bens alcançados com tanta facilidade e abundância ajudarão a libertar a pessoa de uma vez das amarras do apego à dependência material.

mantenha vinculado a sua terra, a seu povo, a sua sociedade²¹². O material terreno é considerado pelo autor como algo entregue por Deus nas mãos do humano para que por meio dele possa ser avaliado, julgado, desenvolvido e realizado²¹³.

Por fim, os bens materiais em si permitem o exercício da liberdade e da autonomia para Hirsch. Assim, segundo o autor, os escravos no Egito não tinham liberdade porque careciam de tudo²¹⁴ e na noite da libertação justamente foram ordenados a procurar e providenciar para si o sustento segundo suas necessidades e possibilidades²¹⁵. A liderança, segundo Hirsch, deve participar aos liderados as decisões, implementações, tudo que tange à administração dos bens. É assim que se garante o direito à liberdade, assumindo e administrando bens²¹⁶. Também quando descreve o perfil do líder Hirsch enfatiza a importância de sustentabilidade financeira que garanta liberdade e autonomia. A pessoa de posição financeira sólida deverá menos favores e contará com maior liberdade e responsabilidade²¹⁷.

Apesar de tudo o que foi demonstrado neste subcapítulo, é difícil estabelecer uma posição única do autor a respeito da valorização dos bens materiais - ao menos a respeito de sua acumulação.

Embora todas as citações aqui trazidas – se bem que muitas vezes incluindo críticas diretas ao materialismo e ao hedonismo – em alguns contextos Hirsch também sugere que contar com “muitas ferramentas”, isto é, com muitos bens, seria sinal de fraqueza, por necessitar de muitos meios para poder realizar a função no propósito geral²¹⁸. (Como indicamos acima e veremos em detalhe mais tarde, a capacidade de se satisfazer com o mínimo é considerada pelo autor como uma qualidade nobre e requerida.²¹⁹) A procura e

²¹² Chumash, Deuteronômio, p. 134.

²¹³ Referimo-nos especialmente à interpretação de Hirsch sobre Deuteronômio, 20:28, “*o oculto é para Deus e o revelado para nós e nossos filhos...*”

²¹⁴ Chumash, Deuteronômio, p. 91.

²¹⁵ Em Êxodo 12:3, os preparos à saída incluem que cada um providencie sua oferenda e alimento em função da quantidade de membros da família e de suas possibilidades. Para Hirsch, essa situação nova é o começo da libertação. Ver CW, v. 1, p. 9-10.

²¹⁶ Chumash, Êxodo, p. 77.

²¹⁷ Chumash, Êxodo, p. 12, 67; e também em CW, v. 4, p. 136, 141-142

²¹⁸ Chumash, Gênesis, p. 338.

²¹⁹ Chumash, Êxodo, p. 164.

a conquista de muitos bens poderiam trazer falta de fé, arrogância, egocentrismo e falta de sensibilidade social²²⁰.

Uma afirmação que talvez pudesse mediar essas tendências extremas seria a ideia de que a conquista de bens materiais é boa para sua neutralização. Também o fato de estabelecer que as pessoas não são avaliadas pelo que possuem, mas pelo que fazem com o que possuem²²¹, poderia contribuir de algum modo com a definição do lugar final dos bens materiais.

Parece-nos que o autor não conseguiu estabelecer uma postura única e expressá-la de forma congruente e inequívoca, pois se dividia entre a tradição burguesa alemã e a admiração pelos “piedosos” (*Chassidim*) alemães medievais.

3.2. Estética

Vários dos pesquisadores biográficos de Hirsch indicaram seu cuidado com a estética e sua valorização do belo, nas aparências e nas formas.

Wolfsberg, por exemplo, assinalou que assim como se preocupava com sua aparência e cuidava de se ver corretamente vestido, também se ocupava de falar com elegância e conhecimento, valorizando a cultura geral e proferindo discursos devidamente organizados. Segundo o pesquisador, Hirsch considerava os métodos e estilos germânicos como a “beleza Judaica”²²².

Breuer indicou que para Hirsch a estética eleva o ser humano do degrau “pessoa” (*ish*) ao degrau “Israel”²²³. Entende-se que para o pesquisador, em Hirsch, o segundo indica, obviamente, um degrau mais elevado, mas considerando que não se trata de uma questão religiosa, nem nacional, e que se percebe uma dimensão interna e ao mesmo tempo universal no tratamento

²²⁰ Chumash, Deuteronômio, p. 98.

²²¹ Chumash, Deuteronômio, sobre o versículo 17 do capítulo 16; Chumash, Gênesis, p. 336. Aqui justamente aparece a ideia de que muitas ferramentas podem ampliar a contribuição ao propósito e também ameaçá-la.

²²² WOLFSBERG, I. R. S. R. Hirsch. Sinai, 1939, p.10-12. // ר.ש.ר.הירש, סיני תרצ"ט. עמ' י"ב.

²²³ BREUER, M. *Shitat torah im derech erez bemishnato shel R. S. R. H.* (O sistema de Torah com derech erez no legado de R.S.R. Hirsch), Hamaayan, 9, 1969 p. 20. // שיטת תורה עם, דרך ארץ במשתנו של ר.ש.ר.ה., המעין 9, ב, תשכ"ט

do termo, acreditamos que não fica clara a intenção, por exemplo, no caso comum de que um gentio cuide da estética.

Hyneman propôs que, para Hirsch, a atração do ser humano pela estética se vincula com a procura pela harmonia da Criação. E a harmonia natural conduz também a buscar harmonia ética. A beleza estética se conecta com outros equilíbrios de modo que o belo conduz ao ético²²⁴.

Essas observações podem encontrar embasamentos nos escritos de Hirsch. Por exemplo, em uma de suas mensagens para a festa de *Chánuka*, que comemora vitória dos macabeus sobre os helenistas, no choque de culturas, Hirsch indica que na lei da Torá é possível encontrar beleza capaz de se sobrepor à tentação da sensualidade helênica²²⁵.

No seu comentário aos capítulos da Torá que falam sobre as doenças da pele, Hirsch assinala que o corpo armazena princípios éticos profundos e a pele é a ponte entre a ação concreta na cotidianidade e o propósito final de tudo que se encontra no interior de cada um. Seu aspecto exterior expressa a forma em que ambas partes, externa e interna, dialogam. Em outras palavras, como a pele é a última cobertura do interior e ao mesmo tempo o aspecto mais exposto, sua beleza, sua integridade e seu aspecto geral manifestam, para o autor, o diálogo entre a realidade concreta e o propósito divino²²⁶. Segundo Hirsch, a consciência estética é uma das características fundamentais da condição humana e ela se vincula à consciência ética²²⁷.

Acreditamos que a afirmação estética de Hirsch não se limita a sua condição social-cultural germânica burguesa e sim se relaciona com seu esquema geral de pensamento e com nossas teses principais sobre sua teologia e conceito de liberdade. Para o autor a consciência estética é afinal de contas uma consciência teológica. Por meio dela, a pessoa de algum modo acessa a revelação divina do propósito e, principalmente, por meio de seu aspecto físico, seus equilíbrios corporais, recebe a resposta divina para suas missões e ações. Cuidar da beleza, da saúde e do equilíbrio do corpo e da pele

²²⁴ HYNEMAN, Y. **Taamei Hamitzvot besifrut Israel** (Os sentidos dos preceitos na literatura de Israel). A Organização Sionista, Jerusalém, 74, 1957, p.103. Acreditamos que o pesquisador se baseia aqui em CW, v. 2, p. 28.

²²⁵ CW, v. 2, p. 211.

²²⁶ Chumash, Levítico, p. 193.

²²⁷ Chumash, Gênesis, p. 36.

demonstra consciência estética e, portanto, atenção à revelação divina constante. Nesse aspecto dialogam, segundo Hirsch, o propósito divino geral, o individual e as escolhas que o indivíduo realiza em ações concretas.

Concluimos assim que, embora Hirsch enfatize esse aspecto que poderia ser considerado apenas superficial ou social, ele se encontra completamente relacionado com o esquema geral do pensamento hirschiano e sua teologia da liberdade humana argumentada neste trabalho.

3.3. A terra

Embora a terra não seja um elemento central da burguesia alemã, acreditamos que as reiteradas menções de Hirsch quanto a sua importância e valor precisam ser estudadas neste contexto.

Para o autor, assim como o clima e outras condições físicas do entorno, a terra tem uma influência importante na formação das pessoas. As diferenças climáticas e de solo, ambas em constante influência mútua, servem ao propósito divino da complementaridade que cria pluralidade. Em outras palavras, com as diferenças climáticas e de solo a divindade cria diferenças substanciais entre indivíduos e povos que produzem a necessidade de uns pelos outros e a convivência plural²²⁸.

Para Hirsch, a terra é para os povos como a pele para os indivíduos. É através dela que conseguem pôr em prática suas missões particulares dentro do propósito geral. É a partir de seu estado de saúde, equilíbrio, beleza e sucesso que a divindade manifesta sua resposta.

O vínculo entre o povo de Israel e a terra de Israel aparece nesses contextos também. Hirsch faz questão de mostrar que a Torá é anterior à terra, é entregue antes, e continua nas mãos do povo mesmo quando saem para o exílio, para indicar que como toda a matéria a terra é uma ferramenta e não um fim. Meio insubstituível em sua importância, mas apenas meio. A terra será o cenário e a ferramenta com as quais realizar-se-á a Torá. O estado da terra de

²²⁸ Chumash, Gênesis, p. 111.

Israel dependerá de seu cumprimento da Torá e de sua ética²²⁹. Desse modo, fica estabelecida uma relação de interdependência e influência mútua entre um povo e sua terra. A terra determina características do povo e este, nas suas ações, determina a terra que voltará a determiná-lo com suas reações e mostras.

Tanto o povo como sua Torá são formados fora da terra, não apenas para indicar a funcionalidade da terra e o valor teleológico da Torá, mas também para assinalar mais um traço: a humanidade. Os povos que se formam a partir das terras estão mais vinculados a forças básicas, naturais. Como o resto da criação, farão sua missão, porém com menor grau de liberdade, pois estarão mais determinados essencialmente pela terra e pelo clima. O povo que se constitui fora de sua terra, sem vínculo com a natureza, e se relacionando primeiro com sua lei e propósito, terá, então, mais liberdade, menos determinismo e mais responsabilidade pelo que escolher²³⁰.

Assim, mais uma vez é a liberdade no sistema teológico que explica o valor, o sentido e o lugar de mais um elemento, neste caso a terra. A relação com a terra é mais uma ferramenta no exercício e avaliação da liberdade junto ao propósito e à realização geral.

3.4. O prazer

Outro traço burguês encontrado em Hirsch é a tentativa de enquadrar o prazer na linguagem religiosa, teológica e haláchica, isto é, na linguagem da *Halachá* ou lei prática judaica. Ainda em sua primeira publicação, Hirsch estabelece:

“[...] aspirar a alcançá-los [os bens materiais e o prazer], sempre como meios e dentro dos limites dados pela suprema sabedoria, não só que esta última o permite, mas ainda são considerados por ela como um dever sagrado como outros, que devemos cumprir como parte

²²⁹ Esta afirmação aparece de modos diversos em reiterados contextos. Ver, por exemplo, Chumash Gênesis, p. 283; Chumash, Êxodo, p. 19; Chumash, Números, p. 369; CW, v. 2, p. 397-398.

²³⁰ Chumash, Deuteronômio, p. 396-397.

*do propósito humano, e será considerado pecado que a pessoa evite o prazer de si própria[...] tudo tem tarefas e propósitos, e o objetivo final é realizá-las na felicidade e no prazer*²³¹

Em outras palavras, é um dever religioso e teológico ter prazer. No cumprimento dos preceitos. Mais ainda um de seus objetivos é justamente nos proporcionar prazer e bem-estar que excedem os limites da mera ação, do seu conteúdo e da sensação de dever cumprido. Para Hirsch, os preceitos trazem mais bem, mais prazer e mais bem-estar, além de seus contextos e efeitos diretos²³².

Estas tendências em Hirsch até permitem desenhar um esquema que inclui, junto ao comprometimento religioso, certo hedonismo (a despeito de sua luta feroz contra ele) e uma teologia na qual a divindade retribui pelo serviço e pela fidelidade e, como foi mostrado acima, inclusive, com bens materiais, integridade física e sucesso financeiro, na premissa de que tudo isso traz conforto e prazer²³³.

A proteção divina até inclui a defesa contra quem ameaçaria a posse dos bens materiais²³⁴.

Hirsch diz claramente que apesar de a matéria e o conforto serem ferramentas e meios e nunca fins, a existência humana é principalmente terrena, física e material, embora o propósito seja espiritual e divino²³⁵.

Divulgar o sucesso dos justos, incluindo o sucesso material e financeiro, mostrar seu bem-estar, seu prazer e sua alegria de viver, para Hirsch, contribuem justamente com o dever de promover o apego à Torá, uma vez que o sucesso material e terreno é prova de certeza teológica. Em outras palavras, é importante que quem cumpra os preceitos tenha sucesso e se veja feliz. O

²³¹ HIRSCH (1901) *The Nineteen Letters*, epístola número 15.

²³² Assim entende Hirsch a expressão recorrente da Torá “*lemaan itav lach*”, “para que seja bom e melhor para ti” que aparece como conclusão de listas de *mitzvot* ou após algumas *mitzvot* específicas. Geralmente o contexto se refere a vínculos entre gerações nos quais uma ação influencia os herdeiros. Os dois exemplos nos quais Hirsch mais se apoia são Deuteronômio 6:18 e 12:25, nos quais, segundo Hirsch, a promessa de bem-estar alude à manutenção firme da posse da terra e à herança correta aos filhos.

²³³ Chumash, Deuteronômio, p. 61, 87, 127; CW, v. 1, p. 96.

²³⁴ CW, v. 2, p. 252.

²³⁵ Chumash, Levítico, p. 225.

sucesso material e a felicidade são as provas de que se está no caminho certo e de que se adota a teologia certa²³⁶. Ainda mais: se alegrar diante de Deus, como foi mostrado acima, é um preceito, diz agora Hirsch, porque a própria felicidade e a satisfação são uma forma de servi-lo²³⁷.

O uso dos conceitos de felicidade, alegria, conforto e bem-estar é tão recorrente em Hirsch que aparece inclusive diante das leis ascetas²³⁸. Neste contexto Hirsch assinala a clara e conhecida tendência da Torá a evitar o ascetismo, limitando-o e estabelecendo que seu objetivo é sempre a volta à sociedade e à vida material normal, e indica que o comprometimento extremo do asceta inclui certa felicidade para ele. Para o autor, saber que se consegue conter e cumprir um voto de abstenção tem, afinal de contas, um determinado prazer implícito ou como fim. A submissão em si a Deus traz, segundo Hirsch, prazer²³⁹.

Na literatura científica foi dado escasso tratamento a esse tema. Katzenelenbogen²⁴⁰ indicou que as expressões de Hirsch a respeito do prazer e bem-estar como consequência do bem-fazer são apenas estratégias de um bom orador rabínico que quer o comprometimento das pessoas com o cumprimento dos preceitos. Também Navon²⁴¹ explicou desse modo mais tarde, acrescentando a justificativa de que seu público era composto por burgueses de classe média alta.

Wurtzburger²⁴² se limitou a ver nessas afirmações o escape de Hirsch de místicas e pensamentos mágicos ao pregar com ênfase o aspecto material e prazeroso, físico, neste mundo e nesta dimensão.

²³⁶ CW, v. 2, p. 397-398.

²³⁷ Chumash, Êxodo, p. 175.

²³⁸ Começam em Números, capítulo 6, e se desenvolvem mais tarde no livro de Juízes, no caso de Sansão; no livro de Samuel, capítulo 1, e ao longo da vasta literatura rabínica no *Talmud*, no *Midrash* e na *Halachá*.

²³⁹ Chumash Números, p. 35, 61.

²⁴⁰ KATZENELBOGEN, R. **R. S. R. Hirsch, Mishanto veshitato** (R. S. R. Hirsch Seu legado e seu sistema). Hamayan 1-2, 1956, p.2.// קצינלינבויגן, ר. ה.ר.ש.ר.ה., משנתו ושיטתו, המעין, 1-2, תשט"ו, עמ' 2

²⁴¹ NAVON, E.; **The Relationship of Religious Thought and Liberal Politics in the writings of A. Geiger, Z. Frenkel and S. R. Hirsch: 1830-1851**, Jahrbuch des Institutes fuer Deutsche Geschichte, Beiheft 6, 1983, p. 154,175.

²⁴² WURTZBURGER, W., S. R. Hirsch's Doctrine of Inner Revelation, in: Neusner (Ed) "From Ancient Israel to Modern Judaism". *Essays in honour of M. Fox*. v. 4, 1977, p. 7.

Apenas Wolfsberg²⁴³ assinalou a existência de uma tensão em Hirsch por este tipo de afirmação, mas segundo o pesquisador era a mesma tensão que viveram todos os rabinos ortodoxos modernos ao ter que pregar o comprometimento com os preceitos à burguesia alemã de classe média. Segundo Wolfsberg, a tentativa de aproximação falando de prazeres e bem-estar atentou contra sua capacidade de pregar a entrega e o sacrifício tão caros para Hirsch.

Acreditamos que o tratamento de Hirsch do bem incluído nos preceitos é tenso. Algumas vezes parece que os preceitos têm bondade em si mesmos, ou seja, que seu conteúdo é bom. Outras, que os principais fins são o cumprimento da vontade divina e a submissão. E outras ainda (mais detalhadas neste subcapítulo), que o fim de tudo é o bem-estar, o prazer e a alegria da pessoa, seja por uma razão ou por outra. Essa tensão aparentemente o acompanhou ao longo de sua carreira sem ser resolvida (e talvez não tenha sido percebida por ele). Assim como temos visto que nas *Dezenove cartas* já falava do prazer, também em outra delas fala num sentido inverso:

Depois de todas as tentativas [...] sabe todo povo [...] que toda a grandeza humana é apenas vaidade e nada. Todas as tentativas de criar felicidade eterna por meio da riqueza e dos bens materiais fracassaram, todas as construções baseadas na força humana e na sabedoria do patrimônio e no prazer caíram, e nada mais ficou a não ser o que os humanos o sustentaram sobre a justiça, o amor e o temor a Deus. Depois de ter adorado todas as criaturas e objetos e até a si próprio, despertará dentro do ser humano a compreensão da verdadeira grandeza, a que vê nos prazeres materiais apenas ferramentas e meios para servir a Deus²⁴⁴.

²⁴³ WOLFSBERG, I. R. S. R. Hirsch. Sinai, 1939, p.13. // וולפסברג, י.; ר.ש.ר.הירש, סיני תרצ"ט, עמ' י"ג.

²⁴⁴ HIRSCH (1901) *The nineteen letters*, carta número 6.

No outro extremo, entre os últimos escritos, encontramos um que diz: “*apenas o cumprimento dos preceitos providencia a felicidade verdadeira*”²⁴⁵. Ainda mais: afirma que sem resultados materiais, a mera adesão a Deus já traz a felicidade e o prazer²⁴⁶. Os conteúdos dos preceitos e o cumprimento em si trazem o prazer. A obediência, a aceitação, a atitude²⁴⁷.

A felicidade e o prazer são diante de Deus, segundo Hirsch, porque são felicidades pela divindade em si e pela lei divina²⁴⁸. O próprio cumprimento dos preceitos treina e educa o indivíduo para incorporar a felicidade que se encontra neles bem como para reconhecê-la como a maior felicidade, a mais verdadeira. E ensinam a senti-la²⁴⁹. Inclusive a *Teshuvá*, a renovação espiritual, a transformação também é apresentada pelo autor em termos de felicidade em alguns contextos²⁵⁰. Porém, também é estabelecido que a satisfação e o prazer não são fins, são ferramentas e, como tais, serão devolvidas²⁵¹.

Acreditamos que mais uma vez o conceito da divindade guarda a chave para a resolução das tensões. Tudo tem um aspecto divino e sua realização traz prazer e felicidade. Não é uma felicidade ou um prazer hedonista, superficial externo. Quem tem essa consciência descobre que sua essência é heterônoma, vem de fora de si e é divina. Quando a pessoa atende a essa essência, acha a felicidade da realização. Esse atendimento é sua verdadeira escolha em cada caso. E quando prefere a opção divina, percebe que essa é a mais essencial, que lhe produz essa única felicidade, realização e prazer ao mesmo tempo. Novamente é a teologia e seu conceito de liberdade as que revelam e resolvem os pensamentos de Hirsch.

3.5. A importância da ação concreta e cotidiana

Como todo líder ortodoxo, em seus escritos Hirsch pregou de forma clara e constante a importância da ação religiosa prática. Isso também foi

²⁴⁵ CW, v. 2, p. 12.

²⁴⁶ CW, v. 2, p. 82.

²⁴⁷ Chumash, Gênesis, p. 4.

²⁴⁸ Chumash, Deuteronômio, p. 195; CW, v. 2, p. 49-51.

²⁴⁹ Chumash, Deuteronômio, p. 33, 347.

²⁵⁰ Chumash, Números, p. 323.

²⁵¹ Chumash, Números, p. 228; Chumash, Deuteronômio, p. 196.

mostrado abundantemente na literatura científica. Aachamos este um fato evidente e, embora se corresponda com a temática deste capítulo, não nos deteremos nele, senão e tão somente para explorar as razões argumentadas para essa pregação e sua relação com as teses deste estudo.

Hirsch enfatizou a centralidade da ação em si no judaísmo²⁵², ao qual definiu como uma “constituição orientadora de conduta”²⁵³, sob a justificativa de que apenas ela, a ação, impacta o mundo, enquanto o pensamento e as emoções se limitam a influenciar o interior do indivíduo²⁵⁴. Entretanto, ao contrário do esperável de uma autoridade religiosa ortodoxa, Hirsch fez questão de esclarecer que essa ação não se restringe nem tem foco no ritual da sinagoga. Ela se estende e aplica principalmente ao cotidiano, à família, ao trabalho. Esse argumento é enfatizado até em seus escritos destinados a dar sentido às festas e ainda nas explicações sobre rituais de passagem como a circuncisão ou o *Bar Mitzva*²⁵⁵.

Nesse contexto, o autor prioriza a ação em si acima das doações²⁵⁶. Também nesse sentido, preferiu o lar, e a família como espaços autênticos de teste constante, em comparação às imagens aparentes como na política e na sociedade como um todo. Em outras palavras, para Hirsch a ação e sua importância são conferidas mais na dimensão cotidiana da prática no lar e na família do que na dimensão mediática e aparente do discurso público. Aliás, ainda que ele mesmo fosse uma figura pública representativa, que lutou pelos direitos emancipatórios dos judeus alemães, naquele contexto pregou a disposição a renunciar parcialmente a tal luta ou a algum ganho nela se a lealdade a uma ação concreta pequena e cotidiana estivesse em jogo e fosse concedida em troca, pois a ação pequena cotidiana judaica contribui com o propósito geral, enquanto o lugar sócio-político, não²⁵⁷. Hirsch indicou que o exílio e a diáspora poderiam esconder uma mensagem neste sentido, pois fora

²⁵² Chumash, Gênesis, p. 184, 186; Chumash, Êxodo, p. 494; Chumash, Deuteronômio, p. 31.

²⁵³ CW, v. 1, p. 9-10.

²⁵⁴ CW, v. 1, p. 211-212, 216.

²⁵⁵ CW, v. 1, p. 191, CW, v. 3, p. 32.

²⁵⁶ CW, v. 2, p. 338-339.

²⁵⁷ CW, v. 1, p. 289, 291-293. A intenção aparentemente se refere a não renunciar a uma ação judaica por temer perder uma honra social. Não se envergonhar por alguma tradição sob a suspeita que poderia tirar a elegância diante do gentio.

da terra de Israel a ação se libertaria da amarra ao templo, ficando mais aplicada à vida²⁵⁸.

Um exemplo muito ilustrativo da importância dada à ação concreta mencionada pelo autor se encontra num comentário sobre os dez mandamentos. Nele, comenta Hirsch que a dimensão interna das ideias e opiniões e a dimensão externa da ação concreta se conduzem uma à outra em total harmonia, uma vez que os dez mandamentos começam, com mandamentos internos, de fé, e terminam com outro interno, de não cobiçar, enquanto todos os outros são mandamentos de ação concreta, ativa e externa *“O interior se traduz no exterior e vice-versa, tudo em uma grande harmonia unificada sem quebrar a natureza humana”*²⁵⁹.

Hirsch define os conceitos de “Justo” (*Tzadik*) e “Piedoso” (*Chassid*), centrais e normativos na literatura rabínica, apenas em função de suas ações concretas. O autor circunscreve o Justo à retidão de suas ações materiais²⁶⁰, e no caso do piedoso, a sua intervenção ativa em prol do conserto do mundo²⁶¹. Hirsch se detém também em passagens da Torá que lhe permitem enfatizar a importância do esforço, do empenho, da diligência no trabalho concreto em toda ação, do mero fato de valorizar e até de amar essa postura²⁶². De igual modo, na hora de caracterizar um líder, o autor se concentra na capacidade de realização concreta²⁶³.

Acreditamos que Hirsch chega a um extremo desta valorização da ação concreta do indivíduo para intervir no mundo, em três casos: quando justifica o abandono da terra de Israel, quando justifica a mentira e quando atribui até mesmo ao milagre divino a intenção de promover a ação concreta humana. Os primeiros dois casos chamam nossa atenção pela ousadia interpretativa. O rabino deveria condenar ambas transgressões ou explicá-las em função de salvar a vida. No primeiro caso, porque os patriarcas que abandonaram a terra da Israel o fizeram em momentos de ameaça. Depois, a mentira à qual aludimos se refere aos episódios nos quais, na narrativa bíblica, os patriarcas

²⁵⁸ CW, v. 2, p. 223.

²⁵⁹ CW, v. 1, p. 268-274.

²⁶⁰ Chumash, Gênesis, p. 84-85.

²⁶¹ Chumash, Deuteronômio, p. 420.

²⁶² Chumash, Gênesis, p. 310, 334, 338.

²⁶³ Chumash, Deuteronômio, p. 379.

dizem que suas esposas são suas irmãs para não serem mortos por reis que poderiam desejá-las. No segundo caso especialmente, a tensão entre salvar a própria vida e dizer a verdade inclui mais um dilema pois desse modo também a integridade das esposas ficava em risco. Em todos os casos o autor se apega principalmente ao mérito de não confiar na possível ação do milagre divino, nem se entregar a forças do destino, e sim procurar uma ação concreta que resolva o problema por seus próprios meios²⁶⁴.

Quanto aos milagres, o autor chega a afirmar o contrário do que parece. Embora normalmente o milagre indique, que tudo está nas mãos de Deus, que nada podemos ou devemos fazer, pois sempre um milagre poderá ou deverá nos substituir, para o autor o milagre tem intenção e efeito oposto. Ele – o milagre – chama o humano a agir na mesma direção²⁶⁵, até porque o próprio Deus centraliza a importância do ato concreto e externo e o espera²⁶⁶. Para o autor, por meio dos atos se realiza a conexão entre o divino e o humano²⁶⁷.

Na literatura científica colhemos as opiniões de Breuer, Hyneman e Wolfsberg, que se manifestaram a respeito deste tema. O primeiro afirmou que para Hirsch a Torá era antes de mais nada uma Torá de vida, ou seja, uma lei que visa ação concreta na vida²⁶⁸. A expressão de Hyneman foi que Hirsch preferiu sempre a ação à reflexão erudita²⁶⁹. Por fim, Wolfsberg, indicou, que Hirsch não conseguiu legar como herança o valor do estudo profundo nem sua reflexão filosófica senão seu comprometimento com a ação concreta²⁷⁰.

As explicações que o autor fornece para centralizar a importância da ação concreta transcendem a ação e a dimensão terrena. Segundo ele, o ato

²⁶⁴ Chumash, Gênesis, p. 148, 284.

²⁶⁵ CW, v. 2, p. 249.

²⁶⁶ Chumash, Êxodo, p. 176.

²⁶⁷ CW, v. 1, p. 188.

²⁶⁸ BREUER, M. **Prakim mitoch biografia** (Capítulos de uma biografia), em: EMANUEL, I. (editor) **Harav S. R. Hirsch, mishnato veshitato** (O rabino S. R. Hirsch, seu legado e sistema), 1ª edição Ezra, Organização Juvenil Ultraortodoxa em Israel, 1962; 2ª edição, Feldheim, Jerusalém, Nova York, 1989, p. 39.

²⁶⁹ HYNEMAN, I. **Taamei Hamitzvot besifrut Israel** (Os sentidos dos preceitos na literatura de Israel). A Organização Sionista, Jerusalem, segunda parte, 1957, p.91. Neste caso, cabe destacar que Hirsch não despreza o valor da reflexão. Pelo contrário, o conceito que o pesquisador usa é “*maskil*” recorrente na literatura sálmica, e o autor o interpreta considerando a visão refinada pelo intelecto melhor do que a visão impulsiva hedonista dos sentidos. Porque ela pode nos conduzir ao ato correto. Em outras palavras, o ato é sem dúvida o foco, mas a reflexão, justamente neste contexto, é muito valorizada também.

²⁷⁰ WOLFSBERG, I. **R. S. R. Hirsch**. Sinai, 1939, p.10-11// ר.ש.ר.הירש, סיני תרצ"ט, עמ' י"א.

tem o maior impacto na alma e na psique da pessoa. Para Hirsch, quando alguém comete um pecado mesmo que seja uma agressão a outro, o principal dano acontece dentro do próprio perpetrador²⁷¹. O ato define as ponderações e acaba marcando a pessoa internamente mais do que elas (as ponderações e as ações). Por intermédio dos atos as pessoas aprendem, educam-se e realizam o acabamento do pensamento. Afinal, é por causa do ato que a pessoa vai buscar razões e vai procurar compreendê-las a fundo. O compromisso gerado pela ação movimenta a pessoa a querer entender mais do que no processo inverso²⁷².

*A ação é a finalidade de tudo e também a base de tudo. Estudo e reflexão sem ação carecem de sentido e não trazem maior entendimento, pois se limitam a um jogo especulativo sem a seriedade comprometedora da decisão de ação concreta*²⁷³.

Por essa razão, a ação expressa o verdadeiro comprometimento da pessoa com uma ideia ou um valor. A ação é a marca ética de retidão do que se diz, do que se pensa e do que se diz que se pensa e acredita²⁷⁴. Neste contexto, para Hirsch, a religião é principalmente ação ética²⁷⁵.

A profecia, diz Hirsch, só pode fluir quando a pessoa se encontra na maior clareza de ação. Ela se vincula à postura ética como foi mostrado. O momento de ação é visualizado pelo autor como uma integração psicológica das diversas tendências que mexem dentro de uma pessoa e é essa integridade que permite a profecia²⁷⁶.

Por meio da ação, a pessoa recebe, segundo Hirsch, a revelação em si. Isso se deve a dois motivos. O primeiro, porque ela precede e ultrapassa as

²⁷¹ Chumash, Gênesis, p. 257.

²⁷² Chumash, Gênesis, p. 21. Encontramos aqui uma premissa psicopedagógica marcada, segundo a qual o aprendizado verdadeiro vem após a ação, para justificá-la, para compreendê-la. Ao contrário do pensamento mais difundido de que apenas o convencimento prévio deriva-se em alguma ação e a determina.

²⁷³ Chumash, Deuteronômio, p. 54.

²⁷⁴ CW, v. 1, p. 200-201; Chumash, Deuteronômio, p. 8, 227.

²⁷⁵ Apesar desta postura extrema, nesses contextos se aproxima da Reforma tão perseguida pelo autor e parece uma contestação à teorização Kantiana, não achamos nenhuma indicação direta de que assim seja, ao menos na escrita consciente do autor. Chumash, Êxodo, p. 205-207.

²⁷⁶ Chumash, Gênesis, p. 199-200; CW, v. 1, p. 297-298; CW, v. 2, p. 241-242.

disposições epistemológicas e psicológicas da interpretação²⁷⁷. Encontramos aqui a premissa subliminar de que a forma prática das leis (*Halachá*) é divina em si mesma e expressa a vontade pura e direta de Deus, apesar das controvérsias entre legisladores humanos registrada na literatura haláchica.

O segundo motivo é que ao realizar a ação comandada, a pessoa incorpora a revelação e a divulga. A ação é a linguagem divina, segundo Hirsch.

“Após a entrega da Torá, Deus tenta se revelar não através de sua influência [ou ação direta] e plenitude que outrora entregou ao ser humano, e sim pelo que o ser humano faz com essa plenitude. Esta é a marca da revelação: as ações concretas das pessoas testemunharão [demonstrarão, provarão] Deus²⁷⁸.”

Concluimos que também nesse aspecto, a liberdade guarda a chave da argumentação, pois a centralidade da ação concreta encontra-se no fato de ser a liberdade que determina as ponderações anteriores e as razões posteriores que vão enriquecê-la, fundamentá-la, e vão educar a pessoa em virtude dela. Da decisão de ação dependem a ação que encerra a revelação e a transformação do mundo e das pessoas²⁷⁹.

3.6. Empirismo: a força epistemológica dos sentidos, da natureza e da matéria

Neste subtítulo mostraremos que para Hirsch a matéria, a natureza e a realidade tinham um valor e uma importância epistemológica, isto é, enquanto fontes de conhecimento, de verificação e de verdade em si.

Na literatura científica a importância que o autor atribuiu às ciências empíricas foi assinalada por vários autores, como fonte de verdade incontestável, tanto em seu método como na força de suas provas. Elas permitiriam, pelo seu conteúdo, reconhecer a divindade, sua essência e seu propósito. Todavia, todas essas observações levam um caráter biográfico e,

²⁷⁷ CW, v. 1, p. 188.

²⁷⁸ Chumash, Gênesis, p. 306.

²⁷⁹ Chumash, Gênesis, p. 306, 410-411.

portanto, além de não trazerem amostras das fontes escritas pelo autor, tampouco explicam razões ou significados para essas posturas, nem verificam a coerência das menções.

A observação mais contundente para nosso subcapítulo é a de Hyneman que disse: "*Hirsch sustenta um empirismo absoluto*" e explica mais tarde que pretende estudar a Torá com o método de estudo das ciências empíricas²⁸⁰. Navon foi por um caminho parecido ao comparar as evidências das ciências empíricas com as da Torá e pretender mostrar sua racionalidade em ambas²⁸¹. Stern, assinalou sua afinidade e até fascinação pela natureza nas citações, explicações e interpretações que, segundo ele, deviam-se ao fato de que a natureza lhe permitiu se aproximar da divindade e compreendê-la²⁸². Hirschler indicou que para Hirsch sempre as assinaturas gerais (não judaicas), entre as quais se contavam principalmente a história e as ciências naturais, serviam para compreender e explicar melhor a própria Torá, sua lei e a missão divina que cabe a cada um²⁸³. Por esse caminho de ênfase a respeito da missão religiosa que se verifica na natureza, também Grunfeld²⁸⁴ e Rosenbloom afirmaram que o humano precisa analisar e inferir sua missão a partir da natureza que a cumpre sem necessidade da razão²⁸⁵.

Katzenelenbogen chegou a dizer que, para Hirsch, sem ciências naturais não é possível compreender a Torá²⁸⁶. Acreditamos que essa afirmação é extrema e não achamos nos escritos de Hirsch embasamento para sustentá-la. Foi Loustig o único que encontramos de algum modo contrário a esta tese, pois afirmou que, para Hirsch, justamente a sabedoria dos outros povos, e não a de

²⁸⁰ Ver Hyneman, (1957), *op.cit.*, p. 98.

²⁸¹ Ver Navon, **The Relationship of Religious Thought and Liberal Politics in the writings of A. Geiger, Z. Frenkel and S. R. Hirsch: 1830-1851**. Jahrbuch des Institutes fuer Deutsche Geschichte, Beiheft 6, Tel Aviv, 1983, p. 17.

²⁸² STERN, E., *op. cit.* (1972) p. 75.// שטרן, א., **קווים לשקפת עולמו של ר.ש.ר.ה.**, אפיקי נחלים ד' תשל"ב.

²⁸³ HIRSCHLER, G. **S. R. Hirsch, Legitimate Revolutionary**, Judaica Book News, 17, 2, (1987), p. 5.

²⁸⁴ GRUNFELD, I. **Three Generations: The Influence of S. R. Hirsch on Jewish Life and Thought**. London, 1958, p. 15-16.

²⁸⁵ ROSENBLOOM, N. The "Nineteen Letters of Ben Uziel" – A Hegelian Exposition. **Historia Judaica** 22 (1960), p. 38-39.

²⁸⁶ KATZENELBOGEN, R. (1956) *op. cit.* p. 4 // קצינלינבויגן, ר.; **הר.ש.ר.ה., משנתו ושיטתו**, המעין, 1-2, תשט"ו.

Israel, baseia-se apenas nas evidências empíricas da natureza e por isso é de menor alcance²⁸⁷.

A leitura sistemática de todos os escritos de Hirsch permitiu-nos encontrar as bases deste empirismo. Para Hirsch provas físicas, no mundo físico, isto é, provas empíricas, são incontestáveis. Daí infere-se que também a veracidade da percepção dos sentidos para Hirsch é um axioma. Para o autor, aquilo que é visto pelos olhos, ouvido pelos ouvidos, tem a capacidade de tornar a fé conhecimento.

“Não é a fé a base do conhecimento divino e de vocês próprios, pois na fé há sempre espaço para a dúvida, mas sim essa base está no conhecimento firme que vocês extraíram de seus sentidos. Assim mesmo diz a [sagrada] escritura: ‘vocês viram que do céu falei para vocês’ (Êxodo, 19:4), [...] Sobre dois pilares verdadeiros se sustenta todo o judaísmo, a saída do Egito e a entrega das tabuas. Ambos se erguem com firmeza, a experiência vivida e a percepção dos sentidos. E essa firmeza elimina a possibilidade de qualquer fantasia [...] Possuem uma propriedade suprema de certeza e ultrapassam qualquer terreno de especulação e fé. Elas pertencem ao terreno do saber, do conhecimento [...] elas são certas tanto quanto nossa existência e a existência do mundo externo dos sentidos”²⁸⁸.

Mais adiante, o autor utiliza outros sentidos como a audição, por exemplo, para afirmar a veracidade empírica que supõe como a maior validação possível. Porém, no Deuteronômio dirá que precisamente porque se tratou de uma revelação outorgada à fidelidade irrefutável dos sentidos, ela

²⁸⁷ LUSTIG. *Prakim bemishnato* (Capítulos de seu legado), em EMANUEL, I. (editor) **Harav S. R. Hirsch, mishnato veshitato** (O rabino S. R. Hirsch seu legado e sistema). 1ª edição Ezrah, Organização Juvenil Ultraortodoxa em Israel, 1962; 2ª edição, Feldheim, Jerusalém, Nova York, 1989, p.104.// "פרקים במשנתו" בתוך עמנואל, י. (עורך); הרב שמשון רפאל הירש, ש. 104 לוויטג, ש. ראשונה בהוצאת עזרא ארגון הנוער החרדי בישראל, תשכ"ב, מהדורה שניה: פלדהיים, משנתו ושיטתו, מהדורה ירושלים ניו יורק, תשמ"ט.

²⁸⁸ Chumash, Êxodo, p. 182. Mais à frente estabelece que a fidelidade da experiência no Monte Sinai e da Torá toda se derivam do fato de terem sido "ouvidas com os ouvidos". Ver Chumash, Êxodo, p. 184.

compromete e determina os pensamentos e as ações e deve ser transmitida às futuras gerações com a total confiança de quem sabe, e não apenas acredita, sua verdade.

Isto foi visto pelos teus olhos, portanto, tornou-se base firme de teus pensamentos e ações [...], tu deves transmiti-lo com toda a certeza e a decisão com a qual alguém transmite o que viram seus próprios olhos²⁸⁹.

Em outras palavras, o conhecimento empírico, a prova física dada a através dos sentidos, é tão fiel que determina o pensamento, a fé e a ação em prol do propósito geral.²⁹⁰

Até aqui temos os sentidos como meio epistemológico determinante (sob a premissa de que a realidade dos sentidos é determinante). Essa premissa de algum modo foi mencionada acima, quando foi indicada a importância da ação prática na educação em função de sua capacidade de determinar o pensamento e a emoção²⁹¹. Em outras palavras, a realidade é prova de tudo e, portanto, transmite conhecimento e também o define dentro de quem a conhece por sua capacidade de prova irrefutável.

Para Hirsch a natureza e a matéria como componentes centrais da realidade demonstram tudo e de algum modo expressam a divindade²⁹². Como mencionaremos no capítulo sobre tempo e história, isso inclui tanto as regras da natureza como suas exceções, que para Hirsch são intervenções deliberadas justamente naquilo que prova tudo no cenário da verdade. Se as forças de Moisés cessam, isso indica que sua missão foi detida e assim devia ser²⁹³. Neste aspecto poderíamos ver um pensamento ortodoxo até um tanto fundamentalista que embora não condiga com o visto até agora do autor, mas sim com uma ortodoxia clássica. Todavia, precisamente aqui acontece mais uma vez a saída do esperado. Hirsch conclui de tudo isso que a Torá deve ser ensinada como ciência empírica, como se ensinam as ciências naturais. Não apenas porque se deve acreditar na evidência empírica de sua narrativa, senão

²⁸⁹ Chumash, Deuteronômio, p. 38.

²⁹⁰ Ver também CW, v. 2, p. 141-143.

²⁹¹ Chumash, Deuteronômio, p. 54 e 128.

²⁹² Chumash, Gênesis, p. 28, CW, v. 2, p. 191; CW, v. 1, p. 71-72.

²⁹³ Chumash, Deuteronômio, p. 377.

porque se deve usar o método empírico que se usa no ensino das ciências naturais. Segundo Hirsch, o objetivo do ensinamento da Torá – e, por consequência, de seu método – não é literário nem sequer legalista. É empírico, é ensinar evidências objetivas que se impõem pela mera presença física²⁹⁴.

Diferente da maioria de nossas argumentações, parece-nos que Hirsch neste caso estava ciente de sua postura empirista e expandiu razões e justificativas ao longo de seus vários escritos. Acreditamos que essas razões podem se resumir em quatro tipos de argumentação.

A primeira é a origem. O judaísmo é uma religião heterônoma, isto é, originada fora dos indivíduos e revelada a eles de fora para dentro. Assim também é a realidade que existe além da percepção, portanto, assim se manifesta tudo e assim deve ser transmitida²⁹⁵.

A segunda é a da finalidade ou *telos*. O empirismo serve para enfatizar que o objetivo judaico se encontra nesta vida, neste mundo concreto, fora de nós. Na realidade em si que deve ser redimida e não em nenhuma fantasia contemplativa individual²⁹⁶.

A terceira argumentação é a que denominamos utilitarista ou funcional. Hirsch acredita que a linguagem empírica é a mais eficaz de todas por ser evidente e assim incontestável²⁹⁷.

Por fim, a quarta razão ou argumentação que justifica o empirismo de Hirsch a denominaríamos psicológica ou antropológica. Segundo ele, a percepção mais básica e primária da pessoa é empírica, sensorial, e se conecta com a natureza. Apenas em função dessas primeiras impressões e seus impactos as pessoas vão buscando explicações, mais percepções, e construindo o conhecimento, o ser, as opiniões e as ações. Mas tudo começa na experiência empírica da natureza e se fundamenta lá. Assim, as pragas no

²⁹⁴ HIRSCH (1901) *The nineteen letters*, carta número 18.

²⁹⁵ Chumash, Êxodo, p. 184-185.

²⁹⁶ Chumash, Deuteronômio, p. 50.

²⁹⁷ Chumash, Números, p. 181. Acreditamos que Hirsch aqui chegou a um extremo. Segundo ele, no relato bíblico no qual Moisés “deixa cair seu rosto ao chão” pela rebelião de Korach, Moisés o faz por falta de provas empíricas, porque sabe que só elas podem realmente provar algo de forma incontestável, diferente de provas internas. “*A verdade de uma prova pode ser demonstrada apenas por evidências empíricas, físicas. As provas internas podem demonstrar probabilidade, necessidade, mas não verdade [...]*”

Egito se aplicaram sobre a natureza que era a percepção básica possível tanto para os escravos inibidos por anos de humilhação, quanto para os escravizadores ofuscados por anos de arrogância e supremacia. As regras do novo mês, pela mesma razão, estão entre as primeiras a serem ordenadas, porque se baseiam na observação da lua²⁹⁸. Em outro lugar Hirsch explica que uma concepção rígida da natureza acaba criando um sistema rígido de governo. Enquanto uma percepção que dá espaço para mudanças, imprevistos e milagres pode criar sistemas mais flexíveis²⁹⁹.

Embora tudo comece na percepção sensorial da natureza, essa afirmação não é um axioma teórico nem epistemológico em Hirsch, dado que Hirsch não escreveu tratados de filosofia teórica nem de epistemologia. Para o autor trata-se antes de tudo de uma experiência. A natureza é experimentada, vivenciada, e dessa experiência devém a percepção que constitui pensamentos, emoções e ações. As ideias, crenças e explicações³⁰⁰.

“[depois do dilúvio] Deus não pretendia destruir a humanidade, senão educá-la para reconhecê-lo e se reconhecer a si própria, por meio da experiência [...] para isso foram dispersados os seres humanos ao longo da face da terra [...], na dinâmica entre a humanidade e a terra foram postas à prova todas as qualidades espirituais humanas, de modo que as experiências sejam amplas e diversas e abrangentes [...] para tanto, até a terra recebeu um novo formato após o dilúvio, vinculada ao projeto de reeducação da humanidade, cada parte ficou bem diferenciada, no seu clima e na qualidade de sua terra, nas águas de seus mares e rios, em suas montanhas e desertos”³⁰¹.

Em outras palavras, para influenciar ideias é preciso uma certa experiência física, material, com a natureza.

²⁹⁸ Chumash, Êxodo, p. 106. Hirsch assinala também que existe uma autocorrupção no conhecimento que não quer ver os fatos, que prefere se enganar e ofuscá-los. Aí Deus intervém para revelar, fazer com que a natureza seja vista como é.

²⁹⁹ CW, v. 1, p. 73.

³⁰⁰ Chumash, Deuteronômio, p. 38, 51.

³⁰¹ HIRSCH (1901) *The nineteen letters*, carta número 6.

Igualmente o dito para a natureza deve ser dito, segundo o autor, com respeito à matéria. A matéria é experimentada, vivenciada em contato físico, e a partir dele serão formadas as ideias a respeito de algo³⁰².

Para Hirsch a experiência da natureza, especialmente o modo como é atribuída a Deus, determina a liberdade das pessoas. Como veremos em seguida, a experiência da matéria, principalmente quanto a sua atribuição a Deus, também determina a moral e a ética³⁰³. Porém essa experiência não é neutra, igualitária e objetiva.

A experiência da mesma natureza e da matéria é diferente para cada um. Uma pessoa pode ver nelas humildade e descobrir a divindade, enquanto outra pode se ver só a si própria e viver apenas a arrogância egocêntrica³⁰⁴. Um pode sentir liberdade e outro, prisão. Um pode sentir oportunidade de realização, dirá Hirsch, e outro, obrigação alienadora. O modo como cada um experimenta essa natureza determinará o modo como a perceberá, e a partir dela perceberá tudo o mais. Cabe então perguntar: do que depende o modo como cada um experimenta a natureza? Quem determina esse modo? Qual é a liberdade e responsabilidade que cada um tem pelo modo como experimenta essa natureza e essa matéria?

Hirsch explica que a natureza se dá sozinha mostrando seu aspecto divino, seu propósito e sua evolução constante nessa direção, para quem é capaz de vê-lo. Mas os fracos de fé precisam de provas contundentes, dramáticas. Para eles acontecem os milagres e as intervenções grosseiras na natureza e na história³⁰⁵. Em outras palavras, é necessária uma teologia correta *a priori* para experimentar corretamente a natureza e a matéria com os sentidos. A partir disso é possível construir ideias, crenças e ações adequadas. Consequentemente, a pergunta se torna: de onde provém essa teologia anterior a tudo?

³⁰² Chumash, Deuteronômio, p. 176-177.

³⁰³ Esta ideia foi colocada acima, no apartado referente ao patrimônio. Ver fonte anterior e também Chumash, Êxodo, p. 164, Chumash, Deuteronômio, p. 171, 288-289, 290-291 todas referentes a uma postura ética e equilibrada a respeito da matéria em função de sua atribuição apenas a Deus.

³⁰⁴ CW, v. 1, p. 117, 157-158, 368. Explica Hirsch que o cientista pode experimentar uma e outra conclusão ao pesquisar a natureza: pode se vangloriar ou se sentir diante da divindade.

³⁰⁵ CW, v. 1, p. 51.

Aqui encontramos ao longo dos escritos do autor dois aspectos recorrentes que sustentam essa suposta teologia certa. Um deles é a libertação de todo temor reverente à natureza³⁰⁶. Essa libertação está fundamentada no temor a Deus como substituto do temor à natureza. Para quem teme a Deus é compreensível que a natureza tenha leis que possam ser visualizadas e coordenadas, quando não controladas.

O segundo aspecto identificador da teologia certa é adotar a perspectiva divina na hora de olhar para tudo. Como se deve ver esta história, este episódio, esta ação a partir de Deus – e não a partir de minha visão mesquinha e interesseira³⁰⁷.

Vemos então que o empirismo em Hirsch também diz respeito a uma visão geral da natureza humana. Visão não apenas de suas percepções, mas também de sua liberdade e de sua teologia. Existe *a priori*, nas ferramentas básicas naturais de cada um, uma teologia correta que permite experimentar a natureza e a matéria por meio dos sentidos. Uma teologia básica da qual dependerão todas as concepções e ações³⁰⁸.

Por meio de outro subtema, mais uma vez somos conduzidos à coluna vertebral desta tese e a suas principais afirmações. O pensamento de Hirsch se baseia sempre na centralidade da ideia particular do Deus que sustenta. Dela surgem os demais conceitos. De algum modo seu pensamento é, acima de tudo, uma teologia. Tudo é uma grande heteronomia: tudo vem de fora do ser, mas está instalado na sua própria natureza mais profunda e essencial. Como todo conceito, seja epistêmico, psicológico ou religioso-teológico, porém, existe, dentro do dado, uma parte liberada para a determinação das próprias escolhas e liberdades relativas. Em função disso acontecerão as experiências diretas da natureza e da matéria. Delas surgirão as ideias e as emoções das quais surgirão as ações. Mais uma vez um subtema, como neste caso o

³⁰⁶ Chumash, Êxodo, p. 168-169; CW, v. 1, p. 34, 71-72; Chumash, Deuteronômio, p. 402-403. Nesta última fonte Hirsch explica que todo conhecimento descortina também a ignorância e, por isso, brinda segurança e insegurança ao mesmo tempo. Para ele, apenas o que chama de “temor a Deus” – que nada mais é do que a confiança da fé – permite conviver com o insondável e com tudo o que não é sabido sem temor.

³⁰⁷ Esta ideia de adotar a perspectiva divina aparece em Hirsch reiteradas vezes em contextos muito variados. Ver, por exemplo, CW, v. 2, p. 141-143, 258. Chumash, Deuteronômio, p. 63: “*não a partir da natureza e da história ganharemos a fé, mas pelo contrário, a partir de ideia que já temos de Deus iremos pesquisar e olhar a natureza e a história*”.

³⁰⁸ CW, v. 2, p. 192. Chumash, Deuteronômio, p. 184.

empirismo, revela-nos em Hirsch o esquema geral proposto por esta tese: uma teologia por baixo de tudo, que atribui à heteronomia divina a fundação das essências de tudo e de todos, mas no caso do ser humano trata-se de ferramentas dadas para uma dinâmica de liberdade total dentro dos limites por elas demarcados. A realização dessas essências heterônomas dependerá da autodeterminação dessa liberdade.

3.7. Um Pandeísmo particular: tudo tem um aspecto divino

Como mencionado no começo, Hirsch não argumentou um pan-espiritualismo, isto é, a ideia de que “tudo tem espírito”, nem um naturalismo ou pan-materialismo, para os quais “tudo é principalmente matéria” e ou responde a sua natureza. Porém, a pesquisa nos conduz à possibilidade de atribuir a Hirsch o que escolhemos denominar como um *pandeísmo*³⁰⁹ *particular*, ou seja, tudo encerra algo divino na sua essência, tudo se vincula de algum modo essencial com a divindade. Tudo vem dela, serve a ela, retorna a ela. Então, tudo se realiza ao servir a essa divindade.

Também veremos como a ética divina toca tudo e pode se concluir que, de algum modo, tudo tem algum bem em si. Neste ponto assinalaremos a tensão que se cria entre a ideia de que tudo é bom em si e a de que tudo precisa de uma realização certa para alcançar seu bem e realizar “o” bem.

Indicaremos as fontes hirschianas para estas tendências, as tensões lógicas entre elas e as possíveis maneiras de resolvê-las elaborando ou descobrindo sua coerência.

³⁰⁹ Embora o termo *pandeísmo* seja usado como conjunção sincrética entre o *panteísmo* e o *deísmo*, permitimo-nos usá-lo aqui baseando-nos na etimologia pura da palavra.

3.7.1. A divindade como causa: tudo provém de uma dimensão divina

Esta premissa encontra-se em diversos contextos e se baseia principalmente na ideia de que tudo é produto da criação divina que aconteceu a partir do nada. Disso se concluem duas sentenças que também servem como premissas para todo o pensamento Hirschiano:

- i. Não existe possibilidade alguma de que algo não seja divino, isto é, que não venha da divindade. Portanto, em tudo devemos buscar o divino³¹⁰.
- ii. O mundo não é o melhor mundo possível a partir de elementos e regras dadas. Tudo – incluindo os elementos básicos e suas regras – foi criado pelo mesmo Deus, segundo sua vontade. Portanto, o mundo é bom em si mesmo. O melhor, como produto da inteira vontade divina³¹¹.

Dessas premissas depreende-se que tudo tem divindade, tudo tem valor divino, tanto o material e perecível como o espiritual, celestial e eterno³¹². Inclusive o que se perde, o que se descarta, o que se queima³¹³. Inclusive algo que recebe impureza e na própria impureza há divindade³¹⁴. Encontramos a cúspide dessa afirmação na interpretação de Hirsch da frase bíblica “*eu sou e não há Deus fora de mim*”³¹⁵, que para Hirsch significa que só Deus existe e tudo acontece nele³¹⁶.

Sentimos aqui um traço spinozista que não é novo. Já aparece logo no começo da interpretação da Criação. A veemência com a qual o autor supõe a premissa de criação *ex nihilo*, isto é, a partir do nada, serve para enfatizar que tudo tem uma razão original, uma causa ou agente prévio e uma razão teleológica ou final, um propósito, uma finalidade. Menos a divindade³¹⁷. Que é

³¹⁰ Chumash, Números, p. 205

³¹¹ Chumash, Gênesis, p. 1-2.

³¹² Chumash, Gênesis, p. 36.

³¹³ Chumash, Números, p. 231.

³¹⁴ Chumash, Números, p. 60.

³¹⁵ Deuteronômio, 32: 39.

³¹⁶ Chumash, Deuteronômio, p. 410.

³¹⁷ Chumash, Gênesis, p. 27.

a razão original e final de tudo. Essa razão também sustenta tudo constantemente³¹⁸.

3.7.2. A ética divina se encontra contida em tudo

O fato de tudo provir de Deus conduz a mais uma conclusão hirschiana: tudo possui a ética divina. Tudo é uma expressão dela, na sua própria morfologia física. Segundo o autor, a característica divina da criação se expressa no nome divino *Shadai*, cuja etimologia, para Hirsch, significa *she-dai*, ou seja, que disse “basta”, que “colocou um limite”. Ainda segundo Hirsch, tudo que existe, cada parte da criação, é o resultado de um limite colocado a uma força, de modo que permaneça no seu espaço e forma sem se perder e sem invadir outras. Todo objeto, todo corpo, todo elemento, todo fenômeno pode existir apenas e antes de mais nada em virtude dessa ordem baseada em limites entre o ser e o não ser. O que deixa ser outros ao tempo que adquire uma identidade definida, do que é e do que não é. Esse limite é físico, legal e ético ao mesmo tempo. Esse limite é a primeira moralidade ou ética mais básica, física e elementar de tudo. Para o autor essa é a ética divina que reside na morfologia física de tudo. Essas são as qualidades mais essenciais de tudo³¹⁹. De modo que a ética sustenta tudo³²⁰ e, analogamente, o autor também argumenta que tudo existe para sustentar essa ética³²¹. Nesse sentido, o autor indica que o *shabat* expressa o ápice da criação, uma vez que representa o limite de tudo e com isso diz respeito da contenção imprescindível para existência física, legal e ética de tudo³²².

Para Hirsch a natureza em si e suas leis em particular, incluindo suas exceções, representam a ética divina, a lei da ética divina. (Enquanto a história, com seus trilhos menos lineares, expressa sua misericórdia e compaixão)³²³. Desta premissa deriva a ideia do autor de que a bruxaria como o paganismo são abomináveis não apenas por atentar do ponto de vista teológico contra o

³¹⁸ Chumash, Gênesis, p.6; Chumash, Deuteronômio, p, 429; CW, v. 1, p. 282-283.

³¹⁹ Chumash, Gênesis, p. 27.

³²⁰ Chumash, Gênesis, p. 12.

³²¹ Chumash, Gênesis, p.33; CW, v. 1, p. 217.

³²² Chumash, Gênesis, p. 29.

³²³ Chumash, Gênesis, p. 31. Nem sempre. Ver neste trabalho o capítulo sobre a história e o subcapítulo sobre a linearidade.

monoteísmo e sim pela violação ética implicada. Intervir deliberadamente na natureza para mudá-la segundo interesses particulares e momentâneos, sem a perspectiva divina total, desinteressada, imparcial e atemporal, deve implicar com certeza alguma violação de alguma ética³²⁴.

Segundo o autor, a dimensão ética da matéria e da natureza tange também o corpo humano. Os mandamentos incluem o corpo³²⁵, tanto que as primeiras regras são físicas e se referem ao corpo, a sua pureza e sexualidade³²⁶. A maior pureza espiritual é alcançada por meio da pureza física³²⁷. Ela começa para Hirsch com a circuncisão e alcança seu ponto mais alto quando um casal se entrega totalmente dentro das regras da lei judaica³²⁸. Para Hirsch as leis de pureza e impureza são o “envoltório”, o meio insubstituível através do qual se realiza a ética divina³²⁹.

Também o descontrole colérico é explicado por Hirsch em termos físico-éticos. Trata-se, segundo ele, da maldição de *Cham*, primeiro filho de Noé, cujo nome significa literalmente em hebraico “quente”. Desse fato, infere Hirsch que a lei da ética divina traz contenção ao corpo geral, incluindo a contenção de seu próprio calor. A perda dessa lei ética no corpo, descontrola o calor e produz essa cólera que naturalmente não condiz com as leis da ética como tampouco com as da física do corpo³³⁰.

De igual modo, o dilúvio é explicado pelo autor como um enfraquecimento das forças físicas dos corpos que não eram mais capazes de suportar tanta imoralidade. Em outras palavras, a imoralidade, como violação da ética do corpo, acaba com suas forças e se autodestrói naturalmente³³¹.

Também a força que de repente Jacó encontrou, quando se dispôs a mover a famosa pedra pesada, veio de sua integridade ética desenvolvida

³²⁴ Chumash, Êxodo, p. 54-57.

³²⁵ Chumash, Gênesis, p. 21.

³²⁶ Chumash, Gênesis, p. 204-206. Hirsch explica que somente quando resolvida a pureza física, a integridade corporal pode se dedicar a uma religiosidade maior, ao encontro com as pessoas e com Deus. Não que seja mais importante, mas é necessário como passo prévio.

³²⁷ Chumash, Números, p. 53.

³²⁸ Idem e também Chumash, Deuteronômio, p. 283.

³²⁹ Chumash, Números, p. 43.

³³⁰ Chumash, Gênesis, p. 118.

³³¹ Chumash, Gênesis, p. 90.

previamente no corpo. Não como prêmio por bom comportamento, mas como consequência física da ética que regeu sua vida³³².

Nesta mesma linha argumentativa da relação entre morfologia física e ética encontra-se a diferenciação de gênero que o autor faz, estabelecendo que a mulher tem mais capacidade ética pela constituição de seu corpo³³³.

As leis alimentares da *kashrut* são explicadas pelo autor também neste contexto. Os corpos dos diversos animais elaboram determinados equilíbrios de modo que os conduzem segundo determinada ética adequada a eles. Mas quando ingeridos pelos corpos humanos podem influenciar positiva ou negativamente o equilíbrio físico da ética humana. Os animais proibidos são os que influenciam negativamente esse equilíbrio humano e os permitidos, o contrário. O ser humano recebe influências de seu aparelho digestivo diretamente nas qualidades éticas de sua personalidade³³⁴.

Finalmente, a premissa bíblica e rabínica da relação entre o sucesso agrícola e a ética dos agricultores, já mencionada acima, aparece também neste contexto. Mais ainda: quando o autor se refere ao assassino que é pendurado, explica que se trata de uma violação à ética que nem o céu, como representante do cosmo, nem a terra, como representante da natureza, podem ou querem acolher, e por isso a pessoa fica pendurada entre ambas instâncias³³⁵. Quando a terra absorve sangue inocente derramado fica podre e com mal cheiro, e acaba influenciando mal a seus habitantes e frutos. Isso representa sua rejeição e desprezo por tamanha imoralidade como o assassinato. Natureza, matéria e corpo se mesclam com a ética, tanto na essência física, como nos resultados das ações escolhidas.

³³² Chumash, Gênesis, p. 310. É estranho e surpreendente que o autor neste contexto não aluda aos enganos de Jacó a seu irmão e a seu pai que aparecem diretamente no texto bíblico e – à luz das interpretações controversas que se desenvolveram ao longo dos séculos na literatura interpretativa tradicional perfeitamente conhecida por ele – dando voz apenas a um lado delas.

³³³ Chumash, Gênesis, p. 193.

³³⁴ Chumash, Deuteronômio, p. 160, 144; Chumash Gênesis, p. 91.

³³⁵ Chumash, Números, p. 284.

3.7.3. Toda natureza serve a Deus

“Milhares de criaturas, forças e fenômenos servem a Deus com a sensação plena de que existe uma compensação garantida por isso. Aonde são enviadas vão, enfrentam toda transformação aguentam toda dor e carência[...]”³³⁶.

Para Hirsch tudo serve a Deus a partir de sua mera essência. Todos os processos naturais no seu mero devir evolutivo estão realizando a vontade divina, segundo o autor, e percebem que recebem uma recompensa por isso. Em uma determinada passagem, ressalta que cada criatura procura sua melhor realização como se fosse se apresentar do melhor modo diante de Deus³³⁷. Desse modo fica clara a argumentação principal que surge desta premissa: a lei da Torá condiz com a lei da natureza de tudo. Porque ambas vêm da mesma origem (Deus) e têm o mesmo objetivo: servir a Deus. Em cada caso, a lei da Torá tem afinidade com a natureza de seu destinatário³³⁸.

Por exemplo, as leis que proíbem a mescla de cultivos de espécies diferentes que podem agredir uma a outra num mesmo campo ou a lei que proíbe colocar animais juntos cuja natureza é antagônica. O princípio é proibir a mescla de essências incompatíveis por natureza³³⁹. Essas leis da Torá mostram sua afinidade com a essência da natureza e de cada ser nela.

Também a frase que diz que a Torá se encontra perto da pessoa³⁴⁰, é entendida por Hirsch como uma clara prova da afinidade essencial entre a lei da Torá e a da natureza humana. *“Nada existe mais próximo de ti do que a Torá, pois tu mesmo és seu sujeito e tua vida finita e contingente é seu conteúdo”³⁴¹.*

De igual modo, Hirsch vinculou a raiz da palavra Torá à raiz da palavra “pensar” e “engravidar” (הרה) para indicar que a Torá foi instalada na natureza mais primária e essencial do nascimento de tudo, principalmente das pessoas,

³³⁶ CW, v. 1, p. 230.

³³⁷ CW, v. 2, p. 1.

³³⁸ Hyneman assinalou esta sentença, mas não mostrou nos escritos de Hirsch em que ele se embasou. Ver HYNEMAN, I. **Taamei Hamitzvot besifrut Israel** (Os sentidos dos preceitos na literatura de Israel). A Organização Sionista, Jerusalem, segunda parte, טעמי המצוות, הינימן. 104-107. בספרות ישראל, ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשט"ז, חלק ב'.

³³⁹ Chumash, Deuteronomio, p. 141.

³⁴⁰ Deuteronomio, 30:14.

³⁴¹ Chumash, Deuteronomio, p. 384.

e mais especificamente dos regidos pela Torá, para que, embora seja necessário cumpri-la por meio do estudo e do aprendizado, também seja possível e normal fazê-lo a partir da própria essência natural³⁴².

“[Existe um] fogo escuro, oculto por meio do qual a lei eterna universal se realiza e foi dada por Deus e rege todas as criaturas. Essa lei se cumpre em todas as criaturas sem consciência e sem vontade. Foi estabelecida pela sabedoria suprema e pela vontade suprema. Essa lei rege também o ser humano, única criatura destinada a agir com liberdade ética, mas não se cumpre nele sem consciência e sem vontade, dirige-se a ele para que receba a lei com a liberdade de seu espírito e por vontade. Essa lei é a Torá. A Torá nada mais é do que a lei que foi dita ao ser humano. Em todas as criaturas se cumpre sozinha. Quando um ser humano cumpre a Torá está fazendo com liberdade e vontade consciente o que todas as criaturas fazem sem liberdade e sem consciência. A Torá é fogo que se tornou lei [religião].”³⁴³

Acreditamos que mais uma vez é necessário perguntar ao sistema qual a liberdade verdadeira de cada indivíduo e sua consequente responsabilidade se a afinidade com a Torá foi depositada dentro de sua essência natural de antemão. Por outro lado, perguntamos também se essa afinidade é idêntica para todas as pessoas ou personalizada, porque, se fosse idêntica, como se explicaria que todas as pessoas tenham comportamentos tão diferentes?

Achamos, mediante nossa interpretação, que Hirsch explica que todas as pessoas têm essências naturais diferenciadas no que se refere a todas suas capacidades e tendências teológicas, emocionais, intelectuais, assim como

³⁴² Achamos notável a diferença com o pensamento Kantiano e qualquer outro essencialismo ou racionalismo que poderiam insistir justamente na submissão ao imperativo categórico da razão, precisamente quando contradiz outras forças internas. Hirsch pareceria dizer aqui o contrário: as forças internas e a lei possuem uma mesma origem, objetivo e essência. É esperável a harmonia entre tudo e não é necessária a luta dentro de uma tensão. Ver CW, v. 1, p. 194.

³⁴³ Chumash, Deuteronômio, p. 417.

físicas. Porém todas têm a possibilidade de obter naturalmente e por seus próprios meios, a sua específica medida e tipo, a teologia certa, o pensamento certo, a ação certa. Nesse sentido, todos temos a mesma possibilidade, a mesma liberdade e a mesma responsabilidade, proporcional e personalizada³⁴⁴.

Tudo que existe, quando é usado pelo humano para cumprir uma norma da Torá, une-se a esse indivíduo nesse objetivo. De acordo com Hirsch, é considerado como se estivesse servindo a Deus junto com o humano, no ato humano.³⁴⁵ Desse modo, o autor avança mais ainda nessa tendência e chega a determinar que de fato tudo existe para poder cumprir essas leis e fora delas não existe nenhuma razão para a existência de nada³⁴⁶. A afinidade entre natureza e Torá é total, mas a dependência existencial também. De todo modo, neste servir a Deus cada elemento também acha sua própria realização³⁴⁷. Isto se deve a algo mais que Hirsch argumenta dentro desta sentença: tudo tem uma razão e um propósito em si e no propósito geral. Tudo contribui ao propósito geral e assim realiza a si próprio, em si próprio. Esse é seu valor e razão³⁴⁸. O ser humano é quem tem a possibilidade da contribuição maior e daí sua capacidade de elevar tudo à realização maior³⁴⁹. Essa é a razão pela qual, segundo o autor, o paganismo é errado, pois ele pretende realizar a divindade na natureza em si, em vez do contrário. Pretende identificar a divindade na natureza como ela é, sem vínculo com a vida humana e sua realização além de si³⁵⁰.

Mais uma vez a percepção é chave para Hirsch. A mera concepção humana de tudo como parte de um propósito geral, no qual tudo contribui com sua unicidade e ao mesmo tempo assim se realiza. Essa forma de ver e de se

³⁴⁴ Chumash, Gênesis, p. 280-281.

³⁴⁵ Chumash, Gênesis, p. 64; Chumash, Êxodo, p. 183.

³⁴⁶ A ideia de que tudo nada mais é que ferramentas e meios para servir Deus ou ao propósito divino, para testar, para ganhar a percepção certa, para treinar as vontades e os pensamentos certos, pois essa é sua função e missão exclusiva, aparece em muitos contextos. Ver por exemplo: CW, v. 1, p. 95, 111, 117, 125; CW, v. 2, p. 184; Chumash, Gênesis, p. 23; Chumash, Êxodo, p. 122-123; Chumash, Deuteronômio, p. 193.

³⁴⁷ Chumash, Deuteronômio, p. 166.

³⁴⁸ CW, v. 2, p. 253, 359.

³⁴⁹ Chumash, Gênesis, p. 84.

³⁵⁰ Chumash, Gênesis, p. 101.

relacionar com tudo, já começa o processo de realização de tudo³⁵¹. Por isso a Torá que ensina esses conceitos, realiza, de certa forma, tudo³⁵².

3.7.4. Tudo encerra um potencial divino que deve ser redimido

Como mencionado em diversos contextos ao longo deste subtema, o autor argumenta que tudo encerra algo divino e, por isso, tudo tem valor, propósito, contribuição e serve a Deus. Agora demonstraremos que essa premissa conduz o autor a estabelecer a necessidade de transformação realizadora desse princípio divino escondido em tudo. Não se trata apenas de deixar o mundo ser em seu estado natural presente, uma vez que o judaísmo não é uma tradição contemplativa. Trata-se de intervir por meio de uma escolha de ação para realizar e redimir o divino escondido em tudo. Neste ponto mais uma vez um tema se apóia, se explica e conduz a nossa tese geral sobre o lugar central da liberdade e da responsabilidade no pensamento teológico de Hirsch.

Hirsch comenta a expressão bíblica que descreve sua própria divindade, “*escrita divina gravada sobre a pedra*”³⁵³ – lembrando que em hebraico a palavra “*gravada*” sugere “*liberdade*”, por ter raiz e forma idênticas (חרות). O autor indica que se trata do princípio divino que está gravado em tudo e precisa ser liberado, decodificado, evoluído e realizado. Para isso existe a Torá, como palavra divina³⁵⁴. E note-se que aquilo está gravado dentro da própria essência de tudo. Ou seja, mais uma vez existe algo na natureza que é heterônomo (vem de fora), apesar de ser “natural e essencial” ao ente em questão. Agora acrescenta-se que esse princípio está em potência e precisa de redenção.

Para o autor espera-se que com toda a afinidade mencionada entre a natureza e a lei da Torá, esta última se torne uma segunda natureza normal dentro de cada um que conseguir desenvolver seu aspecto divino da melhor forma³⁵⁵.

³⁵¹ Chumash, Gênesis, p. 38.

³⁵² CW, v. 1, p. 123.

³⁵³ Êxodo 32:16 חרות על הלוחות .

³⁵⁴ CW, v. 1, p. 282-283.

³⁵⁵ CW, v. 1, p. 330.

O verso bíblico que diz “esse é meu Deus e vou habitá-lo”³⁵⁶, é comentado pelo autor neste sentido, fora de seu contexto, dizendo que ao introduzir a divindade dentro de si, do próprio habitat, este se torna para ela um santuário e todo o conteúdo da pessoa se sacraliza³⁵⁷.

Também na hora de explicar os elementos que devem ser utilizados na festa das cabanas para sua construção, Hirsch volta a esse argumento do potencial divino encerrado em tudo esperando ser redimido, liberado e assim realizar a natureza principal e propósito melhor do elemento, pela escolha livre de quem decide realizar a lei da Torá no caso específico que se apresenta ao indivíduo³⁵⁸.

Desse modo Hirsch muda sua própria tese que separa os tipos de preceitos em cinco conceitos – tese que o acompanhou ao longo de toda sua carreira³⁵⁹ – e reduz todos a um só, *mishpatim* (preceitos vinculados à justiça, cujo conteúdo e missão são explícitos), pois todos realizam uma justiça clara com a natureza de cada coisa, pessoa ou situação, ao lhes permitir realizar-se do melhor modo possível para cada um, em cada contexto.

*“Todos os preceitos da Torá, Torot, Mitzvot, Edot, Chukim e Mishpatim, estão incluídos no conceito de mishpatim, porque na profundidade nada mais fazem do que indicar qual é a medida justa nos relacionamentos da esfera particular e a esfera pública de vida, sejam estes espirituais ou corporais [mentais ou materiais], e esta indicação é feita em função do parâmetro de justiça divina ideal, a respeito da situação específica do mundo, todos em total afinidade com a profundidade natural de todas as coisas, as pessoas e seus propósitos, e todos assim mantém uma afinidade completa consigo mesmos.”*³⁶⁰

³⁵⁶ Êxodo 15:2.

³⁵⁷ Chumash, Gênesis, p. 430.

³⁵⁸ CW, v. 2, p. 49-51. Este argumento é reiterado em muitos outros contextos. Ver por exemplo Chumash, Levítico, p. 222, 262; Chumash, Números, p. 231.

³⁵⁹ Hirsch fez questão de descrever detalhadamente desde seus primeiros escritos – tanto em *Horeb* quanto em *As dezenove cartas*, e ao longo de seus sermões, artigos e comentários – o que chamou de “as cinco categorias de preceitos”: *torot, edot, chukim, mishpatim, mitzvot*.

³⁶⁰ Chumash, Deuteronômio, p. 86.

3.7.5. Tudo como oferenda de retorno à divindade

Temos visto neste subtema o pandeísmo hirschiano. Mostramos que para o autor tudo provém da divindade, tudo condiz com suas leis éticas e elas se encontram na própria morfologia natural de tudo. Tudo a seu modo serve a Deus, tudo encerra uma natureza especial potencial e divina a ser realizada. Agora veremos que tudo retorna ao divino ao final, segundo o autor.

Breuer já assinalou que para Hirsch tudo tinha essa intenção e propósito e que quanto mais as coisas se voltarem a Deus mais se honrará ou significará seu nome. Segundo o pesquisador, isso indica que tudo é plausível de se vincular com o divino, em todo objeto, ato e momento pode haver cabimento para a alegria e o prazer com a divindade e analogamente, quem se privar desse prazer impede a presença divina (*shechina*) de santificar algo que poderia ser santificado. Tudo deve ser uma grande oferenda a Deus³⁶¹. Porém, o pesquisador mais uma vez assinalou esse fato em um contexto biográfico sem pretender analisar exaustiva e sistematicamente seu pensamento geral – de modo que não indicou fontes para sustentar tal afirmação, menos ainda causas e implicações a respeito do esquema hirschiano como um todo.

Identificamos que Hirsch certamente assinala a importância de que tudo se dirija a Deus e de algum modo seja encaminhado como oferenda, como retorno, embora simbólico, pois obviamente a divindade não pode precisar de nada, nem agir por interesses sobre o que vem de sua própria criação.

Assim, os sacrifícios foram explicados em determinado contexto geral, como uma forma de reconhecer que tudo vem de Deus e sua única função e valor acontece na hora de servi-lo. Portanto, os sacrifícios são oferecidos em determinados contextos justamente para indicar que tudo se encontra dedicado e entregue ao divino. No caso da pessoa que entrega como oferenda um bem, simbolicamente ela está entregando algo de si e dizendo que seus pertences,

³⁶¹ BREUER, M. *Shitat torah im derech erez bemishnato shel R. S. R. H.* (O sistema de Torah com derech Eretz na obra de R. S. R. Hirsch).// שיטת תורה עם דרך ארץ במשנתו של ר.ש.ר.ה. ב,תשכ"ט Hamaayan, 9, p. 1-16, 1969a, p. 11.

seu corpo, sua sabedoria, sua alegria e sua vida são destinadas ao divino e aí encontra-se seu valor e sua razão de ser³⁶².

A forma de entregar de volta tudo a Deus é achar seu propósito divino e realizá-lo³⁶³, afirma Hirsch. O paganismo é condenado neste contexto por concretizar em vez de elevar. A tentativa pagã é dizer que o sol é Deus, e não dizer que ele tem potencial divino a ser desenvolvido e restituído. A árvore em si é Deus para o pagão. Desse modo a deificação do concreto impede sua elaboração e seu retorno transformador³⁶⁴.

Ao manipular a matéria em função de seu propósito divino, e ao interromper no *shabat* essa manipulação e usufruto da matéria e da natureza, o ser humano realiza o próprio propósito e aquele propósito destinado à matéria em questão. Assim, paradoxalmente, se apropria não da matéria em si, e sim de seu propósito unindo-se a Deus no ato de desenvolver a divindade de tudo³⁶⁵.

³⁶² Chumash, Números, p. 155-156.

³⁶³ Chumash, Números, p. 205; Chumash, Gênesis, p. 163-165.

³⁶⁴ Chumash, Êxodo, p. 205-207.

³⁶⁵ Chumash, Êxodo, p. 466.

4. O TEMPO E A HISTÓRIA NO PENSAMENTO DE HIRSCH

4.1. Justificativa do subtema e sua situação na literatura científica

A principal justificativa para a inclusão deste subtema dentro do trabalho foi encontrada em Hegel, uma das máximas autoridades desse campo do conhecimento³⁶⁶, que definiu a História como a realização da liberdade, do espírito e da natureza humana³⁶⁷. Estas, por sua vez, encontram-se no coração deste estudo.

Acreditamos que um sistema de pensamento que surge de uma teologia com a pretensão de embasar a natureza humana e sua liberdade no conceito de Deus bem como de seu relacionamento com o humano deve analisar as perguntas centrais da Filosofia do Tempo e da História. Entre elas, destacamos: o conceito de eternidade e sua relação com Deus e o homem; o significado de conceitos como passado, presente, futuro e sua aplicação a ambos; a pergunta sobre a existência de uma lei que determine em alguma medida o Tempo e ou a História assim como a liberdade e responsabilidade que restam a Deus e o homem em tal caso; se existe ou não algum propósito, alguma meta, algum sentido na História e qual o lugar da liberdade e responsabilidade de Deus e do homem diante dele; e a definição, origem, função e poder das circunstâncias contextuais a respeito de tudo o mencionado.

No presente capítulo mostraremos que Hirsch dedicou-se a essas perguntas com maior ênfase e intensidade do que se poderia esperar de uma escrita rabínica cujo objetivo é explicar o Pentateuco e as festas anuais. Embora não haja nenhum escrito do autor dirigido diretamente a esses assuntos, achamos que eles surgem com muita frequência, nos mais variados contextos. A somatória de todos os escritos permite estabelecer um sistema de

³⁶⁶ Tal premissa surge claramente do principal material dedicado a esta disciplina, tanto do ponto de vista quantitativo como qualitativo. Hegel é a personalidade mais citada a respeito e o autor que mais sustentou as premissas da disciplina. Ver, por exemplo o lugar de Hegel no termo “Filosofia da História” dentro da Enciclopédia de Filosofia DRAY, W.H. *Philosophy of History*, in: EDWARDS, Paul (Editor in Chief), **Encyclopedia of Philosophy**. Mac Millan Publishing Co. & The Free press, NY; Collier Mac Millan Publishers, London [s/d].

³⁶⁷ Hegel afirmou isto em diversas ocasiões, ver, por exemplo: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Grundlinien der Philosophie des Rechts** (1821).

pensamento integrado e geralmente sustentável a respeito de todos eles, sem que nem sempre coerente e isento de tensões ou contradições que serão assinaladas também. Do mesmo modo, provaremos que as afirmações do autor a respeito das questões acima mencionadas podem ser analisadas mediante as ferramentas e o método clássico da Filosofia da História e do Tempo utilizadas por pensadores destacados na disciplina bem como por historiadores especulativos³⁶⁸.

No presente capítulo veremos que ao contrário de Agostinho³⁶⁹ na Idade Média e de Niebhur³⁷⁰ na atualidade, que sustentaram a ideia de um propósito fixo, essencialmente atemporal e que, portanto, realizar-se-ia necessariamente, apesar da História e até fora dela, Hirsch, em coerência com seu traço característico de priorizar a concretude, a ação cotidiana e material neste mundo, mantendo um olhar intrínseco, de dentro dos sistemas³⁷¹, concordou com Vico³⁷² e com Hegel³⁷³ em que o *telos* da História se realiza apenas nela e através dela. Embora tenha argumentado contrário a eles, afirmando que a Revelação divina poderia interromper e até mudar as regras e as leis da História, Hirsch insistiu em que a Revelação também acontece apenas dentro da História e sempre em relação a ela. Segundo o autor, como argumentara mais tarde Collingwood³⁷⁴, a História nada mais é que o cenário no qual se realizam os potenciais de tudo – outorgados por Deus e pelos propósitos.

³⁶⁸ Referimo-nos principalmente a dois pilares metodológicos: por um lado, as perguntas básicas da possibilidade e fidelidade inerente a toda e qualquer pretensão historiográfica, isto é, a possibilidade epistemológica e psicológica de conhecer uma verdade histórica e de registrá-la e analisá-la de modo objetivo. Por outro lado, a Filosofia da História estuda o significado da História, sua existência e possibilidade respeito da essência do Tempo, o significado de conceitos como eternidade, continuidade, constância e teleologia, entre outros. Ver: DRAY, W.H. *Philosophy of History*, in: EDWARDS, Paul (Editor in Chief), **Encyclopedia of Philosophy**, Mac Millan Publishing Co. & The Free press, NY; Collier Mac Millan Publishers, London.

³⁶⁹ Ver a tendência geral implícita no clássico **De Civitate Dei** (A Cidade de Deus).

³⁷⁰ O autor apresenta essas premissas em diversos escritos. Ver, por exemplo: NIEBHUR, R. **The Nature and Destiny of Man**. Nisbet & Company Limited, 1943.

³⁷¹ Ver capítulo anterior sobre a natureza e a matéria nesta Tese.

³⁷² VICO, G. **Principi di Sienza Nuova**, 1961.

³⁷³ Hegel é o autor mais conhecido e identificado com esta tese na qual aparece reiteradas vezes em vários de seus escritos. Ver por exemplo: **Phanomenologie des Geistes** (Fenomenologia do espírito) (1807) Tradução: Roces, W. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

³⁷⁴ Dentre os múltiplos escritos sobre filosofia da História de Robin George Collingwood, os principais podem ser encontrados na obra póstuma **The Idea of History**, publicada pela primeira vez em 1946 e reeditada em 2006 em versão revisada, ou na coletânea **The Principles of History**, descoberta, organizada e editada em 1999.

Acreditamos que esta afirmação é a expressão mais historicista de Hirsch, pois não apenas estabelece que existe uma História com regras, leis e propósitos que se cumprirão necessariamente, senão que são elas que escrevem essencialmente a História.

Ademais, como demonstraremos neste capítulo, essa afirmação prova e reforça nossa tese geral de que o pensamento de Hirsch se apoia principalmente em premissas teológicas que se centram no vínculo entre a divindade e o humano, e especialmente na dinâmica de liberdade e determinismos que se criam entre ambas instâncias.

Na literatura científica sobre Hirsch, apesar de a maioria dos trabalhos ser de pesquisas históricas, isto é, eles tratam assuntos biográficos do autor, pesquisas sobre o contexto histórico, com descrições sobre os acontecimentos históricos por ele gerados, o tema História e o conceito de Tempo em si mesmos, como podem ser observados e estudados em seu pensamento, não foram tratados diretamente em nenhum trabalho, com exceção dos casos de Rosenbloom³⁷⁵ e Wurtzburger³⁷⁶, e ainda neles, tais temas não representam o foco de nenhum dos dois.

O artigo de Rosenbloom, dos anos 1960, pretende estabelecer os paralelos entre a filosofia de Hegel e o primeiro trabalho do jovem Hirsch³⁷⁷. Assim sendo, não é possível encontrar nele um aprofundamento exaustivo em nenhum tema específico, nem constatar nenhuma das afirmações a partir de uma perspectiva total do pensamento Hirschiano, expresso na maioria dos trabalhos do autor que foram publicados ao longo das décadas que sucederam a este pequeno escrito. O próprio autor do artigo confirma nossa observação:

"Hirsch seems to suggest that the views expounded in the Nineteen Letters were not yet fully developed by him [...]"

³⁷⁵ ROSENBLOOM, N. The "Nineteen Letters of Ben Uziel" – A Hegelian Exposition. **História Judaica** n. 22, p.23-60, 1960.

³⁷⁶ WURZBURGER, Walter. S. R. Hirsch's Doctrine of Inner Revelation, in: NEUSNER (Ed) "From Ancient Israel to Modern Judaism", **Essays in honour of M. Fox**, v. 4, p. 3-11, Ano 1977.

³⁷⁷ Referimo-nos ao livrinho: *Neuntzen Briefe uber Judentum*, (Dezenove cartas sobre judaísmo). Altona 1836, I.F. Hammerichsche Verlags-Buchdldlg. Embora tenha sido escrito logo após ter terminado sua primeira obra, *Horeb*, esse pequeno livro foi publicado antes, por ordem do editor e publicador, como teste comercial que validaria a rentabilidade da publicação posterior de *Horeb* em função da aceitação do pequeno antecipo.

all he had were the rudiments of a new approach to Judaism that was promising [...] he remained determined to present his exposition, even though not fully analyzed or developed [...]"³⁷⁸

"Hirsch's views on this subject were not yet fully developed at that time"³⁷⁹

Contudo, Rosenbloom consegue indicar pontos importantes no pensamento histórico de Hirsch que resumiremos a seguir.

O pesquisador, antes de tudo, cita Hirsch na sua colocação de que o judaísmo é *"um fenômeno histórico cujo monumento é a Torá"*³⁸⁰. Todavia, Rosenbloom reduz seu entendimento da intenção do autor à narrativa bíblica. Em outras palavras, para o pesquisador, a intenção de Hirsch ao assinalar o valor histórico da Torá se refere apenas a seus relatos históricos. Acharmos essa interpretação limitada tanto em seu alcance quanto em sua precisão. Hirsch não especificou desse modo sua intenção em nenhum contexto. Por outro lado, ele certamente indicou em seus escritos posteriores outros aspectos históricos de extrema importância na Torá, como provaremos mais adiante. Entre eles, cabe salientar: o fato de que a Torá e seus preceitos precisam se cumprir dentro da História; a importância de achar e enfatizar o valor relevante da Torá para todos os tempos, com a necessidade histórica de encontrar as mensagens da Torá para cada momento específico (isto é, no primeiro caso, um "desafio do ponto de vista da Torá como projeto", e no segundo caso, "do ponto de vista da História". No primeiro, a Torá precisa mostrar sua relevância e no segundo, a História precisa da mensagem da Torá), e por fim, o fato de ser a Torá uma espécie de "milagre", cuja interpretação contribui com a possibilidade de compreender e explicar o Tempo e a História.

O segundo aspecto histórico assinalado por Rosenbloom no trabalho de Hirsch é o fato de que, segundo o rabino, os conceitos Hegelianos de "Ideia" e

³⁷⁸ ROSENBLOOM, N. *op. cit.*, p. 25, 27.

³⁷⁹ ROSENBLOOM, N. *op. cit.*, p. 46.

³⁸⁰ ROSENBLOOM, N. *op. cit.*, p. 34, citando da segunda epístola.

“Espírito”, revelam-se e realizam-se na História e na natureza, e se desenvolvem no tempo e no espaço³⁸¹.

O terceiro ponto histórico Hirschiano destacado por Rosenbloom é a teleologia. Tudo tem um propósito que se realiza na História e no Tempo³⁸². Entretanto, o pesquisador se detém na nomenclatura conceitual de Hegel sem penetrar na linguagem própria de Hirsch.

Por fim, Rosenbloom assinala a existência dos fundamentos da ideia de que toda nação possui uma missão específica com respeito ao objetivo geral da História universal e à realização do Espírito universal. Segundo esses fundamentos e essa ideia, pode-se traçar o percurso de nascimento, esplendor e morte para a maioria das nações – premissa que se confronta com a ideia tradicional judaica da eternidade de Israel como povo e do judaísmo como sistema divino. Rosenbloom mostra parcialmente essa tensão em Hirsch e também indica a diferença existente entre o conceito de fim da História em Hegel e conceito escatológico messiânico na tradição judaica de Hirsch³⁸³. Também nestes dois últimos pontos achamos que o pesquisador foi correto e sua contribuição valiosa como início, mas permanecem pendências de evolução e precisão nas suas afirmações que o presente capítulo pretende completar.

Referimo-nos principalmente a três aspectos do historicismo de ambos. O primeiro é a eternidade do lugar de Israel. Ao contrário da proposta de Rosenbloom, não é possível substituir a função da Prússia pela de Israel na hora de traduzir o pensamento hegeliano ao Hirschiano, pois para Hirsch, os judeus são um povo apegado eternamente ao propósito geral. Não a herdaram nem serão herdados por povo algum, como Prússia que herdou a função do Extremo Oriente Antigo, da Grécia, de Roma antigas e da Igreja Medieval, vindo a ser substituída ao terminar sua função³⁸⁴.

O segundo aspecto de disparidade com a leitura de Rosenbloom é a colocação da dimensão eterna como o lado interior, enquanto a História ficaria

³⁸¹ ROSENBLOOM, N. *op. cit.*, p. 36.

³⁸² ROSENBLOOM, N. *op. cit.*, p. 40-41.

³⁸³ ROSENBLOOM, N. *op. cit.*, p. 44-46.

³⁸⁴ HEGEL, G., *Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, último capítulo, *História mundial*, sessões, 353-360.

da Torá como encaminhados ao desenvolvimento dinâmico, histórico e terrenal da personalidade humana individual. Wurtzburger diz que foi desse modo de conceber o judaísmo que derivou o apoio ativo de Hirsch à emancipação dos judeus e do judaísmo, isto é, a que se incorporassem à cultura e à vida civil, sem abandonar o apego rigoroso à lei judaica. Para o pesquisador, também a partir dessa forma de conceber a religião, o autor desenvolveu o conceito famoso de *Mentsch Ysroel*, segundo o qual existe um aspecto divino e da Torá (denominado Israel) que atua e intervém na História humana dinâmica e cambiante (denominada Mentsch)³⁸⁸.

Neste capítulo mostraremos que as afirmações de Rosenbloom e de Wurtzburger são corretas em geral, mas representam apenas um começo, uma base e um antecipo das múltiplas menções de Hirsch ao Tempo e à História. Argumentaremos que ao reuni-las e estudá-las sistematicamente é possível construir em retrospectiva um conceito integrado e coerente acerca da História e do Tempo, embora também complexo e, por vezes, tenso. Mostraremos também que esse conceito se relaciona com o conceito de natureza humana como um todo e principalmente com a alma e a liberdade.

4.2. Eternidade e devir contingente

4.2.1. Apontamentos sobre a Filosofia do Tempo

A centralidade da questão do tempo na filosofia clássica é conhecida e simples de comprovar. Desde a antiga Grécia até o idealismo alemão, encontramos tratamentos sistemáticos focados principalmente na questão, no significado e na diferenciação da eternidade (estática na sua perfeição plena, por definição), por um lado, e o devir contingente (sempre cambiante e mutável), por outro. Também a diferenciação entre o Tempo em si como uma dimensão objetiva e a consciência que dele tem o humano, acha-se no coração da História da Filosofia do Tempo.

Seguem alguns exemplos fundamentais: Parmênides pretendeu retirar da verdade a contingência e toda possibilidade de mutação a fim de estabelecer que a realidade verdadeira como toda verdade é eterna e,

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 7-9.

portanto, imutável. Zenon, em consequência, negou a existência do movimento e do tempo e Platão, em *Timeu*, continuando com a premissa da existência da eternidade, sustentou que o tempo é uma bolha dela, que se movimenta dentro da contingência. O presente é a representação da eternidade dentro dessa contingência, então, para ela não há passado nem futuro. Já Demócrito argumentou que o tempo é o eterno. Aristóteles, no quarto livro da *Física*, tirou o pensamento divino e as verdades necessárias da dimensão do tempo, ao qual definiu como o número ou parâmetro do movimento, isto é, os pontos que alcança o movimento, o contexto do movimento. Agostinho, em *Confissões 11*, foi o primeiro que ao diferenciar a eternidade imutável e o tempo, que sim, aceita transformações, trasladou a pergunta do tempo localizada antes na existência em si, e a colocou na alma do ser humano. Assim, marcou a diferença entre a experiência subjetiva do tempo, dentro da pessoa (na qual o passado já aconteceu e o futuro ainda não) e o tempo objetivo (no qual os eventos sim acontecem). A imagem do tempo dentro da consciência humana subjetiva seria, de algum modo, o tempo “fenomenológico” por um lado, e o tempo em si, externo e diferenciado de sua experiência humana, por outro. No pensamento judaico, Saadia Gaon e Maimônides seguiram Aristóteles, principalmente na relação entre tempo e movimento. Já Crescas levantou dois questionamentos: o primeiro sob a argumentação de que também o repouso, entre dois pontos de movimentação, possui tempo. A segunda ressalva parece seguir Agostinho ao colocar o tempo na experiência psíquica humana e na consciência subjetiva. Desse modo mais uma vez encontramos a diferenciação entre a experiência interna de passado, presente e futuro e a realidade temporal objetiva e externa (*Or Hashem*, 1:2:11).

Essas mesmas diferenciações podemos encontrar em seu discípulo, Albo, bem como nos escolásticos medievais que seguiram Agostinho separando o tempo externo objetivo do experimentado subjetivamente na consciência e estabeleceram o conceito de *Succesio*.

Spinoza colocou a dimensão eterna apenas sobre o que denominou “elementos indispensáveis” ou necessários, aqueles cuja essência e substância são uma única coisa, isto é, somente Deus. Tudo o restante teria tempo, segundo Spinoza, ou dito de outro modo, seria suscetível de ser

influenciado pelo devir temporal bem como pela qualidade da persistência. Essas qualidades seriam relativas, ou seja, seriam aplicadas na relação entre entidades (*Ética*, 1:8). Quanto aos modernos, Newton sustentou também a diferenciação entre o tempo mensurável e concebível pelo humano e o tempo absoluto divino. Locke manteve essa diferenciação sem resolvê-la além da introdução da dimensão psicológica, isto é, o tempo como uma instância psicológica dentro do humano que não chega a apagar o aspecto objetivo externo. Só em Berkeley encontramos a negação completa do tempo objetivo fora da subjetividade psicológica que varia entre indivíduos com experiências diferentes. Leibniz considerou o tempo apenas como um elemento de relação comparativa entre entidades e não mais como algo em si, e Kant ainda como um ângulo ou aspecto de observação das entidades, mas de novo não como entidade em si. Poderíamos dizer que apenas em Hegel percebe-se a volta a uma dimensão de tempo em si, ao assinalar o espírito e a ideia como eternas entidades que se manifestam progressivamente no decorrer do tempo contingente até atingir sua realização pura final.

4.2.2. A eternidade e o devir em Hirsch

Sustentamos que os conceitos de eternidade e devir em Hirsch derivam-se de sua teologia como um todo, sobre a qual argumentamos que se embasa na sua ideia da liberdade, tanto com respeito à divindade quanto com respeito ao ser humano. Na pesquisa encontramos que Hirsch acredita, em concordância com a tradição grega, que a verdade possui uma eternidade divina e, portanto, por ser uma verdade divina a Torá é eterna e imutável. Por outro lado, tudo que existe possui uma missão que deverá se realizar somente na contingência terrena, temporal por definição, em contraposição a Agostinho e em concordância com Hegel. Assim como todas as criaturas realizam sua missão essencial, embora sem escolha alguma, apenas no devir temporal terrenal, assim também o humano, realiza sua essência, tanto individual quanto geral, somente no devir temporal e histórico.

Como Hegel, Hirsch acredita que a verdade se refina e purifica através de sua evolução histórica, apesar da sublimidade de sua fonte, isto é a Razão, no caso de Hegel, e Deus, no caso de Hirsch.

Diferentemente dos escolásticos medievais que apenas distinguiram três dimensões, isto é a eternidade divina, a plenitude dos seres celestiais por eles incorporada no momento de sua criação, e o devir contingente terrenal, para Hirsch o humano pode alcançar a plenitude divina na sua contingência terrena vinculada naturalmente à eternidade divina. Em outras palavras, também o contingente terrenal pode acessar a plenitude da eternidade celestial. Assim, Hirsch se diferencia também de Spinoza ao sustentar que elementos não necessários segundo a terminologia spinozista, isto é, cuja essência não se encontra na sua substância, acessam certa eternidade ao alcançar sua realização plena ainda que seja terrena.

Hirsch diferenciou-se também da tradição inglesa de Locke e Berkeley, bem como da herança Kantiana, ao rejeitar a subjetividade do tempo, segundo a qual se trataria apenas de uma forma de olhar e conceber. Neste aspecto o autor ficou fiel à ideia de Hegel que sustentou a possibilidade de alcançar a sublimidade pura no processo terrenal da História. Aquele momento final, no qual terminaria o devir histórico do tempo e a realização teleológica completa, isto é, o propósito final da História, tudo se uniria à eternidade. Entretanto, justamente a rigidez da lei histórica hegeliana, na qual se incluiria a priori toda mudança futura possível, é contestada pelo próprio Deus em Hirsch. Para ele, as mudanças no curso e na lei da História são possíveis e desejáveis. É Deus mesmo quem intervém e muda essa lei por ele determinada, em prol da concreção de objetivos e ideais e por meio dessa intervenção deliberada que muda as leis da História. Deus revelaria sua liberdade e a ensinaria ao humano a fim de que este último também exerça a própria. A intervenção nas leis da História seriam justamente parte do propósito divino e de seu essencial modo de agir. A heteronomia divina, isto é, a intervenção autônoma (divina ou humana) de fora das leis históricas em si é provavelmente uma das diferenças mais substanciais entre Hirsch e Hegel, e a razão dos que enfatizaram que para Hirsch a Torá era a-histórica, imutável e se encontrava além do Tempo é claramente comprovável³⁸⁹.

³⁸⁹ Ver, por exemplo, a explicação dada aos preparos de isolamento e pureza prévios à recepção da Torá no monte Sinai em Êxodo 19:10-15. Segundo Hirsch, eles indicavam enfaticamente a heteronomia da Torá, sua completa alteridade a respeito do humano. Ver também CW, v. 1, p. 156-157 e 185-186; e CW, v. 2, p. 387-388.

Todavia, nesses mesmos contextos, Hirsch assinala também a presença da Torá na História e sua vitalidade. Trata-se de verdades divinas a-históricas e imutáveis, mas que necessariamente devem se concretizar na terra através da História e precisam ser adotadas por toda geração e em toda situação terrena, mutável, contingente³⁹⁰. “A Torá não é histórica, mas seu povo sim”³⁹¹. Embora a Torá seja objetiva e eterna, “essa característica a torna o único fator na civilização humana a ser um ideal e meta suprema para todo propósito”³⁹². Ou seja, ainda que a verdade seja uma, única e eterna, ela deve se aplicar a cada circunstância mutável³⁹³. Isto é, levando em conta as características específicas que mudam.

A condição de verdade eterna não significa estar excluída da História. Eterno, para Hirsch, significa atual e competente para cada tempo específico³⁹⁴. O judaísmo da Torá é considerado pelo autor como o remédio para toda circunstância e época³⁹⁵. Até mesmo o destino, embora possua elementos estáveis e prefixados, como se verá, encontra-se aberto às dinâmicas que se desenvolvem a partir do modo em que cada indivíduo e cada circunstância usam as ferramentas que lhes são apresentadas³⁹⁶. Em outras palavras, a Torá eterna e imutável deve ser transportada pelas vicissitudes mutáveis do tempo e da História nas mãos de pessoas hábeis para renovar e refrescar suas mensagens e os métodos de transmissão empolgante³⁹⁷. O judaísmo em si é a-histórico, mas tem uma função absolutamente histórica: redimir a humanidade na Terra, na História e com tudo que elas oferecem³⁹⁸.

Assim, concluímos que para o autor a História é necessária e a teleologia divina é histórica em todas suas dimensões: suas ferramentas, suas metas e seus objetivos finais são históricos. Inclusive a ética, diferente da herança kantiana, não se limita a universo teórico da Razão, mas se realiza e

³⁹⁰ CW, v. 1, p. 186

³⁹¹ CW, v. 1, p. 185

³⁹² Chumash, Êxodo, p. 184, coluna b.

³⁹³ Esta colocação aparece reiteradas vezes. Vide por exemplo Chumash, Deuteronômio, p. 369 e CW, v. 7, p. 161.

³⁹⁴ CW, v. 7, p. 160-161.

³⁹⁵ CW, v. 2, p.148.

³⁹⁶ Chumash, Deuteronômio, p. 364. CW, v. 1, p. 102.

³⁹⁷ CW, v. 1, p. 6, 48 e 111; CW, v. 7, p. 312; CW, v. 2, p.12.

³⁹⁸ CW, v. 8, p. 7-10.

avalia na contingência terrena, concreta, dinâmica e mutável³⁹⁹. Precisamente a condição de eterna e divina da Torá e do judaísmo que dela devem se comprovam, segundo Hirsch, por sua relevância constante e renovada em cada época e circunstância histórica.

Acreditamos que a formulação paradoxal é a inevitável e talvez a mais precisa: a atemporalidade da Torá se comprova no tempo, a a-historicidade da Torá se demonstra na sua relevância histórica inesgotável. Esta conclusão é conferida por Hirsch também no sentido inverso: o fato de a Emancipação, como evolução histórica, facilitar a aplicação da Torá, demonstra também a eternidade da Torá e sua divindade. Ou seja: não só o poder aplicar a Torá a toda época mostra sua divindade, mas também analogamente, o demonstra o fato de a História ter mudado facilitando ainda mais a sua aplicação. Como se a História estivesse evoluindo em direção à Torá ou, ao menos, a uma disponibilidade maior para sua recepção – provando assim sua divindade.

*“Ele tem previsto tudo [e todos] e tem preparado sua Lei para todos. E justamente por essa razão, sua Lei é eterna, assim como seu povo. Ela acompanha seu povo em todas as etapas de sua evolução”*⁴⁰⁰.

Segundo Hirsch, a História é o cenário no qual a divindade e Israel lapidam e realizam seus propósitos e tudo que há de mais digno na humanidade, na cultura e no mundo⁴⁰¹. O próprio Deus supervisiona a História em forma de Providência e Intervenção ou Revelação para que o sublime, o sagrado e o eterno se realizem nela⁴⁰². Para o autor a sobrevivência do povo de Israel que contradiz as regras da História⁴⁰³, a santificação do divino no profano⁴⁰⁴, e a intervenção divina direta para garantir o triunfo do bem⁴⁰⁵ demonstram a existência dessa dinâmica.

³⁹⁹ Chumash, Êxodo, p. 170.

⁴⁰⁰ CW, v. 1, p. 65. Ver também Chumash, Deuteronômio, p. 373, CW, v. 2, p. 263-264.

⁴⁰¹ Chumash, Êxodo, p. 146.

⁴⁰² CW, v.1, p.51. Parece-nos haver certa relação com a bolha de eternidade dentro da contingência em Platão.

⁴⁰³ Esta afirmação se repete muitas vezes nos escritos do autor como uma premissa óbvia. Ver por exemplo, CW, v. 1, p. 52.

⁴⁰⁴ Que Deus se santifica na Terra, na História através do humano, é outra premissa recorrente em Hirsch, na própria bíblia e na literatura rabínica. Parece-nos interessante a afirmação do ponto de vista da tensão implícita entre o eterno e o contingente. E mais ainda entre pressupor

Em outras palavras a intervenção divina providencia certa imortalidade que se relaciona com a eternidade, só que esta imortalidade acontece no tempo, contingente e histórico.

O autor se refere a este alcance terrenal da dimensão eterna, em diversos contextos. A Torá e o Judaísmo providenciam imortalidade pelo conteúdo que é a-histórico e em virtude de sua constante atualização. Cumprilo é se unir a uma corrente eterna e participar de uma dimensão atemporal dentro da História, para Hirsch⁴⁰⁶.

“ ‘Todo aquele que se beneficia [recebe] pelas palavras da Torá, tira sua vida do mundo’. [Avot 5:4] [Isso significa que] toda vez que você faz um mau uso da Torá para um ganho pessoal, você tira sua vida de sua eternidade”⁴⁰⁷.

Da citação acima fica claro que o autor pressupõe certa dimensão eterna na vida de toda pessoa e aproveita a proximidade entre a palavra “mundo”, em hebraico *olam*, e o conceito de eternidade do hebraico rabínico *leolam* ou, por extensão, *olam* também, para sugerir que do uso da Torá neste mundo depende o privilégio do mundo vindouro ou da eternidade. Assim a existência da dimensão eterna na contingência terrena e sua ligação com a Torá ficam pressupostas e demonstradas ao mesmo tempo.

A *teshuvá*, a introspecção que leva ao balanço e à posterior mudança, também é pressuposta pelo autor como uma intervenção deliberada na lei de causa e consequência que rege a História, aproximando o terrenal ao divino, além do tempo⁴⁰⁸. Ou seja, para Hirsch, a possibilidade de intervir deliberadamente no desenho da personalidade por meio dessa introspecção é uma suspensão da lei de causa e consequência.

Consideramos este conceito de *teshuvá* ampliado demais do ponto de vista do rigor lógico e psicológico. Seria difícil de provar como e por que esta introspecção não estaria sujeita a condicionamentos prévios, sejam eles

a divindade como imutável na sua perfeição e, ao mesmo tempo, santificável no devir terrenal. Como se essa santificação não representasse nenhuma mudança na dimensão divina. Ver, por exemplo, CW, v. 4, p. 11.

⁴⁰⁵ CW, v. 4, p. 290.

⁴⁰⁶ CW, v. 1, p. 81,261.

⁴⁰⁷ CW, v. 1, p. 326. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

⁴⁰⁸ CW, v. 2, p. 56.

contextuais ou genéticos. Embora essa postura possa ser um grande passo na tentativa de afirmar uma liberdade que escape a todo condicionamento, acreditamos ser igualmente difícil estabelecer em quais parâmetros esse “balanço da alma” ou *teshuvá* estaria baseado – sobretudo se forem provados a suspensão da lei de causa e consequência e todo condicionamento conjuntural. É possível que o Rabino Hirsch esteja tentando motivar demais esse trabalho espiritual de seus leitores ou que realmente acredite que esse processo introspectivo conectaria a pessoa com uma objetividade divina por ele pressuposta⁴⁰⁹.

O vínculo com a divindade, através do cumprimento dos preceitos, do envolvimento emocional com a reza e os rituais e a identificação com os eventos históricos como se voltassem a acontecer no presente uma e outra vez (especialmente aqueles cuja narrativa enfatiza a intervenção divina) são vistos pelo autor como modos de transcender as barreiras da contingência e tocar a eternidade, só que justamente através do que é temporal, do que acontece na Terra e na História, inclusive no cotidiano⁴¹⁰.

Assim como o propósito divino, a Providência divina, sua intervenção na História e a Torá com seus preceitos proporcionam imortalidade – e desse modo um traço de eternidade na contingência terrenal –, assim também faz o povo de Israel na sua condição de “povo-mundo” ou “povo eterno” (*am olam*). O autor atribui à existência do povo de Israel uma explicação a-histórica, contrária às leis da História que comprova uma missão testemunhal sobre a divindade e a eternidade. Trata-se mais uma vez de um elemento eterno, a-histórico e atemporal, mas dentro da História e do Tempo. Israel vive e experimenta toda a História. Demonstra a divindade de seu propósito e de seus valores que superam as leis da História.

“Os judeus foram destinados a serem o eterno povo da História. A errar na Terra como o “Judeu Eterno”, a

⁴⁰⁹ Como temos assinalado em diversos contextos deste trabalho e veremos mais em detalhe no capítulo sobre a liberdade, Hirsch pressupunha uma verdade e um bem divinos objetivos, segundo os quais se estabelecem os propósitos de tudo e as opções mais livres a serem escolhidas por cada um em cada situação. Ou seja, em cada situação, cada pessoa tem diversas opções determinadas pelo contexto e pela informação genética, mas só uma é a melhor: a divina, que ao ser escolhida mostra que apenas a liberdade pura foi o determinante e nenhum outro dos condicionantes conjunturais.

⁴¹⁰ CW, v. 2, p. 136-137, 131. CW, v.1, p. 376-377.

*permanecer frente ao berço e ao túmulo de todas as nações, a sobreviver a todas as evoluções e revoluções, a sofrer todas as catástrofes das nações”*⁴¹¹.

*“[...] A sobrevivência milagrosa de Israel no seio de seus inimigos ferozes, sua maravilhosa resiliência e seu vigor espiritual e moral no meio de seus sofrimentos forçarão seus inimigos a reconhecer gradualmente que se trata, certamente do ‘dedo de Deus’ (Êxodo, 8: 15). Deus esteve com seus filhos não apenas na remota bíblia e Palestina, mas está com eles e entre eles ainda hoje, dentro das desgraças infligidas a eles pela perversidade europeia, [...] a promessa divina [...] tem transformado toda a História do povo judeu no exílio, no mais glorioso monumento a Deus.”*⁴¹²

Para Hirsch a sentença rabínica que determina que “o público [ou a comunidade] *não morre*”⁴¹³ não se remete apenas ao contexto delimitado⁴¹⁴ na fonte. Ela indica justamente que a comunidade judaica ao se apropriar como um todo do judaísmo nunca se empobrece espiritualmente e, portanto, nunca perece física, temporal e historicamente.

Apontamos nesses contextos as duas diferenças principais em relação ao historicismo hegeliano. Primeiramente, porque em Hegel as leis da História são insuperáveis, sempre se cumprem, inclusive se determinam como tais em retrospectiva de modo que sempre se cumpram. Em segundo lugar, essas leis determinam que os povos vão perecendo em função das missões que cumprem e nenhum povo pode ser eterno, nem sobreviver toda a História. A intervenção divina nas leis da História prova para Hirsch a liberdade divina que pretende se manifestar na liberdade humana. A sobrevivência de Israel é uma amostra de ambas.⁴¹⁵

⁴¹¹ CW, v. 2, p. 380.

⁴¹² CW, v. 2, p. 425.

⁴¹³ Talmud babilônico, *Temura* 15b.

⁴¹⁴ No contexto refere-se apenas à impossibilidade da aplicação de uma pena capital sobre uma população inteira.

⁴¹⁵ CW, v. 7, p. 313.

Em resumo, temos visto que a dimensão eterna se manifesta na dimensão contingente por meio do propósito divino dentro da História geral e do devir particular e através das orientações e dos mandamentos da Torá.

Acreditamos que a proposta de Wurtzburger acima assinalada, de ver em Hirsch principalmente dois aspectos da revelação – um interno, particular e contingente, e outro externo geral e a-histórico –, embora inclua um dos elementos por Hirsch tratados neste tema, não abrange a multiplicidade e a complexidade dos componentes do pensamento de Hirsch sobre a tensão entre eternidade e contingência. A afirmação histórica de Hirsch é ontológica e não fenomenológica, é objetiva e não se limita à sensação dentro da pessoa.

De igual modo, a proposta de Rosenbloom focada no povo de Israel – diferenciado das outras nações pela atribuição de um aspecto interno eterno, e um externo contingente – embora comprovável nos escritos de Hirsch, parece-nos limitada na sua abrangência.

Em ambos casos, acreditamos que, além de faltar aspectos tratados por Hirsch reiteradas vezes, não é mencionada a dinâmica de relacionamento entre a instância eterna e a-histórica e a contingente e histórica.

Nossa pesquisa mostrou que essa relação dinâmica acontece, como assinalado, através: do propósito divino, da intervenção divina, da sobrevivência de Israel dentro da História contrariando as leis históricas, da eternidade da Torá que se manifesta justamente na sua atualidade e relevância em toda circunstância histórica, do cumprimento cotidiano dos preceitos e da identificação constante e renovada com a narrativa histórica.

4.2.3. As dimensões do Passado, do Presente e do Futuro

Apesar de ser possível introduzir ferramentas da linguagem filosófica clássica na análise dos escritos de Hirsch sobre o Tempo e a História, é preciso lembrar constantemente que o autor não pretendeu desenvolver uma filosofia sistemática. Ele apenas se dirigiu a sua congregação religiosa e

afirmou a existência e o valor do passado, do presente e do futuro com o objetivo principal de comprometer seus congregantes com a História. Tanto como narrativa bíblica, quanto como cenário do cumprimento dos preceitos e de adoção da identidade judaica.

Neste contexto, o autor afirmou o valor primordial do passado, sem o qual não haveria presente⁴¹⁶ nem futuro⁴¹⁷. Hirsch pretendeu cuidá-lo, respeitá-lo e fixá-lo como base à luz da qual se deve desenvolver a vida e a História toda. O entendimento e a razão de ser do presente e do futuro derivam-se do passado, segundo Hirsch. O passado contém a garantia da existência do presente e a esperança do futuro:

*“Não existe condição humana que não se derive de seu passado, que contém o segredo do seu presente, a garantia de sua sobrevivência, os temores, bem como as esperanças do seu futuro.”*⁴¹⁸

Quem pretender um futuro, deverá olhar para seu passado e enfrentá-lo⁴¹⁹. A negação do passado produz dois fenômenos negativos na visão do autor. O primeiro é a superficialidade do imediatismo. A vida imersa apenas no cotidiano sem perspectivas maiores de significado e propósito.

O segundo fenômeno criticado pelo autor é a expressão hebraica ונושנתם (*venoshantem*), colhida por ele no Pentateuco⁴²⁰ e denominada por Hirsch como “o ser antigo” ou “o nascer velho”, que poderíamos enunciar como “envelhecimento essencial”. No contexto, trata-se de uma advertência aos hebreus que se encontravam prestes a entrar na Terra prometida e, ao esquecer todas as dificuldades passadas, acostumar-se-iam demais aos bens e a ao conforto. O autor vê nessa expressão bíblica uma orientação psicológica existencial, uma forma de conceber o Tempo e a si próprio nele. Esse esquecimento do processo histórico e do próprio devir evolutivo do Tempo poderia fazer com que os protagonistas não se esforcem em procurar constantemente o melhor por acomodamento e por falta de visão e fé.

⁴¹⁶ Chumash, Deuteronômio, p. 326.

⁴¹⁷ CW, v. 4, p. 162.

⁴¹⁸ CW, v. 1, p. 375.

⁴¹⁹ CW, v. 2, p. 303.

⁴²⁰ Deuteronômio, 4:25.

Em outras palavras, esquecer o passado traria passividade involutiva por acomodamento ao conforto e por falta de fé na possibilidade de mudança e evolução. Segundo o autor, esta atitude passiva e vencida – oposta ao que veremos como a atitude de juventude constante – se produz por uma visão errada do passado, que ao não promover a evolução constante não se orienta em direção ao propósito, nem a futuro algum, e não consegue seu contato com a dimensão eterna⁴²¹.

O futuro, logo, possui um valor fundamental também. É o motor que propulsa o desencadeamento de tudo, a meta à qual tudo se dirige inesgotavelmente, à luz da qual tudo é interpretado e avaliado.

A expressão eclesiástica “*o que foi é o que será*”⁴²² não é entendida pelo autor tradicionalmente como a constante repetição de fatos na História. Para Hirsch trata-se da afirmação de que o futuro é o Norte de todo passado por ser sua pendência perene⁴²³.

Notamos a tensão entre essa afirmação e o dito sobre o passado. Acima mostramos o autor sustentando que o futuro se interpreta a partir de passado. Todavia, acreditamos que a intenção é diferente em cada caso, embora não tenha sido expressada com uma dicotomia mais contundente. No caso do passado como chave, entendemos que Hirsch está falando da lei de causa e consequência. No caso do futuro como motor, meta e norte, interpretamos que o autor se refere à teleologia, ao propósito.

Como já foi mostrado, causa e consequência por um lado e teleologia por outro, alternam-se constantemente em Hirsch. Apesar da tensão implícita na verbalização dessas instâncias, parece-nos possível uma harmonização na sua lógica, pois um propósito que “puxa” os acontecimentos não exclui um processo de causa e consequência que possa conduzir ao mesmo propósito, ainda que a razão do que acontece fique, desse modo, atribuída tanto à causa prévia, por um lado, como ao *telos*, por outro.

⁴²¹ Esta interpretação da expressão do Deuteronômio aparece reiteradas vezes em seus escritos. Ver especialmente seu artigo sobre o mês judaico de Av, em CW, v. 1, p. 373-378, e mais especificamente p. 376-377. Sobre a atitude oposta, de juventude constante diante do tempo, ver no próximo sub-item deste capítulo.

⁴²² Eclesiastes 1:9.

⁴²³ CW, v. 2, p. 11.

Além deste apontamento teleológico, Hirsch sustenta que a Torá possui uma clara orientação futura. Essa afirmação aparece principalmente quando o autor analisa a festa de *shavuot*, assinalando que junto com a entrega da Torá o Tempo é o tema central que lhe outorga seu nome à comemoração. *Shavuot* significa “semanas” e expressa, na narrativa pós-bíblica, as sete semanas que são contadas desde a saída da escravidão até o recebimento da Torá no monte Sinai. Hirsch enfatiza que a Torá se vincula essencialmente à orientação futura constante do tempo, ao progredir da História que se dirige ao futuro⁴²⁴. De igual modo o som do *shofar* no ano do jubileu representa para Hirsch essa ideia da centralidade do futuro no qual se realizariam todos os propósitos representados nas liberdades ainda não alcançadas. Assim, segundo o autor, o judaísmo configura-se como uma tradição que prioriza metas pendentes nos futuros infinitos de aprimoramento constante, ao invés de se fixar em melancolias de passados gloriosos⁴²⁵.

Desse modo chegamos à importância central do presente. Ela surge com naturalidade em Hirsch uma vez mostrado que o judaísmo não se detém pela memória de passados honrosos, nem fica à mercê de um futuro promissor. Não vê no passado uma amarra inibidora de seus herdeiros pela sua glória passada, nem no futuro melhor um destino pré-determinado e garantido, senão que vê nele um norte, uma meta orientadora. Assim, fica claro o foco no presente. Segundo Hirsch o judaísmo se dirige sempre ao indivíduo atual, à pessoa em questão, cuja pergunta deve ser: “o que me cabe fazer neste momento específico, nesta circunstância única?”⁴²⁶.

Todavia, o presente inclui em seu interior tanto o passado quanto o futuro e aqui encontra-se sua maior particularidade.

Os momentos da existência de cada um não são meras gotas jogadas casualmente no mar da eternidade. Cada momento ao aterrissar é o produto de milhões que o

⁴²⁴ CW, v. 1, p. 208, 241.

⁴²⁵ CW, v. 2, p.198, 265.

⁴²⁶ Chumash, Gênesis, p. 410. No contexto da necessidade de partir para Egito, a tensão dentro do patriarca entre enfrentar o desafio de ir e ficar na passividade vencida da seca na Terra de Israel, o autor marca a diferença entre as atitudes a partir de seus dois nomes. Jacob é a passividade presa do passado glorioso da terra de Israel e pendente do que a divindade trará no futuro. Já o nome Israel representa o contrário, a coragem de enfrentar as circunstâncias no presente com as próprias determinações e fazer a diferença.

*precederam, cada momento ao passar ajuda a acionar a fábrica das próximas idades. O que o próximo momento trará à maturidade, deve ter sido visto previamente no [momento] atual. O que um dia vai se desenvolver como fruto nutritivo deve existir previamente como germe. Não é o acaso que lança os potenciais do futuro. Cada átomo está dominado pela sensação estremeceadora de que toda a eternidade se encontra em cada momento. Portanto, cada um captura com toda sua energia e força em cada momento fugaz a solenidade da eternidade [...] Em tudo existe uma atenção estrita [...] E deve o homem apenas brincar com seus anos, meses, semanas, dias e horas sem refletir acerca da eternidade pertencente a cada momento? Deve ele rir diante do clamor que o universo possui sobre cada um de seus passos? [...] sobre o futuro que constrói com cada um de seus movimentos?*⁴²⁷

Acreditamos que esse parágrafo abarca a maioria dos elementos de sua visão do Tempo e a projeção dos mesmos no tema central desta tese sobre a liberdade total dentro do contexto pré-delimitado.

Estas ideias poderiam se resumir assim: Existe lei de causa e consequência, mas ela não é obrigatória, nem única, nem excludente. Tudo provém de algo e determina o que virá depois. Mas tudo encerra também a dimensão eterna, estabelecendo um tempo circunstancial e outro eterno. Um das propostas e propósitos e outro dos caminhos até eles. Essa dimensão eterna é concebida pelo autor como um clamor, isto é, uma demanda, uma esperança, porém nunca uma imposição infalível e inevitável. Como tal a eternidade sugere uma infinidade de opções, constatamos, assim, que também o tema Tempo aponta o conceito de liberdade, divina e humana, do autor. Uma liberdade completa e ampla dentro dos limites de um contexto determinado.

Percebemos certa proximidade entre a linguagem que atribui “a cada átomo sensação [...] de eternidade” e o aspecto subjetivo do Tempo em

⁴²⁷ CW, v. 2, p. 2-3.

Agostino e em Crescas. Apontamos também a relação possível deste presente que inclui tudo, passado e futuro, com o conceito platônico de presente como uma borbulha da eternidade⁴²⁸.

Os conceitos de passado, presente e futuro se relacionam em Hirsch diretamente com sua teologia ao nomear Deus como O *legislador dos tempos*⁴²⁹ ou O *eterno legislador das épocas*⁴³⁰, explicando essas expressões como quem dividiu a eternidade infinita dos tempos em passado, presente e futuro a fim de permitir seu devir e evolução na pequena vida concreta de cada ser contingente. A eternidade transcendente, para Hirsch, não se encontra, nas ideias, nem na ética pura, nem em nenhuma experiência mística, mas sim na concretude da pequena ação em cada momento de História. Segundo o autor, o próprio Deus possibilita as três instâncias da divisão do tempo, pois com sua memória completa e sempre presente sustenta a existência do passado, com seu propósito para tudo mantém o presente vinculado ao eterno, e com sua Providência e intervenção garante a dimensão do futuro.

Na teologia do autor esta intervenção divina é constante, a cada momento, e por tanto se vincula com a divisão dos tempos, não apenas nas garantias de futuro. Para Hirsch, todo momento foi de algum modo colocado diante dos protagonistas com a assistência divina no mínimo parcial, em forma de aprovação, expectativa ou prova. Isto é, como em todo pensamento religioso clássico, a capacidade ilimitada de Deus, que deve incluir a manipulação de todo momento, é assumida. Portanto, se Deus não é o arquiteto de cada detalhe, de cada minuto, pelo menos participa permitindo que aconteça. Para Hirsch isso indica que cada momento tem um significado, um propósito. E em cada momento cada pessoa tem uma missão em função da qual será avaliado. O autor vai ainda mais longe: a existência de cada momento depende da realização dessa missão. Desprovidos de propósito, os momentos não existem em si⁴³¹. Assim, paradoxalmente, os momentos finitos

⁴²⁸ Ver acima nos apontamentos sobre a Filosofia do Tempo.

⁴²⁹ CW, v. 1, p. 163.

⁴³⁰ CW, v. 1, p. 173.

⁴³¹ Chumash, Deuteronômio, p. 429; Gênesis, p. 110, 436-437; ver também o comentário ao Salmo 90, versículos 4 e 12, na edição inglesa, **The Psalms, Translation and comentary by Rabbi Samson Raphael Hirsch**. Tradução ao Inglês por Gertrude Hirschler. The Samson Raphael Hirsch Publication Society, Feldheim Publishers, Jerusalem/New York, 1977, p. 140, 144.

que se movimentam e transformam na imensidão do tempo ganham sua existência precisamente através de seu propósito divino que provém da dimensão eterna⁴³².

4.3. Movimento e mudança

A premissa Hegeliana da transformação que acontece apenas na História é adotada por Hirsch extensivamente a ponto de se aplicar não apenas à dimensão humana, senão também à natureza e a sua visão do divino e da Torá.

A teologia de Hirsch supõe uma liberdade divina absoluta, portanto, ela não pode se limitar a ter fixado as leis da natureza e da História. Ela precisa se manifestar no devir da evolução histórica também.

Assim, o autor enfatiza primeiramente que a criação do mundo foi um ato inovador total, de mudança completa a partir do nada, que aconteceu num momento específico da infinitude do Tempo. Se a criação tivesse sido a partir de matéria eterna, a liberdade divina não seria completa. Sua criação estaria limitada às possibilidades dessa matéria. O mundo seria o mundo possível, ao invés do mundo livremente escolhido pela divindade. Portanto, da premissa da liberdade divina total, devém o conceito de mudança total e sua primeira manifestação no tempo específico, através do mito da criação⁴³³.

De igual modo, como a divindade não pode se limitar nem a suas próprias leis de evolução histórica, o autor conclui a necessidade de movimento e mudança dentro do devir do tempo histórico. Em outras palavras, a História muda duplamente, por meio de suas próprias leis evolutivas e por meio da intervenção divina que as muda. Não se trata apenas de um movimento no nível lógico ou epistemológico. Ele se dá também na concretude física da natureza e da História. Da liberdade divina devém a abertura teórica da História, a possibilidade de abertura necessária e vice-versa: a abertura fática da História, os fatos que saem das leis, demonstram a intervenção divina, que

⁴³² Chumash, Deuteronômio, p. 393

⁴³³ Chumash, Gênesis, p. 1-2; Êxodo, p. 91.

por sua vez demonstra a liberdade divina⁴³⁴. Como mostraremos mais adiante, esse movimento de mudança histórica através das leis e das mudanças das leis diz respeito também à liberdade humana. O ser humano também muda e se transforma, tanto através das leis da natureza e da História, quanto mediante sua própria intervenção nessa mudança.

Mais uma vez mostramos e argumentamos que os conceitos de liberdade humana e liberdade divina embasam a postura do autor a respeito de um tema inteiro, neste caso a possibilidade de mudança e movimento na História e nas suas leis⁴³⁵.

O autor assinala a mudança e o movimento para além da esfera teológica e da descrição teórica. Trata-se de um dos traços mais característicos da dimensão humana, concreta e terrenal. Justamente o contingente e imperfeito – o contrário do eterno e perfeito, que é estático – é que pode progredir, transformar-se e se aprimorar⁴³⁶. Esta dinâmica de mudança constante é valorizada positivamente pelo autor e considerada como a contribuição humana no projeto divino, tanto na mudança pessoal quanto na transformação da sociedade, da natureza e da História. O humano acessa eternidade e divindade, segundo o autor, como foi assinalado acima, justamente ao evoluir através do Tempo e da História, ao se aprimorar e aprimorar seu mundo.

Também a Torá deve participar dessa dinâmica de constante mudança e aprimoramento, no sentido de sua forma de ser explicada, interpretada, divulgada e aplicada. Através da atualização de sua mensagem é que continuará viva e influente, segundo Hirsch. Não é que a Torá mude na sua essência, mas sim no seu contato com a realidade contingente. Suas leis se referem à matéria mutável e aos tempos que se transformam constantemente para usá-los em prol dos objetivos divinos. A eternidade se realiza, para o autor, através do contingente da matéria e dos processos históricos. Esta

⁴³⁴ CW, v. 1, p. 53, 71-72. Deus é também denominado: “*Deus da História*”.

⁴³⁵ Temos mostrado isso acima em reiterados exemplos. Neste contexto parece-nos especialmente relevante a interpretação do autor da expressão “*Serei quem serei*” (Êxodo 3:14) vide Chumash, Êxodo, p. 20-21.

⁴³⁶ CW, v. 2, p. 253-254, 383. Acreditamos que nessa afirmação o autor se apoia no fato de que o mandato mais essencial no judaísmo para o ser humano é a *Teshuvá* e o *ticun*, que nada mais são do que mudança, transformação e aprimoramento.

conexão entre o eterno e o contingente se realiza na sua opinião por meio dos mandamentos religiosos que usam a matéria e pedem ações na História⁴³⁷.

Este processo de constante mudança afirma a orientação teleológica e futurista assinaladas acima e enfatiza o devir do Tempo e da História também mostrados em outros contextos deste capítulo:

“A nação judaica soube desde o começo de tudo que sua missão a levaria pela senda dura e repleta de rochas afiadas [...] sabia que chegaria à concreção da perfeição [...] apenas no final dos tempos, no futuro distante, no fim dos dias⁴³⁸. A nação judaica é a única que possui um verdadeiro Chanuka, e a única em que Chanuka ressoa em cada fase de sua História, em uma luz sempre mais brilhante, mais pura e crescente [...] guiando-a com uma dedicação maior e um progresso constante em direção a seu propósito. Israel não devia começar como os helenistas antigos, nação repleta de entusiasmo pelo belo e o bom, para terminar lamentavelmente e honrados apenas pela glória do passado. Tampouco devia ascender à História como Roma, isto é, como uma nação conquistadora do mundo [...] vivendo de sua espada e devassa política para acabar na miséria como um conglomerado de povos escravizados [...]”⁴³⁹

A consideração positiva de Hirsch para com essa dinâmica de constante mudança em prol de um bem maior e mais aprimorado se manifesta também em seus textos educativos. A educação é considerada pelo autor, acima de tudo, como um processo de transformação e mudança constantes destinado a desenvolver o melhor de tudo. Ao mesmo tempo a educação em si como

⁴³⁷ Este pensamento aparece em Hirsch reiteradas vezes, especialmente nas suas explicações sobre o sentido dos preceitos rituais, como a circuncisão, as filactérias e as franjas nas roupas retangulares (*tsitsit*). Ver: CW, v. 3. Todavia acreditamos que o contexto mais representativo desta tese sobre o divino e eterno que se realiza através dos materiais e processos contingentes é sua explicação sobre o preceito da vaca vermelha. Ver: Chumash, Números, p. 230-231.

⁴³⁸ No original aparece a expressão tradicional em hebraico אחרית הימים que se refere na tradição bíblica e talmúdica especialmente ao fim escatológico da História.

⁴³⁹ CW, v. 2, p. 265.

sistema, como técnica, precisa se atualizar e se aprimorar constantemente em seus métodos e em seus conteúdos, isto é, mudar. Especialmente ao se adaptar a cada aluno e a cada contexto, cumprindo com o lema “*edue o jovem segundo seu caminho...*”⁴⁴⁰.

4.4. A História como cenário, necessidade e axioma

Temos mostrado acima que a História é para Hirsch o cenário no qual acontecem os eventos divinos como a criação, a revelação, a escolha do povo de Israel e a redenção. Esses eventos são considerados pelo autor como fatos empíricos em concordância com todo pensamento ortodoxo clássico. Porém, para o autor, sua historicidade prova sua divindade. Ou seja, a historicidade é condição para a verdade⁴⁴¹, assim como a realidade empírica. Em outras palavras: divindade, verdade, empiricidade e historicidade são conceitos interdependentes nos escritos de Hirsch. Uns conduzem, provam e sustentam os outros.

“Toda a História empírica do povo de Israel, nada mais é do que a revelação em si da divindade”⁴⁴².

“É nesta clara base histórica, em realidades confirmadas pela experiência concreta de uma nação inteira, que o judaísmo se sustenta, tanto na sua teoria quanto na sua prática”⁴⁴³.

“Israel alcançará seu objetivo [...] apenas na conclusão de sua evolução histórica. Não no começo. A História é o meio de sua educação [...]”⁴⁴⁴

A História ganha outros espaços na teologia do autor. Ela é o cenário da liberdade divina⁴⁴⁵, da realização divina⁴⁴⁶.

⁴⁴⁰ A frase é de Provérbios 22:6, e representa um dos eixos centrais do pensamento educativo do autor, que se desenvolve ao longo de CW, v. 7 na sua totalidade. Foi reeditado como um volume separado da série, pela mesma editora sob o título: *Torah im Derech Eretz – The Educational Philosophy of Rabbi Samson Raphael Hirsch. The collected Writings*. vol. VII. Ed. corrected. NY: Rabbi Dr. Joseph Breuer Foundation/Feldheim Publishers, 1997. Nesse contexto, ver também CW, v. 2, p. 267, 239-240,

⁴⁴¹ CW, v. 1, p. 196.

⁴⁴² Chumash, Gênesis, p. 32.

⁴⁴³ CW, v. 2, p. 143.

⁴⁴⁴ CW, v. 2, p. 291.

Também para o humano, a História é cenário não apenas no sentido óbvio da expressão. Não somente acontece nela o que as pessoas fazem. Para Hirsch, a História possibilita que o ser humano perceba sua participação na natureza e sua relação atávica e existencial com ela. Na História o humano experimenta e entende que seu destino se vincula ao da natureza⁴⁴⁷.

A missão judaica de Israel tem a História como cenário necessário também. Sua razão de ser só pode acontecer e se realizar na História⁴⁴⁸. Israel deve trazer a palavra e o propósito divinos aos povos por meio da História e dentro dela⁴⁴⁹. Deus chama Israel mediante a História e é nela, nos seus tempos e processos, que deve se transmitir a consciência da presença de Deus⁴⁵⁰. Só assim será possível a reação divina⁴⁵¹. A realização final da humanidade acontecerá apenas na História, segundo Hirsch⁴⁵².

Ainda para o autor, a Torá foi escrita para ser realizada na História e vice-versa, ou seja, a História existe para cumprir a Torá⁴⁵³.

Acreditamos que desse modo, em seus escritos, a História passou de um fenômeno que requeria de provas, a uma prova em si de veracidade⁴⁵⁴ e, portanto, tornou-se um axioma.

⁴⁴⁵ Chumash, Gênesis, p.195.

⁴⁴⁶ CW, v. 4, p. 23-24, 127; CW, v.8, p. 291, 293.

⁴⁴⁷ CW, v. 1, p. 93.

⁴⁴⁸ Esta premissa aparece reiteradas vezes ao longo da obra de Hirsch. Ver em **Horeb**, inciso 668; **Die Neutzehn Briefe**, cartas 8, 9, 16. Entre os pesquisadores e estudiosos de Hirsch, Katzenelenbogen cita esses locais mas sustenta apenas a historicidade de Israel como cenário para o cumprimento dos preceitos. Acreditamos que assim ele consegue ficar no meio entre os que negam a História no pensamento de Hirsch e os que a afirmam com veemência. Ver: KATZENELENBOKEN, R. **R. S. R. Hirsch Mishanto veshitato** (R. S. R. Hirsch seu legado e seu sistema). Hamayan, 1-2, 1956, p. 5.// 1- קצינלינבויגן, ר.; הר.ש.ר.ה., משנתו ושיטתו, המעין, 1-5.// 2, תשט"ו, Também Rosenblit assinala a famosa aparição de Hirsch no ato em homenagem à queda de Napoleão, para indicar que naquela oportunidade Hirsch mencionou a volta à terra de Israel como um ato histórico pendente. Ver: ROSENBLIT, P. Tfisato shel Hirsch et shitat torah im derech erez : haaracha mechudeshet, betoch **Divrei hacongress hashishi lemadaei** (A visão de Hirsch do sistema Torah com derech Eretz). Em: **Minutas do 6º Congresso de Ciências Judaicas**, 3, p. 473, 1973.// דר. פ. ; תפיסתו של הירש את שיטת תורה עם דרך ארץ: (הערכה מחודשת; בתוך: דברי הקונגרס הששי למדעי היהדות ג' (תשל"ג).

⁴⁴⁹ CW, v. 1, p. 97. CW, v. 4, p. 376, 380. Chumash, Deuteronomio, p. 226-227, 336.

⁴⁵⁰ CW, v. 1, p. 26, 83.

⁴⁵¹ Chumash, Números, p. 141.

⁴⁵² CW, v. 2, p. 293, 298, CW, v. 8, p. 293-294.

⁴⁵³ Essa afirmação aparece reiteradas vezes em forma direta e implícita nos escritos do autor. Ver, por exemplo, CW, v. 7, p. 23-24.

⁴⁵⁴ CW, v. 1, p. 196.

4.5. O contexto histórico: seu significado, sua função e seu valor

A premissa historicista, que atribui ao contexto histórico e a supostas leis da História grande parte da necessária explicação de tudo, não só se encontra por trás de teses históricas, senão também permeia sistemas filosóficos.

Vico⁴⁵⁵ sustentou que a verdade é concebida desde dentro dela, isto é, em função de seu próprio desenvolvimento e para quem intervém nela no decorrer desse desenvolvimento através do tempo. Em outras palavras, a verdade acontece na História e depende do contexto histórico, tanto para sua realização e configuração quanto para sua descoberta. É o contrário de verdades teóricas que se avaliam independentemente de contextos históricos e precisamente por meio de uma perspectiva distante deles. Para Vico, diferente de Deus que cria a natureza em forma heterônoma, isto é, de fora dela, o ser humano cria cultura que só existe dentro e através do contexto histórico.

Herder, o continuador do historicismo de Vico na Alemanha, sustentou o historicismo por meio da premissa da unicidade do indivíduo. Segundo ele, cada ser é único em função de seu contexto específico e somente considerando este contexto é possível percebê-lo, compreendê-lo e avaliá-lo. Nesse caso, não há cabimento para verdades objetivas teóricas descontextualizadas⁴⁵⁶.

Hegel por sua vez afirmou seu historicismo na premissa de que cada nação tem uma contribuição única ao propósito geral da História e essa unicidade depende de seu contexto. A contribuição é única, pois seu valor e significado derivam das circunstâncias específicas do cenário histórico no qual a contribuição pode e deve acontecer⁴⁵⁷.

Como temos mostrado acima, Hirsch afirmou a existência e a necessidade do Tempo e do devir evolutivo da História, apesar de sustentar

⁴⁵⁵ Vico G. **La scienza nuova**. 1ª edição (1725) sob o título de **Principi di Scienza Nuova**; Edições seguintes em italiano (1730, 1744); Edição inglesa: **The New science of Giamabttista Vico**, abridged Translation by Bergin, T.H. and Fisch, M.H. Cornell University Press, 1961.

⁴⁵⁶ Sobre a continuidade do historicismo de Vico na Alemanha, ver BERLIN, I. **Vico and Herder: Two studies in the History of Ideas**. Hogarth Press, 1976; e também: STANFORD, M. **An introduction to the Philosophy of History**, Blackwell Publishers, Massachusetts and Oxford, 1998. p. 156-157.

⁴⁵⁷ HEGEL, Naturrecht und Staatwiessenschaft im Grundisse, **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Parágrafo 345. Edição inglesa: **Hegel's Philosophy of Right**. Knox, T.M. trans., Oxford University Press, 1967, p. 217.

uma Divindade, uma Torá e um propósito eternos. Estes três, segundo o autor, manifestam-se no cenário histórico e seu significado, seu valor e sua transcendência justamente se demonstram e comprovam na sua historicidade. Esta historicidade nada mais é do que a especificidade de cada contexto e circunstância, além de sua dinâmica evolutiva. Por outro lado, a liberdade humana como base do pensamento teológico do autor, que é a tese principal desta pesquisa, entende-se apenas no contexto específico de cada um, segundo nosso estudo. Só há liberdade absoluta dentro desse contexto determinado. Acreditamos que desse modo fica estabelecido o espaço no qual os textos de Hirsch podem dialogar com a tradição historicista de Vico, Herder e Hegel acima mencionadas.

Na sua exegese bíblica, Hirsch se deteve sistematicamente nas expressões contextualizadoras recorrentes “בדור הזה, בזמן הזה, בעת ההיא”⁴⁵⁸, para determinar a importância decisiva e determinante do contexto histórico, inclusive a respeito de mandamentos divinos e experiências proféticas, bem como a respeito dos aprendizados implicados nelas e seu alcance e significado na perspectiva histórica cambiante.

Elementos como o clima e a terra, não se limitam, para o autor, ao contexto agrícola, mas representam circunstâncias contextualizadoras determinantes de realidades e da forma como mandamentos e aprendizados devem se concluir delas⁴⁵⁹.

De igual modo, a roupa não é concebida pelo autor apenas como uma ferramenta material para vestir o corpo e sim como símbolo de posições sociais e circunstâncias contextuais⁴⁶⁰.

As pessoas e os personagens junto a suas funções são considerados pelo autor como produto dos contextos históricos que, por sua vez, não resultam de uma imposição divina externa, mas se constroem e desenvolvem

⁴⁵⁸ Essas expressões aparecem em diversos lugares no texto bíblico e na literatura rabínica que são igualmente fundamentais para o autor. Ver, por exemplo: Gênesis, 7:1 e o comentário do autor em Chumash, Gênesis, p. 91.

⁴⁵⁹ Chumash, Gênesis, p. 111.

⁴⁶⁰ Chumash, Gênesis, p. 471-472.

em si mesmos. Eles acabam criando e se tornando fatores determinadores mais do que determinados⁴⁶¹.

Para Hirsch, em consonância com qualquer pensamento religioso clássico, Deus não é apenas a razão primeira de todas as razões ou “o motor que movimenta, mas não se move” do pensamento filosófico clássico. Na visão do autor, Deus é presente em toda época e em toda circunstância, ator, ativo e determinador, mas não único e não unilateral. Mais ainda: cada circunstância requer e tem uma ação perfeita esperada de cada componente. Deus, como todos os outros elementos, realiza sua parte de forma única e inequívoca. Só as pessoas podem acertar ou errar, e aí radica sua liberdade e responsabilidade circunstancial. Assim, justamente na perspectiva divina, cada circunstância é única e possui uma orientação ou mandamento único e insubstituível⁴⁶². É desse modo que entendemos que as circunstâncias contextuais são tão centrais na teologia e na religiosidade particular do autor.

A origem das circunstâncias, como se criam os contextos, é uma questão que acreditamos não resolvida ou, no mínimo, que não revela uma coerência constante e congruente nos escritos do autor. Por vezes enfatiza a influência divina, outras, a humana e a autonomia das próprias circunstâncias, e finalmente em outras, surge uma dinâmica intermediária de influência mútua, como se Deus aceitasse ou reagisse às ações humanas e vice-versa, de modo que as três instâncias se influenciariam mutuamente⁴⁶³.

Seja qual for a origem, fica clara a importância, a função e o valor do contexto, para o autor. Cada circunstância determina em forma única como pode e como deve se realizar nela o propósito e o mandato divino – e, assim, o significado de tudo, em função deles. Todas as circunstâncias são necessárias, inclusive do ponto de vista da perspectiva divina. Por essa razão, Deus está em todas elas, realiza algo nelas e tem um mandato e uma expectativa única em cada uma. Também por essa razão, o povo emissário do divino é chamado

⁴⁶¹ CW, v. 2, p. 430.

⁴⁶² Chumash, Deuteronômio, p. 393.

⁴⁶³ A influência humana e a autonomia das próprias circunstâncias já foi mostrada neste subtema. A determinação divina das circunstâncias, aparece reiteradas vezes nos escritos do autor. Ver por exemplo, CW, v. 4, p. 129: “*aprendemos a compreender o percurso que Deus preparou para Israel e as nações cumprirem seu propósito...*”. Sobre a dinâmica de influência mútua, ver por exemplo, Chumash, Números, p. 261.

também de “povo eterno”, não por estar além dos tempos. Pelo contrário: por ter que atravessar todos os tempos e por conseguir fazê-lo com sucesso⁴⁶⁴. A eternidade do divino e do propósito é neste sentido a soma das circunstâncias e dos contextos.

As circunstâncias contextuais aparecem valorizadas especialmente pelo autor também no que diz respeito à interpretação e aplicação da Torá e da profecia. Diferente da ortodoxia clássica, que ao argumentar sua relevância eterna lhe atribui atemporalidade, e diferente do reformismo que sugeriria, segundo Hirsch, a necessidade de adaptar os mandamentos e ensinamentos às circunstâncias cambiantes, traduzindo-os a fim de entendê-los e mantê-los. O autor sustentou que as mudanças das circunstâncias são essenciais para revelar os diversos significados contidos *a priori* no texto bíblico. Em outras palavras, a Torá⁴⁶⁵ e os profetas⁴⁶⁶ incluem conteúdos múltiplos que só conseguem ser revelados e compreendidos à luz das diversas circunstâncias cambiantes. Portanto, é necessária a História completa para revelar todo o significado, o valor, o mandato e o propósito da bíblia. Segundo o autor, essa é uma das funções primordiais da educação: descobrir e promover a revelação dos significados cambiantes inseridos nas escrituras, através da sensibilidade aos tempos cambiantes. Para Hirsch era necessário ser europeu, isto é, ocidental, não apesar de ser judeu, senão por ser judeu. Assim se revelariam mais e mais significados da bíblia e do judaísmo como um todo⁴⁶⁷. Isso inclui também os símbolos e os rituais judaicos⁴⁶⁸.

Apesar de tudo, o assinalado e demonstrado aqui, o autor não abandona nunca sua afirmação da unidade e eternidade da Torá e do propósito divino⁴⁶⁹. As circunstâncias têm uma importância determinante e insubstituível, mas relativa e limitada a seus respectivos contextos⁴⁷⁰. Acreditamos que este

⁴⁶⁴ CW, v. 2, p. 380; CW, v. 6, p. 21-22.

⁴⁶⁵ CW, v. 1, p. 102, 122.

⁴⁶⁶ A historicidade da significação profética foi assinalada pelo autor em lugares diversos, principalmente nos seus comentários ao profeta Isaías. Ver por exemplo: CW, v. 4, p. 24.

⁴⁶⁷ CW, v. 7, p. 160-161, 184.

⁴⁶⁸ CW, v. 3, p. 11.

⁴⁶⁹ Essa postura parece várias vezes ao longo da obra do autor, a ponto de alguns dos pesquisadores, como indicamos no começo do capítulo, negarem toda historicidade em Hirsch por se apegarem a estas recorrências. Ver por exemplo, Chumash, Deuteronômio, p. 369 ou Chumash, Êxodo, p. 23.

⁴⁷⁰ Chumash, Êxodo, p. 34.

esquema de pensamento que integra um aspecto relativo com um absoluto, para uma mesma entidade, neste caso o valor das circunstâncias contextuais, remete ao tema principal desta tese, a liberdade, tanto humana quanto divina, pois por um lado ambas são totais, mas apenas nos diversos contextos e por meio das ferramentas disponíveis.

4.6. Teleologia e linearidade histórica

Dentre as diversas teorias e tendências na Filosofia da História que atribuem à História a noção de linearidade ou circularidade a respeito de valores e propósitos, por um lado, ou ausência de regras e de propósitos por outro, é claro que Hirsch se conta entre os *teleologistas*, isto é: aqueles que acreditam num propósito. No caso de Hirsch este propósito é divino e, portanto, é bom e sua realização é garantida. A História deve evoluir em sentido positivo obrigatoriamente⁴⁷¹.

*“Sempre despontará o amanhecer após a escuridão da noite, após todo inverno surgirá a primavera e após toda morte renovar-se-á a juventude [...]”*⁴⁷²

Também Rosenbloom assinalou essa tendência clara em Hirsch e a atribuiu à influência Hegeliana.⁴⁷³

Todavia, acreditamos que precisamente neste ponto surge uma tensão, pois o propósito não é um dever racional, fatural ou espiritual, apesar de ser parte da essência de tudo. Não é que a morfologia racional kantiana, ou espiritual Hegeliana, de quem faz a História conduza obrigatoriamente ao propósito⁴⁷⁴. Pelo contrário. Para o autor, o propósito é divino, heterônomo, isto

⁴⁷¹ Chumash, Êxodo, p. 34; Chumash, Gênesis, p. 107, 450; Chumash, Números, p. 329.

⁴⁷² CW, v. 1, p. 230.

⁴⁷³ ROSENBLOOM, *op. cit.* p. 33-34.

⁴⁷⁴ Das possíveis influências no pensamento histórico de Hirsch, parece-nos que as principais seriam as tradições derivadas de Kant e de Hegel. De Kant, referimo-nos principalmente à existência de uma ética racional e pura como premissa por trás de tudo, inclusive da matéria não racional. Ela precisa ser adotada livremente como princípio fundamental pelas pessoas racionais, porém apenas essa opção é considerada por Kant como exercício da liberdade. Somente aceitar o imperativo categórico ético da razão pura. Qualquer outra opção seria escolhida sem liberdade e a prova disso seria justamente sua irracionalidade. Ou seja, a razão é obrigatória à liberdade ou, dito de outro modo, a pessoa é livre apenas para ser racional. Ver KANT, Immanuel. *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbuergrlicher Absicht*, 1784. Em Inglês: **Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose**, reimpresso em Reiss,

é, estabelecido de fora pela divindade. Apesar de ser o mais essencialmente afim a seus portadores, eles têm a opção de escolhê-lo ou não, e até de errar na sua execução mesmo tendo-o escolhido.

Assim, deduzimos que existe uma teleologia histórica em Hirsch, uma História com propósito determinante e garantido, mas sua linearidade não é estrita⁴⁷⁵. O encaminhamento ao propósito pode adotar e criar caminhos alternativos diversos⁴⁷⁶. Ainda mais: pelo contrário, justamente a determinação do propósito é a que conduz à violação das regras e da linearidade. Dado que existe um propósito que deve se realizar na História e através dela, mas é fixado acima e fora dela, para sua concreção são suspensas as leis e a linearidade às vezes. O ser humano faz isso e principalmente o próprio Deus. Hirsch estabelece, como citado acima, que Deus “fala através da História”, mas isso implica intervenção e mudança, tirando-a das leis lineares. por outro lado, também diz lá que não é só Deus quem fala. Portanto, existem três condicionantes da caminhada histórica em direção ao propósito: Deus, os protagonistas humanos e as leis da História, para Hirsch⁴⁷⁷.

A existência do povo de Israel e sua supervivência ao longo da História, como já foi assinalado acima, são o principal exemplo desta tensão entre linearidade e teleologia: pela missão teleológica de Israel na História, sua existência transgride por vezes a linearidade dessa mesma História que pretende sustentar e realizar, em si e através dela, o propósito. Israel sobrevive graças a seu propósito e às intervenções divinas nas leis da História, segundo Hirsch⁴⁷⁸.

O propósito da História, para o autor é a realização da ética divina, tanto em si mesma como ao ser adotada por todos os indivíduos como princípio

em 1977, p.42. Ver também seu livro **A religião nos limites da mera razão**. No caso de Hegel, referimo-nos a que considerava a História em si como a concreção necessária dessa racionalidade perfeita e eticamente boa, como a realização da liberdade racional que se constitui como matéria e a forma da História humana concreta. Este conceito é central e básico em Hegel e aparece em diversos lugares. Ver, por exemplo, sua série de palestras sobre a Filosofia da História, na versão inglesa: **Reason in History, A General Introduction to the Philosophy of History**, Hartman, R. (transl), N.Y.1953, (baseada na versão alemã editada pelo filho do filósofo, Karl, em 1870), p.11, 24.

⁴⁷⁵ CW, v. 2, p. 2-11.

⁴⁷⁶ Chumash, Gênesis, p. 254-255.

⁴⁷⁷ CW, v. 1, p. 71-72.

⁴⁷⁸ CW, v. 2, p. 425.

determinador fundamental. Diante da promessa divina de apagar a memória de *Amalek*⁴⁷⁹, explica o autor:

*“O propósito final da providência histórica divina é a implementação da hegemonia de sua ética, de modo que esta seja a medida e o critério de todo assunto grande ou pequeno [...] e a consciência ética crescerá em relação à força e não o contrário”.*⁴⁸⁰

Para Hirsch, o propósito da História inclui também a realização da justiça divina na qual a verdade se impõe à força, o bem ao mal, o espírito à matéria⁴⁸¹ e, por fim, a união de toda a humanidade⁴⁸².

Segundo o autor, nesta teleologia estão todas as nações, cada uma com sua função e sua história⁴⁸³. Vemos neste aspecto a influência hegeliana assinalada enfaticamente por Rosenbloom, mas também o distanciamento de Hirsch em relação a Hegel. Para Hegel⁴⁸⁴ cada nação tinha uma função apenas num determinado contexto e, uma vez cumprida a função, não teria mais razão de existir. Cada nação cumpre uma função dominante num período determinado, e não todas ao mesmo tempo com funções diversas como sugere Hirsch.

Para Hirsch, especialmente o povo de Israel é que conta com a missão principal: a divulgação, educação e implementação da ética, bem como do monoteísmo no mundo, além de sobreviver à História – especialmente à História da força física e política mediante a força espiritual, inclusive se sobrepondo a sofrimentos, e contradizendo assim as leis da História e da natureza⁴⁸⁵.

Também a Torá é parte central, na visão do autor, do propósito geral. Ela se transmite por meio das culturas locais ou por meio do que Hirsch

⁴⁷⁹ O povo que ficou como símbolo da traição e o abuso da força. A promessa aparece em Êxodo, 17:14, embora o mandamento correspondente esteja em Deuteronômio, 25:19.

⁴⁸⁰ Chumash, Êxodo, p.170.

⁴⁸¹ CW, v. 2, p. 416. Ver capítulo sobre a matéria no pensamento de Hirsch, nesta tese.

⁴⁸² CW, v. 2, p. 120.

⁴⁸³ CW, v. 4, p. 23-24, 127.

⁴⁸⁴ Hegel, *Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse*, **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Na versão inglesa: **Hegel's Philosophy of Right**, Knox, T.M. trans., Oxford University (1967). Parágrafos 344, 345, 347, 348 e 351.

⁴⁸⁵ CW, v. 4, p. 376; CW, v. 6, p. 63; CW, v. 7, p. 96.

entendeu pela expressão “*Derech Eretz*”⁴⁸⁶. A contribuição principal do povo de Israel, de sua Torá e do seu judaísmo na História e no propósito coletivo se resume em mostrar justamente esse propósito escondido atrás de tudo⁴⁸⁷. Nesse sentido, o propósito auxilia na interpretação reveladora dos significados das sagradas escrituras, bem como ajuda a interpretar a História em si. Os valores do propósito explicam o percurso da História, segundo Hirsch⁴⁸⁸. Assim como mencionado antes a respeito do contexto histórico, a perspectiva do propósito permite decifrar e descobrir significados ocultos na Torá e na História.

4.7. Deus, o ser humano e a liberdade na História

Nas entrelinhas dos subtemas anteriores, temos assinalado de modo indireto os três modelos que aparecem nos escritos do autor sobre os lugares de Deus, do ser humano e de suas liberdades na determinação da História. Neste subtema, desenvolveremos esses modelos mostrando como eles aparecem na obra de Hirsch, quais suas tensões e possíveis soluções quando possível.

Quanto a Deus, embora tenhamos visto que “fala através da História”⁴⁸⁹, isto é, intervém mostrando parte de suas liberdades em prol de seu propósito, sua justiça e sua ética, o autor chega mais longe e afirma que a História nada mais é que a revelação divina. Não apenas uma ferramenta, não um lugar onde a divindade intervém parcialmente, e não um cenário que inclui algo divino. Toda a História é revelação. A Revelação⁴⁹⁰.

Analogamente, achamos que o autor sustenta que toda pessoa que se unir aos propósitos divinos e adotar seus mandamentos como Norte torna-se

⁴⁸⁶ Chumash, Gênesis, p.120. A expressão *Derech Eretz* significa literalmente “o caminho da Terra”. Essa expressão cunhada na literatura rabínica do século terceiro era usada para indicar bons modos ou retidão (ver, por exemplo, *Mishná*, Tratado *Avot*, capítulo 2, *mishná* 2. Ver também: *Midrash rabah*, Levítico, parashá 9, parágrafo 3, parashá 35, parágrafo 6). Hirsch a adotou como estandarte de grande parte de seu pensamento e obra e a usou como ética, cultura geral, modos europeus, realidade contingente, materialidade, concretude, matérias gerais que completam o currículo da escolaridade judaica junto aos conteúdos judaicos, entre outros. Assim, sua ideologia principalmente foi denominada *Torah im derch Eretz*.

⁴⁸⁷ CW, v. 2, p. 204.

⁴⁸⁸ CW, v. 4, p. 129, 191. Por exemplo, a queda da Babilônia é atribuída pelo autor à arrogância.

⁴⁸⁹ Expressão recorrente que foi mostrada e analisada acima pode ser vista, por exemplo, em CW, v. 1, p. 71; CW, v. 2, p. 72.

⁴⁹⁰ Chumash, Gênesis, p.15, 32, 167, 187. Chumash, Deuteronômio, p. 115.

cidadão do estado divino e vive sua própria História como revelação, orientado estreita e continuamente pela divindade⁴⁹¹.

Por essa razão encontramos o autor enfatizando a importância do estudo da História no currículo de sua escola justamente como fundamento da formação religiosa. É através dela que a pessoa descobre a divindade por trás de tudo. E além de entender a História em si, a pessoa compreende as orientações éticas e os propósitos de tudo⁴⁹².

Wurtzberger⁴⁹³ assinalou que é aqui, neste aspecto, que pode se sustentar mais ainda a tese em favor do hegelianismo de Hirsch e sua preferência ao kantianismo. Segundo o pesquisador, Hirsch se identificou mais com Hegel não apenas pelo historicismo do filósofo, mas também por uma afinidade epistemológica e uma necessidade existencial que se deriva dela. Ao contrário de Kant que de algum modo, ao enfatizar o imperativo categórico da razão universal, sugeriria uma postura a-histórica (uma vez que essa razão e sua ética independem do devir histórico), Hirsch poderia encontrar em Hegel a necessidade de uma revelação constante diante de cada nova circunstância apresentada pela História. Essa revelação permitiria compreender corretamente o contexto específico e o que é necessário realizar nele.

Para Wurtzburger, Hirsch via na História também a revelação divina constante do mandamento social, da lei política. Para Hirsch, segundo o pesquisador, a ética divina não se esgota na razão e precisa de atualização constante. Ela é revelada na História e daí que seu estudo seja indispensável também do ponto de vista epistemológico e existencial: para entender o mundo e adotar a postura e o lugar adequados nele. Por esta razão, diz Wurtzburger, Hirsch podia se encontrar mais contido no universo de Hegel do que do Kant.

Como assinalado acima, a História mostra Deus, no sentido de que em seu curso, sua justiça, quem triunfa e quem perde, quem persiste e quem desaparece, expressam o propósito divino. Entendemos que para o autor a História é revelação divina e vice-versa: ela revela Deus⁴⁹⁴. Assim sendo deduzimos que para o autor a História ficou como uma fonte de verificação de

⁴⁹¹ Chumash, Números, p. 141-142.

⁴⁹² CW, v. 7, p. 94-95.

⁴⁹³ Wurtzburger, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁹⁴ Chumash, Números, p. 320-321;

divindade e de veracidade, como assinalado acima, e fica implícita sua objetividade e sua confiabilidade⁴⁹⁵.

Este argumento é usado pelo autor também para reforçar constantemente o valor da sobrevivência do povo de Israel e do judaísmo, a relevância da Torá e a luta contra a assimilação⁴⁹⁶. Por isso enfatiza Hirsch a importância de sobreviver, mas apegado ao judaísmo e à Torá⁴⁹⁷. Desse modo, até mesmo no sofrimento e em algumas derrotas, também ficaria demonstrada a divindade de tudo na História⁴⁹⁸.

Na lógica do autor, se o fato de sobreviver, especialmente contra as leis da natureza e da História, mostra a divindade, sua liberdade e a consonância de Israel com ela, a atitude de assimilação implica se perder, desaparecer da História, ou seja, errar.

Acreditamos que esta lógica não escapa a certa manipulação ideológica, uma vez que poderia se argumentar o contrário: deixar o judaísmo andar tranquilamente em direção a sua assimilação poderia mostrar que o judaísmo é errado, e que deveria sim desaparecer.

Sugerimos que neste contexto é desvendada uma das fraquezas da argumentação do autor, pois acreditamos que a única forma de manter o sistema neste caso seria mediante o subsídio do argumento da liberdade humana. Isto é: assim como a liberdade divina se manifesta intervindo contra as leis da História em prol de seu propósito, assim também a humana. Só que o uso desse argumento abre a possibilidade da arbitrariedade, uma vez que não achamos na obra do autor nenhum critério objetivo para estabelecer qual intervenção nas leis da linearidade histórica seria em prol do propósito – e, portanto, certa – e qual não. Em outras palavras, há uma clara tensão entre argumentar o fato da sobrevivência de Israel, contra as leis naturais da História como prova de seu ser consonante com o propósito certo da divindade e, ao mesmo tempo, pretender que a assimilação seja errada por significar a desaparecimento histórica – até porque evitá-la é lutar para existir, contra as leis, com liberdade. O autor, por um lado, menciona um fato histórico como prova, e

⁴⁹⁵ CW, v. 2, p. 270, v. 3, p. 7.

⁴⁹⁶ CW, v. 2, p. 195, v. 4, p. 390-391; Chumash, Deuteronômio, p. 386.

⁴⁹⁷ Chumash, Deuteronômio, p. 383, 336. Êxodo, p. 26; CW, v. 2, p. 253, v. 4, p. 349.

⁴⁹⁸ Chumash, Deuteronômio, p. 5.

por outro, chama a lutar contra um fato histórico (que sem luta provaria o contrário). Ou Israel sobrevive e por isso demonstra ser a vontade divina. Ou é necessário reclamar que lute para sobreviver, uma vez que a desapareição provaria o contrário. Mais ainda: a ação de deixar que desapareça ao mesmo tempo demonstraria as leis da História e o “estar errado” de Israel e também seria em si mesmo um ato errado. A intervenção na linearidade como liberdade é mais uma forma de consonância com a certidão divina. Ela fica como recurso de sustentação do sistema de Hirsch, mais sem critérios objetivos, parece-nos.

De igual modo, percebemos mais duas tensões nas afirmações do autor neste contexto da historicidade da revelação. Hirsch sustenta por vezes que a História toda é uma revelação grande, em si mesma, e não apenas uma ou outra intervenção divina. No entanto, em outros lugares a intervenção divina, sim, aparece como alternativa política e proposital, como se existissem forças diversas e a divina é a priorizada pelo sistema do autor⁴⁹⁹.

Por fim, a última tensão neste aspecto do historicismo da revelação é encontrada na Torá. A Torá conta histórias. Ela é entendida e interpretada mais e melhor conforme evolui a História geral e conforme se criam novos cenários de conhecimento e aplicação a circunstâncias específicas e únicas⁵⁰⁰. Sua mensagem e mandamento específico para cada contexto mostra seu vínculo com a História⁵⁰¹ por um lado. Mas, por outro, Hirsch enfatiza constantemente também a eternidade dela. Seu conteúdo aparece como a-histórico no sentido de que a Torá é sempre válida na sua mesmice e essência única, ela não se sustenta na veracidade de suas histórias e, segundo o autor, não tem pretensões de evidências arqueológicas. Não se apoia em documentações.

Observamos que a divindade e valor geral da Torá são argumentados pelo autor histórica e a-historicamente ao mesmo tempo: no fato de não mudar e de ser sempre relevante em cada circunstância. De ter um conteúdo único que não depende de nada e ao mesmo tempo se explica e se faz descobrir só nos contextos históricos específicos. Por não se apoiar em nenhuma evidência

⁴⁹⁹ Chumash Êxodo, p. 189.

⁵⁰⁰ CW, v.7, p. 97.

⁵⁰¹ Chumash, Deuteronômio, p. 388-389. CW, v. 2, p. 227.

histórica, mas sim no fato – histórico – de que seiscentas mil pessoas a receberam no monte Sinai⁵⁰².

Acima, em outros subtemas deste capítulo, temos indicado indiretamente que tanto as circunstâncias específicas de um evento, como o contexto histórico geral que serve de cenário para esse evento são atribuídos por Hirsch a Deus, ao ser humano, a uma dinâmica histórica própria e a uma interação entre essas forças.

Também a respeito da História como um todo, mostraremos aqui que Hirsch transita essas teorias. Desde a perspectiva do tema central desta tese, acreditamos que a razão possível seja a busca pela afirmação da liberdade como chave determinadora de tudo, tanto em Deus quanto no ser humano.

Deus aparece como o “condutor de teu destino”⁵⁰³, em linguagem individual, de Israel⁵⁰⁴ e das nações⁵⁰⁵. Preocupado com que cada parte possa realizar seu propósito em forma total, providenciando todas as ferramentas necessárias⁵⁰⁶.

A forma de intervir tampouco aparece nos textos do autor de modo único. Às vezes o lado divino são as próprias regras da natureza e da História, outras, a decisão é não intervir para deixar os protagonistas a mercê dessas regras, e outras vezes ainda justamente aparece o lado divino na mudança deliberada dessas regras⁵⁰⁷.

Hirsch enfatiza neste contexto o modo como a tradição judaica escolheu lembrar as intervenções deliberadas na natureza, em prol da determinação da História, precisamente através de eventos naturais, isto é, em cenários que afirmam as regras da natureza e a Deus como seu mentor.

“Uma grande importância tem o fato de este relato incluir os eventos cotidianos junto aos excepcionais e únicos em sua espécie na História da humanidade [...], ela integra o amanhecer e o anoitecer com a ação divina na saída do

⁵⁰² Chumash, Deuteronômio, p. 373, 37; CW, v. 1, p.196.

⁵⁰³ Chumash, Deuteronômio, p. 151, 281; Êxodo, p. 191-193; Números, p. 161.

⁵⁰⁴ Chumash, Números, p. 261, entre outras muitas menções.

⁵⁰⁵ CW, v. 2, p. 252.

⁵⁰⁶ Chumash, Deuteronômio, p. 19, 76-78.

⁵⁰⁷ CW, v. 4, p. 324.

*Egito, a entrega da Torá e a jornada no deserto, que demonstram a divindade e a convocam [...] ações divinas que anularam as regras da natureza não vieram senão indicar que Deus é quem estabeleceu essas regras e essa ordem [...] de modo que a própria ordem de tudo não acabe fazendo com que seja esquecido que foi Deus quem a estabeleceu”.*⁵⁰⁸

A História como a ação humana aparece também reiteradas vezes nos escritos de Hirsch. Delas surgem principalmente as seguintes conclusões. A História é a soma das histórias dos indivíduos que se alternam entre as condições naturais das quais nasceram e a educação que recebem⁵⁰⁹. Da dinâmica evolutiva entre essas duas instâncias, surgem as escolhas humanas. Entre elas, encontra-se a opção divina, de adotar a divindade como norteador fundamental e é assim que Deus pode se tornar o gestor da História. Apenas pela escolha humana⁵¹⁰. Esse caminho de escolhas individuais e nacionais inclui avanços, erros, tropeços, retrocessos. As guerras são produto de escolhas erradas em situações de pouca evolução. Enquanto a evolução histórica se encontra nesses estádios primários, o indivíduo e a humanidade estão condenados a viver essa luta, segundo Hirsch⁵¹¹. Na perspectiva da História como ação humana, o fator determinante de tudo é o exercício da liberdade humana. Dela dependem não só o destino e os caminhos até ele, mas, inclusive, o lugar de Deus na História. Neste sentido, para o autor, a História nada mais é que a soma das escolhas humanas⁵¹².

Embora perceba-se com clareza a tensão entre a visão de Deus como artífice da História por um lado e a descrição da História como a soma das escolhas humanas no exercício de sua liberdade, acreditamos que também a possibilidade de conciliação entre ambas resulta evidente. A História é revelação divina no pensamento de Hirsch, no sentido de que é Deus quem criou tudo, incluindo a natureza, suas regras e a natureza de todas as pessoas. Todavia, dentro dessa natureza, cada indivíduo tem opções constantemente, e

⁵⁰⁸ Chumash, Números, p. 312.

⁵⁰⁹ Chumash, Gênesis, p. 280.

⁵¹⁰ Chumash, Êxodo, p. 136.

⁵¹¹ Chumash, Gênesis, p. 339.

⁵¹² CW, v. 7, p. 95.

em virtude de suas escolhas é que a História começa a ser escrita. Deus reagirá às escolhas humanas, segundo Hirsch, e o homem reagirá de volta, e Deus reagirá à reação humana a sua reação. Desse modo ficará a História definida como um diálogo entre o exercício da liberdade humana delimitada pelas circunstâncias dadas e o exercício da liberdade divina criada por meio das escolhas humanas.

Esta conciliação não é produto apenas de nossa reflexão senão que achamos seus subsídios em diversas partes da obra de Hirsch.

Deus fala através da História, mas não é o único. Não fala em forma de monólogo, mas de diálogo. Ou seja, age, mas não sempre, não de um só modo e não fora de contexto. Somente em resposta às respostas humanas⁵¹³.

O autor sinaliza que vê na Revolução Francesa a mão de Deus, mas com cuidado e sensibilidade diante das condutas humanas⁵¹⁴.

A forma pela qual acontece a escolha de Israel depende do seu comportamento, bem como da relação dos demais povos com Israel e – através dela – com Deus⁵¹⁵.

A História é a soma de intervenções humanas e divinas na natureza⁵¹⁶.

Ambas as partes, a divindade e a humanidade, contam com liberdade e com limites dados pela liberdade da outra parte: Deus intervém somente se o ser humano escolhe adotar as orientações e mandatos divinos e se pretende realizar o propósito divino. O humano escolhe, mas apenas dentro e através das ferramentas circunstanciais que lhe são oferecidas na sua contingência⁵¹⁷.

⁵¹³ CW, v. 2, p. 75.

⁵¹⁴ CW, v. 2, p. 95.

⁵¹⁵ CW, v. 1, p. 175.

⁵¹⁶ Chumash, Gênesis, p. 283.

⁵¹⁷ CW, v. 4, p. 193.

5. O PENSAMENTO POLÍTICO

O envolvimento político do rabino Samson Raphael Hirsch é uma das características mais salientadas na pesquisa histórico-biográfica sobre o autor, que por sua vez é o enfoque mais comum nos trabalhos e estudos alusivos. Inclusive, existe um artigo exaustivo que pretende demonstrar a evolução de sua influência, seu modo de agir, de escrever e de se posicionar sobre os modelos que parecem inspirar hoje os partidos ultraortodoxos do Estado de Israel⁵¹⁸.

Hirsch foi rabino estadual, representante dos judeus diante das autoridades do governo e muitas vezes teve que tomar decisões administrativas, organizativas e executivas. Além de escolher tais políticas, chegou a estabelecer políticas regionais civis, religiosas e educativas.

Acreditamos que suas posturas, posicionamentos e modos de agir derivam-se de seu pensamento geral, a partir do qual é possível inferir um pensamento político estruturado. Mostraremos uma visão sobre o perfil do líder ideal, com sua função e sua missão, além dos requisitos e modos de liderança por ele esperados. De igual modo, veremos que ele estabeleceu qual deveria ser o modelo de governo ideal – também com função e missão específicas. Aponta ainda, como deveria funcionar a administração de um país e uma sociedade, quais deveriam ser seus valores, sua sensibilidade, seu comprometimento com a ética, a retidão e a justiça socioeconômica, como os demais direitos humanos de seus cidadãos. Seu pensamento político revela ainda sensibilidade comunicativa, entendimento sociológico e comercial, além de atenção ao aspecto político da educação. Como foi dito, esse sistema de pensamento político se vincula integralmente a seu pensamento geral, que em nossa interpretação se configura principalmente como uma teologia voluntarista, na qual o conceito de liberdade – tanto do ser humano quanto da

⁵¹⁸ TREPP, L. A Reappraisal of S. R. Hirsch. **Journal of Reform Judaism**. 34, 1 (1987), p. 29-40. A premissa do pesquisador é que Hirsch foi antes de mais nada um ultraortodoxo que se serviu da política, e de sua habilidade neste jogo, para atender aos interesses e necessidades de sua ideologia e grupo. Sua pesquisa é de grande valor, além de sua argumentação, pois todas as afirmações sobre seu primeiro e mais político período, em Oldenburg, baseiam-se em documentação inédita que o próprio pesquisador reuniu a partir dos arquivos do Estado, no seu livro: TREPP, L. **Die Oldenburg Judenschaft**, do ano 1973.

divindade – é central. Essa liberdade gera a responsabilidade ética sobre tudo. Essa teologia e esse conceito de liberdade são pilares básicos no pensamento Hirschiano. Eles tangem a sua visão da matéria, da natureza, da história do tempo e principalmente da natureza humana, sua psique, cognição e emoção, como temos visto nos capítulos anteriores.

Assim, tudo se baseia em uma “teologia correta” que atribuirá a Deus sua liberdade, além da autoria e posse de tudo, da qual se deriva a posição do ser humano como livre e responsável pelos elementos ou ferramentas materiais, sociais, e psíquicas que lhe foram entregues na sua circunstância e com suas possibilidades em cada situação. Disso deriva também uma premissa de igualdade universal para todos os seres humanos que leva a uma democratização do poder e do saber que aspira a um insinuado anarquismo utópico.

Para tanto, será necessária uma educação determinada, com sua respectiva política, bem como líderes que de algum modo sejam também educadores. A Torá será o grande estatuto legal, mas deverá se aplicar mais como conteúdo e modo educativo do que como constituição de um país.

O objetivo final do líder político, para o autor, será fazer com que cada um de seus liderados alcance o melhor desenvolvimento de seu potencial para a realização de sua parte no propósito geral. Um Estado de direito ideal será aquele cujos líderes assim se conduzam, cuja lei e ética se derivem da Torá. Essa ética, como foi mencionado, tange ao trato do estrangeiro e ao diferente, aos direitos humanos a igualdade, aos bens materiais e principalmente à evolução da natureza humana individual.

5.1. Contextualização: a atividade e o modo de ação política de Hirsch

Praticamente todos os estudos mais famosos sobre Hirsch são conduzidos por uma pesquisa de orientação histórica e biográfica e, portanto, em quase todos os casos aparecem menções a seu desempenho político. Considerando que o propósito deste trabalho não é histórico nem biográfico, aqui nos limitaremos a resumir os principais fatos, com base nessa vasta literatura científica, fazendo uma breve contextualização antes de mergulhar na

análise textual das ideias políticas que, segundo nossa argumentação, embasaram as ações recolhidas pelos historiadores biográficos⁵¹⁹.

Identificamos como primeiro passo político de Hirsch, a fundação de uma “a organização dos oradores”, durante sua curta estadia na universidade Bonn, entre 1829 e 1830. Essa organização destinava-se a estudantes judeus que, como ele, mostravam interesse em continuar carreiras rabínicas. Surge desse fato a sensibilidade para reconhecer que era necessário se agrupar, unir esforços, apoiar-se mutuamente e receber impressões, críticas e conselhos mútuos. É possível que tenha se preocupado em criar os laços que poderiam ajudar no futuro⁵²⁰. É sabido também que Hirsch se destacava como orador entre seus pares, especialmente pelo registro de seu famoso colega Abraão Geiger, que seria mais tarde um de seus principais adversários, como pai da reforma e também como destacado orador⁵²¹.

Sua primeira posição profissional incluiu bastante política, começando pelo modo em que foi criada essa função, continuando pela descrição de seu rol e terminando no modo em que finalizou esse trabalho. Referimo-nos a sua nomeação em 1830 como rabino do Estado alemão de Oldenburg. Esse cargo foi criado pelo próprio Duque de Oldenburg, apenas um ano antes, com o objetivo de “aculturar” os judeus da região, isto é, de assimilá-los e integrá-los

⁵¹⁹ Os mais destacados dentre aqueles que indicam seu envolvimento político são: BREUER, M. **Prakim betoldot R. S. R. Hirsch** (Capítulos na História do Rabino S. R. Hirsch), Hamaayan, 3, p. 39-50, 1957; **Prakim betoldot R. S. R. Hirsch** (Capítulos na História do Rabino S. R. Hirsch), Hamaayan, 4, p. 7-12, 1967; BREUER, M. **Prakim betoldot R. S. R. Hirsch** (Capítulos na História do Rabino S. R. Hirsch), Hamaayan, 12b, p. 55-62, 1972; **Edah veditocaná, ortodoxia iehudit baraich hagermani 1871-1918** (A geração e sua imagem, ortodoxia judaica no Reich alemão 1871-1918). Centro Zalman Shazar, Jerusalém, cap. 2, p. 62-90, 1991; WOLFSBERG, I. **R. S. R. Hirsch**. Sinai, p.1-19, 1939; ROSENBLIT, P. Tfisato shel Hirsch et shitat torah im derech erez : haaracha mechudeshet, betoch **Divrei hacongress hashishi lemadaei** (A visão de Hirsch do sistema Torah com derech Eretz). Em: **Minutas do 6º Congresso de Ciências Judaicas**, 3, p. 469-478, 1973; LEVY, I. **S. R. Hirsch kemore derech leiameinu** (O rabino **S. R. Hirsch** como guia para nosso tempo). Hamaayan, 29, p. 50-56, 1989; HABERMAN, J. Kaufmann Kohler and his Teacher S. R. Hirsch, **LeoBaeck Institute Yearbook 43**, (1998), p. 73-102; HIRSCHLER, G. S. R. Hirsch, Legitimate Revolutionary. **Judaica Book News**. 17,2, (1987); p.4-6,63-69; ROSENBLOOM, N. "The Nineteen Letters of Ben Uziel" – A Hegelian Exposition, **Historia Judaica 22** (1960) p. 23-60; ROSENBLOOM, Noah. **Tradition in an Age of Reform**, JPS, Philadelphia, 1976; SACKS, J. S. R. Hirsch: Conditional Co-Existence. **Tradition in an Untraditional Age**, London, 1990, p. 3- 17.

⁵²⁰ Breuer é quem sugere principalmente essas reflexões biográficas. Ver: BREUER, M. **Prakim betoldot R. S. R. Hirsch** (Capítulos na História do Rabino S. R. Hirsch), Hamaayan, 3, p. 40, 1957.//Ver תשט"ז, פרקים בתולדות ר.ש.ר.ה, p. 40.

⁵²¹ GEIGER, A. **Gesammelte Schriften**, citado por Breuer (1957).

na cultura alemã. Por um lado, fica evidente a proximidade com as autoridades – com suas regras, pretensões e supervisões –, por outro, percebemos a sensibilidade e a tensão ideológica criadas entre suas demandas de líder e de educador ortodoxo e as tendências liberais da maioria da comunidade judaica diante das assimiladoras do governo.

A posição que Hirsch recebeu como primeiro trabalho profissional havia sido criada pouco antes e destinada a uma figura ideal. Tratava-se de um rabino experiente com amplo prestígio e difundido respeito entre todas as partes pela imagem de fundador da ortodoxia moderna e ilustrada⁵²². Todavia, precisou abandoná-la rapidamente por razões familiares, e como Hirsch se encontrava realmente à beira de concluir sua formação⁵²³, a nomeação acarretou muitas suspeitas, pressões, negociações e recomendações “lobbísticas”.

Dentre as ações políticas que enfrentou durante este primeiro período, salientamos cinco. A primeira se vincula a dificuldades que surgiram em determinado momento com o pagamento de seu salário o que o levou pessoalmente a agir diante das diversas instâncias responsáveis e, ao mesmo tempo, em conflitos de interesses. De tal ação saiu com sucesso tático, mas desgastado: seu salário e posição ficaram determinados sem mais discussão, mas a partir desse momento, supervisores de ambas partes, a comunidade e o governo foram colocados perto de seu trabalho e, pouco tempo depois, finalizou seu cargo.

A segunda, derivada da primeira, é a publicação de seus primeiros dois escritos – *As dezenove cartas* e *Horeb* – que neste contexto são vistos pelos pesquisadores biográficos como estratégia política diante de todas as partes. Por meio deles Hirsch diria ao governo que o judaísmo é uma cultura ilustrada, emancipada, aberta, que dialoga em paz com a cultura alemã em todos os

⁵²² Referimo-nos ao Rabino Dr. Natan Adler, cujo pai faleceu na época e que mais tarde foi nomeado Rabino do Estado de Hanover e finalmente de todo o Império britânico.

⁵²³ Trata-se do ano 1830, Hirsch com 22 anos de idade, aparentemente recém-acabados os estudos rabínicos básicos e tendo cursado um ano na Universidade Bonn. Os pesquisadores histórico-biográficos se dividem na apreciação de sua formação. O que exatamente estudou na universidade e quais áreas dos estudos rabínicos chegou a cobrir. Ver BREUER, M. (Em todas as referências alude a este assunto); TREPP, L., 1987, p. 31, HYNEMAN, I., S. R. Hirsch, *The Formative years of the leader of Modern Orthodoxy*, **Historia Judaica**, 14 (1952), p. 29-54 (especialmente nas páginas 30-38, onde trata desse aspecto, considera essa primeira função como um estágio, isto é, uma espécie de parte de seu processo de formação ainda).

sentidos se enriquecendo com ela e contribuindo ao mesmo tempo, enquanto que exigia dos judeus o cumprimento estrito e detalhado de toda a lei, toda a tradição e todos os comprometimentos emocionais, psicológicos e intelectuais com o *ethos* judaico⁵²⁴.

A terceira ação política desse período também se refere a essas publicações, especialmente a *As dezenove cartas*, na medida em que elas representam claramente o começo de sua luta contra a reforma. Embora em termos quase acadêmicos, indiretos, e argumentos aparentemente fundamentados, trata-se claramente, em algumas delas, da guerra política que liderou ao longo de toda sua carreira.

A quarta e a quinta ação referem-se a batalhas na esfera política maior, na grande sociedade⁵²⁵ e diante dos olhos diretos das autoridades. Referimo-nos no primeiro caso a uma contestação forte e eficaz que escreveu contra o renomado historiador Star, que na época exercia a direção de uma escola e havia publicado um material de estudo com claros conteúdos antissemitas. Suas observações sistemáticas ao caderno do historiador chegaram ao próprio Duque que acabou elogiando-as e apoiando-o. No segundo caso, acreditamos que se trata talvez da mostra mais clara do papel existencial que a política preencheu na sua personalidade como rabino, até mesmo do ponto de vista educativo e psicológico. Trata-se de um projeto de lei que ele propôs por própria iniciativa ao duque, denominado, “lei do juramento dos judeus”, cujo objetivo era evitar as promessas vãs e a falsidade nas transações de todo tipo, especialmente, nas comerciais. A proposta teve tanto sucesso, que foi incorporada no corpo das leis de Oldenburg em 1840. Alguns atribuem à tendência demonstrada nessa ação, o receio de Hirsch pelo tradicional “*kol nidrei*”, reza, que apaga promessas no início do “*dia do perdão*” (*Yom Kipur*) e que sua comunidade, em virtude disto, abandonara por um tempo⁵²⁶.

⁵²⁴ TREPP, L. *op. cit.*, 1987, p. 32-33, 35.

⁵²⁵ BREUER, M. **Prakim mitoch biografia** (Capítulos de uma biografia), em: EMANUEL, I. (editor) **Harav S. R. Hirsch, mishnato veshitato** (O rabino S. R. Hirsch, seu legado e sistema), 1ª edição Ezrah, Organização Juvenil Ultraortodoxa em Israel, 1962; 2ª edição, Feldheim, Jerusalém, Nova York, 1989, p. 10.// פרקים מתוך ביוגרפיה, עמ' 18 ופרקים בתולדות רש"ה תשכ"ז עמ' 10.

⁵²⁶ BREUER, M. פרקים מתוך ביוגרפיה, (1989) p. 12,18-19, GRAETZ, H. **Monatsschrift fuer Geschichte und Wissenschaft des Judentums**, 64 (1920), p. 145.

existência. Entendemos que a lei do juramento dos judeus na etapa anterior e essa matéria no jornal público nesta segunda etapa o demonstram.

Sua terceira posição profissional aumentou ainda mais seu envolvimento e desenvolvimento político. Neste período Hirsch é Rabino da cidade Nicolshburg e do Estado de Moravia, do Império austríaco. Esta posição precisou ser autorizada diretamente pelo governo central de Viena, que deixou estabelecido seu direito de manter inspetores para supervisionar os trabalhos. Desse lugar, Hirsch devia também nomear rabinos regionais, supervisionar seu desempenho, o dia a dia das comunidades e representá-las diante das autoridades. Três são os aspectos sociopolíticos que identificam este período: a tensão entre as linhas religiosas no Estado de Moravia, a implementação ambivalente da Emancipação dos judeus e o planejamento de políticas educativas especialmente à luz do que se configurará como um de seus legados mais importantes. O terceiro aspecto implicava, além de questões filosóficas, pedagógicas e religiosas, naturalmente, a observação ampla e a elaboração estratégica administrativa, financeira e política. Sua sensibilidade nestes aspectos se reflete no seu registro:

[...] naquele Estado o estudo da Torá era talvez o mais desenvolvido, toda comunidade devia desenvolver um Talmud Torá (casa de estudos básicos para os mais novos), manter um rabino e subvencionar um estudante de rabino em função da quantidade de membros com que contava. Se era pequena, por exemplo, para sustentar uma Yeshivá (casa de estudos religiosos avançados, para adultos e aspirantes ao rabinato), então, devia colaborar com uma soma anual de acordo com suas possibilidades para a manutenção dos estudantes da Yeshivá mais próxima [...] o rabino estadual devia [...] dirigir os estudos de sua região, estabelecer o programa específico para os rabinos locais, providenciar a compra

*ou impressão dos livros do orçamento oficial do governo para as comunidades”.*⁵²⁸

Este aspecto diretivo-educativo-político se demonstra também na sua tentativa de construir um seminário para formação de rabinos, com tudo que isso implica do ponto de vista da iniciativa (arrecadação de apoio e dinheiro, elaboração da visão de judaísmo e liderança em consonância com o momento e a circunstância)⁵²⁹.

De igual modo, isso é demonstrado em sua iniciativa para criar um fundo de formação agrícola para jovens, para o qual se mobilizou com uma chamada pública intensa a todas as lideranças comunitárias. Segundo Hirschler, este detalhe mostra a sensibilidade estratégica ampla e diversa de um líder que compreende muito além das questões religiosas e paroquiais e pretende trocar o pequeno comerciante judeu do passado por uma integração socioeconômica realmente emancipada e condizente com o tempo atual⁵³⁰.

Quanto à tensão entre as linhas, sua posição e prestígio, aliados ao clima e às expectativas, representavam um extremo desafio político e diplomático pois ele era visto por todos como o candidato parlamentar judaico de consenso. Seu estilo articulado e ilustrado o aproximava dos liberais enquanto sua formação e suas posturas expressas até o momento o aproximavam dos ortodoxos. A manutenção dessa posição e ao mesmo tempo o imperativo interior de se manifestar, agir e fazer diferenças, implicavam um grande desafio político constante⁵³¹.

Por fim, com seu respeito à esfera política externa da comunidade, em 1848, diante da efervescência da Emancipação, Hirsch colocou sobre a mesa de negociações aberta e pública os direitos de emancipação dos judeus. Primeiro, diante dos revolucionários e, depois, diretamente diante do parlamento ao qual se dirigiu como chefe da delegação oficial judaica. Hirsch voltou com o sucesso na mão e publicou dois editais que reforçaram ainda mais sua posição de líder político que lê corretamente a realidade e prepara

⁵²⁸ BREUER, M. (1989) *op.cit.*, p. 23. O pesquisador traduziu para o hebraico a partir de um documento alemão do autor, cuja fonte não revelou.

⁵²⁹ BREUER, M. (1989) *op.cit.*, p. 25.

⁵³⁰ HIRSCHLER, *op.cit.*, p.6.

⁵³¹ BREUER, M., (1989) *op.cit.*, p. 22-23.

seu setor adequadamente para os passos seguintes. Neles, ele chamava todos a ficar passivos, em perfil baixo, e ao tempo, pedia que as comunidades procurassem desenvolver autonomia financeira das autoridades junto à criação de uma forte unidade comunitária geral e a fé na divindade. Em outras palavras, liderança política sensível, que combina o entendimento da realidade, a ação certa e o apoio moral e financeiro. Na literatura científica existe uma discrepância quanto ao significado e a forma deste passo de Hirsch. Alguns veem uma queda liberal, que pretende renunciar, ao menos taticamente, a parte da lei judaica em prol da emancipação, e com isso fortalecem o aspecto de líder político mais do que rabínico⁵³², enquanto outros acreditam que Hirsch nunca renunciou a seus princípios, muito menos para reduzir o judaísmo apenas ao aspecto ritual e deixar o lado filosófico, ético e psicológico nas mãos da cultura. Estes últimos acreditam que também nessa oportunidade Hirsch se manteve fiel a sua visão ampla e integrada do judaísmo⁵³³.

A última posição profissional talvez demonstre mais do que todas as anteriores sua orientação e vocação política visceralmente integrada a seu trabalho e a sua crença rabínica e educativa, precisamente pelo fato de que ela a princípio não incluía nenhuma função política representativa. Hirsch passou praticamente seus últimos 40 anos como rabino de uma das comunidades de Frankfurt. Uma, entre várias da cidade. Porém a intensidade de seu ativismo político criou dois fatos que exigiram ainda mais protagonismo: por um lado se configurou como uma voz ortodoxa particular e ao mesmo tempo representativa de muitos, e por outro lado, sua comunidade acabou se separando da organização geral das comunidades judaicas diante das autoridades.

Na literatura científica, vários historiadores atribuem a essa separação o foco de toda sua produção literária e de toda sua ação comunitária, concluindo

⁵³² SACKS, J., S. R. Hirsch: Conditional Co-Existence, in: **Tradition in an Untraditional Age**, London, 1990, p. 15-16.

⁵³³ HABERMAN, J. Kaufmann Kohler and his Teacher S.R. Hirsch, Leo Baeck Institute Yearbook 43, (1998) p. 78 e ver especialmente nota número 18, citação de Saemy, **J. História Judaica**, 10, (1948), p. 106.

que o aspecto político é o principal traço e contribuição de Hirsch à história judaica da época⁵³⁴.

De fato, há muitas expressões de Hirsch vinculadas à separação da comunidade e à constituição de sua comunidade isolada. Elas mostram suas habilidades, instintos, sensibilidades e conhecimentos políticos. Hirsch declarava que sendo a única comunidade fiel à tradição de Frankfurt todos os interessados na continuidade dessa tradição deviam se afiliar. Em outro edito estabeleceu a diferença de requerimentos religiosos entre os simples membros da comunidade e aqueles que integravam a liderança voluntária da mesma. Os últimos deveriam ao menos ostentar um estrito e claro cumprimento dos preceitos visíveis como o *shabat* e as leis alimentares, enquanto os primeiros não tinham nenhum requisito dessa índole, eram aceitos como membros pelo simples fato de serem judeus. De igual modo, seu discurso em Leipzig no ato central pelos cinquenta anos da queda de Napoleão demonstra seus traços políticos. O fato de ter ido participar desse ato, discursado especialmente sobre o conteúdo emancipador dos judeus nesse cenário, deixa clara a liderança política de Hirsch mais uma vez⁵³⁵.

No contexto da discussão entre as linhas e a separação de sua comunidade, acreditamos que o momento crucial inclui um dado amplamente político. Quando estava prestes a receber o reconhecimento como comunidade separada da federação, o governo da entidade (que era reformista) aceitou conseguir de parte das autoridades um tratamento especial e separado para as comunidades ortodoxas. Ao contrário da maioria dos rabinos ortodoxos da época, que viram com bons olhos a proposta, Hirsch se manifestou em

⁵³⁴ WOLFSBERG, I. R. S. R. Hirsch. Sinai, p. 14, 1939; HYNEMAN, I. **Mechkarim al S. R. Hirsch** (Investigações sobre S. R. Hirsch). Sinai 24, p.249-271, 1949; KATZ, I. R. S. R. Hirsch, hameimin umasmil. Betoach: **Torah im derech ertez, hatnua, isheia veraaionoteia** (Rabino S. R. Hirsch, derechizador e esquerdizador. Em: Torah com derech erez, o movimento suas personalidades e ideias). Minutas do congresso de 1985, Universidade de Bar ilan, p. 13-31, 1987; TREPP, L. Segregation or Unity in diversity, the Controversy Between S. R. Hirsch and S. B. Bamberger and it's significance. **Bits of Honey**. p. 289-310, 1993. // ולסברגר, ר' שמשון רפאל || מחקרים על רשר"ה, סיני כ"ד (תש"ט) עמ' 249-271, כץ י.; רשר"ה המימין. ; הירש, תרצ"ט, עמ' י"ד, היינמן; ומשמאיל, בתוך: תורה עם דרך ארץ, התנועה אישיה ורעיונותיה, (דברי הכנס מ1985) הוצאת אוניברסיטת בר-עמ, 1987, TREPP, L.; Segregation or Unity in diversity, the Controversy Between S.R. Hirsch and S.B. Bamberger and it's significance; in: **Bits of Honey**, 1993, p. 289-310.

⁵³⁵ O discurso foi feito no dia 18/10/1863 e foi publicado em sua revista mensal, *Jeshurun*, do ano 1864. Mais tarde também foi publicado em sua coletânea alemã, *Gesammelte Schriften, Frankfurt a.M.*: J. Kauffmann, 1902-1912, no volume 5. Afirmações desse tipo aparecem principalmente a partir da página 543.

oposição a ela, sob o argumento de que desse modo a reforma ficaria como uma alternativa de *status* igual ao da ortodoxia dentro do judaísmo. Com esse passo mostrou uma agudeza, astúcia e audácia políticas sem precedentes, ao tempo que criou uma nova frente de conflitos com os próprios ortodoxos, tendo entre eles, rabinos renomados como Bamberger e Hildesheimer que escreveram clara e veementemente contra sua separação⁵³⁶.

Do mesmo momento, é o conselho que enviou a um rabino jovem de uma cidade próxima a Frankfurt, sobre como se conduzir diante do fato de que as autoridades não liberavam os estudantes judeus da obrigação de escrever no *shabat*. A orientação de Hirsch foi se manifestar com força e radicalismo a fim de que venham as autoridades a prendê-lo e a mídia reportaria que foi preso por exercer sua liberdade de consciência religiosa⁵³⁷.

Outros exemplos de seus traços políticos surgem da organização do *Freie Vereinigung fuer die Interessen des orthodoxen Judentums* (a agremiação livre em prol dos interesses dos judeus ortodoxos) que buscava capacitar professores, dando apoio a comunidades pequenas e escolas de todo tipo, especialmente às agrícolas na terra de Israel. Além da iniciativa e da participação ativa e idônea nesta organização, numa carta a seu genro em Londres, com o propósito de coordenar ações e nomeações com o rabino-mor local, destacam-se seus cuidados e sensibilidades estratégicas em todos os aspectos, sejam eles diplomáticos, organizacionais, financeiros, administrativos e políticos. Surge dessa carta um líder atualizado nas necessidades e nos pormenores de diversas comunidades, atualizado por meio de fontes primárias e do jornal que lê diariamente⁵³⁸.

De igual modo, quando se enfrenta com a sede de Nova Iorque, suspeita de ter violentado regras sabáticas com imigrantes russos e com a demanda de mudar a imigração para EUA, Hirsch se mostra extremamente

⁵³⁶ ELLENSON, D. German Jewish Orthodoxy: Tradition in the Context of Culture. in: **Wethheimer** (Ed.), *The Uses of Tradition*, J.T.S, N.Y., Jerusalem, 1992, 5-22. // וולסברג, ר' שמשון, 'רפאל הירש, סיני, תרצ"ט, עמ' 2

⁵³⁷ HIRSCHLER, G., *op.cit.*, p. 63, nota 3, citação do jornal *der Israelit*, de 1908 edição especial dedicada a Hirsch.

⁵³⁸ A carta foi publicada em BREUER, M. **Prakim betoldot R. S. R. Hirsch** (Capítulos na História do Rabino S. R. Hirsch), Hamaayan, 3, p. 39-50, 1957. // BREUER, M. פרקים בתולדות (המעין, ג', (תשט"ז, ר.ש.ר.ה, p. 47.

pragmático, exige ter toda a informação em primeira mão, referente ao ajuste nas normas sabáticas, por escrito, e assinado pelos americanos, como condição para enviar o dinheiro, a fim de garantir o comprometimento e o cumprimento.

O traço político integrado à liderança rabínica comunitária se confere talvez mais ainda no seu primeiro artigo na revista *Jeshurun*, no ano 1854. Lá Hirsch explica a importância, antes de tudo, de ter uma visão clara de judaísmo e de comunidade, em função da qual será possível construir e sustentar ambos. Uma vez estabelecidas, declaradas e em consenso, essas visões devem servir de base para estratégias e constantes avaliações das ações, segundo Hirsch. Também enfatiza a importância de que os que assumam funções tenham a suficiente idoneidade, prática e principalmente a constante reciclagem em função das práticas conhecidas dentro e fora da instituição e das avaliações periódicas que permitam saber o que repetir e reproduzir e o que mudar e rejeitar. Hirsch se detém na nomenclatura das funções por considerá-la parte do processo educativo e de engajamento dos voluntários e profissionais. Por fim, enfatiza a necessidade de democratização do poder e do saber. Não há cabimento para elites de nenhum tipo, segundo Hirsch, uma vez que todos são os destinatários da mesma lei da Torá. Todos precisam estudá-la do mesmo modo e aplicá-la. O rabino neste contexto jamais deve ser um legislador e sim apenas um interpretador. No mesmo artigo expõe o mérito de ser minoria certa diante da maioria reformista, e a compara com o povo de Israel que mesmo quando perdeu sua soberania territorial e se tornou uma pequena minoria no mundo ainda conservou uma missão de extrema importância, o que demanda lealdade. Nesse contexto, o embasamento de sua insistente demanda separatista da federação governada pelos reformistas, parece-nos a prova mais clara de sua habilidade legalista e argumentativa como traço político. Dito embasamento se apoia em dois argumentos: o da justiça e o da liberdade.

De acordo com o primeiro, ao abandonar as bases legais da tradição judaica, os reformistas deixaram de ser representativos não apenas diante das autoridades, mas dentro do próprio judaísmo. Hirsch sugere que de algum modo devem ser considerados como usurpadores e invasores de uma

propriedade privada que não lhes pertence, mas pertence, sim, aos verdadeiros descendentes fiéis da comunidade de Frankfurt. As autoridades locais não têm idoneidade nem expertise para compreender o lugar da lei e da tradição e avaliar a carência de autoridade dos reformistas. No caso do argumento da liberdade, simplesmente o direito à liberdade religiosa e de consciência deve garantir a sua comunidade a possibilidade de se autorrepresentar, por se tratar de outra forma de religiosidade.

Por último, o famoso debate público com o rabino Bamberger, pela separação da federação governada pelos reformistas, é uma das ações mais políticas do rabino Hirsch. Primeiro, a justificativa que expressa está apoiada no comprometimento com a verdade e com sua posição geográfica de rabino na cidade. Segundo, por um apelo que faz, alegando o dano que a discussão entre rabinos poderia gerar, e a insinuação de que sua postura foi expressa primeiro. Terceiro, mais uma vez atribui uma “purificação” condenável aos reformistas, caso um ortodoxo aceite ser representado por eles. Quarto, o estilo constante de argumentação firme, clara e contundente, por um lado, junto a espaços de saída dignos para o adversário. E finalmente, apesar de insistir na separação, também deixa claro constantemente que se trata de uma questão organizativa diante das autoridades e de modo algum deve ser vista como uma ruptura entre irmãos. Pelo contrário, deixa transparecer a esperança e a intenção de convocar reformistas a se unir a sua comunidade.

5.2. Leitura Política

Além das funções profissionais, o modo como Hirsch chegou a elas e as desempenhou, acreditamos que as partes da Torá que ele escolhe comentar, o modo como o faz, os temas que encontra e enfoca, a linguagem que usa e as conclusões que transmite, todos esses elementos também mostram uma orientação política clara, com vasto conhecimento e minuciosa sensibilidade aos mínimos detalhes e pormenores da disciplina. Reiteradas vezes o comentário é claramente político, num contexto que à primeira vista e na sua superfície direta não apresenta essa referência. A intensidade política de sua forma de ler as leis e as narrativas bíblicas até levanta a questão do sentido da influência entre seu pensamento e interpretação e sua ação. Em outras

palavras, foi seu sistema de pensamento refletido em sua exegese sistemática que o levou a atuar como político, ou foi seu desempenho político que buscou embasamento teórico em seus comentários bíblicos?

Nesta seção nos concentraremos nos principais exemplos desta argumentação.

A pesquisa buscando esta leitura focada nos aspectos políticos nos conduz, antes de tudo, ao tema do poder. Hirsch assinala em seus comentários que ele se encontra primeiramente e em forma decisiva nas instâncias outorgadoras de poder, isto é, quem escolhe entregar poder, a quem escolhe, como escolhe, como entrega e como nomeia o poder entregue, é determinador do poder. Assim, as expressões deuteronomistas “e julgarão com justiça”⁵³⁹ e “não torcerás o julgamento”⁵⁴⁰, embora não tenham um endereço explícito e pareçam um mandamento genérico, são atribuídas por Hirsch diretamente ao povo em si e especialmente a seus delegados, eleitores de representantes da lei. São eles que nomeiam aqueles que deverão administrar essa justiça segundo esses parâmetros que a Torá estabeleceu. Em outras palavras, a Torá se dirige ao ser humano em si, a sua natureza, a sua psique, a seus valores. Uma vez que ele se encontra numa sociedade e, como diriam Hobbes e Spinoza, escolhe renunciar a seu poder individual para depositá-lo nas mãos de um representante e administrador, em prol da ordem geral e para evitar o caos do choque entre poderes. Esse ato de outorgar o poder determinará grande parte dele.

*“[...] estas advertências se dirigem ao públicos e seus representantes por serem os responsáveis de todo desvio da justiça no julgamento [...] pois o público e seus representantes são culpados por qualquer desvio da justiça se nomearam juízes inadequados [...] suas transgressões são atribuídas a quem os nomeou, ‘não torcerás o juízo’ através dos juízes que nomeastes”.*⁵⁴¹

⁵³⁹ Deuteronomio, 16:18.

⁵⁴⁰ Deuteronomio, 16:19.

⁵⁴¹ Chumash, Deuteronomio, p. 200. Apesar de dizer lá que se baseia no material rabínico que adverte nesse mesmo lugar, no midrash tanaítico *sifre*, sobre nomear alguém porque parece agradável ou forte, é claro que o autor está escolhendo se basear nesse comentário específico,

Também quando analisa o denominado *direito monárquico da bíblia*⁵⁴², o autor se detém bastante nos pormenores da nomeação como fontes de poder. Mostra a proibição de que haja razões alheias e a justifica dizendo que elas enfraquecerão o poder outorgado ao rei, insistindo em que sempre se trata de um poder que vem do povo, mesmo se, ao outorgá-lo, esse povo ficar subordinado ao rei a quem entregou sua própria soberania⁵⁴³. Adverte por essa razão sobre situações nas quais não é apenas a vontade interna e genuína de uma ordem externa, objetiva e personificada, senão que se misturam interesses momentâneos, como a iminência de uma guerra ou alguma necessidade de organização financeira. Também neste contexto, Hirsch alerta sobre a diferença entre uma nomeação feita por uma instância ou autoridade específica designada oficialmente para isto – especialmente no caso ideal quando a autoridade é o próprio Deus – e uma nomeação através de um corpo de poder próximo ao próprio candidato a rei⁵⁴⁴. No caso da nomeação divina, Hirsch estende o poder outorgado por Deus aos interpretadores da Torá de cada época até o absurdo. O próprio texto bíblico, como palavra divina, diz que deve ser implementado em função “da Torá que for mandada”. Isso foi entendido na tradição rabínica, como alusão ao poder das autoridades rabínicas de todos os tempos, responsáveis por indicar essa implementação. Hirsch acrescenta que mesmo que essas autoridades errem, as implementações devem ser cumpridas, uma vez que essas autoridades foram nomeadas pelo próprio Deus⁵⁴⁵. Quando a nomeação é humana, Hirsch prefere o corpo de poder mais próximo possível a quem for nomeado, por reconhecer mais autenticidade no contato cotidiano dos próximos, do que nas avaliações baseadas em critérios objetivos.

A insistência no fato de o poder existir primeiramente em quem o outorga conduz Hirsch a esclarecer que, afinal de contas, respeitar um poder

dentre muitos que vão por outros caminhos, pois este estende muito mais a responsabilidade pela nomeação em si.

⁵⁴² Deuteronomio 17:13-14. “*Mishpat hamelech*”.

⁵⁴³ Chumash, Deuteronomio, p. 211-213, especialmente sobre o versículo 15.

⁵⁴⁴ Chumash, Deuteronomio, p. 8-9. Surpreendentemente, apesar da situação ideal da nomeação divina, mostrada também na nota prévia, Hirsch prefere o corpo próximo ao oficial, pois acredita mais na profundidade do conhecimento que tem os que se contactam diariamente e intensamente com alguém do que aqueles que apenas estabelecem uma avaliação num momento determinado embasados em alguma lista objetiva de critérios.

⁵⁴⁵ A autorização no próprio texto da Torá encontra-se em Deuteronomio 17:11. A interpretação estendida de Hirsch em Chumash Deuteronomio, p.109-110.

sempre é respeitar quem o nomeou, ou seja, respeitar a si próprio e a suas escolhas. Desse modo, acreditamos que o tema da política, que começa com o poder derivado de quem o outorga, vincula-se a seu pensamento geral sobre a natureza humana, sobre Deus e sobre a liberdade de ambos.

Além da nomeação, o autor se mostra muito atento a outro detalhe vinculado ao poder: a definição do rol e do *status* social de quem define e de quem é escolhido. É o caso por exemplo dos juízes⁵⁴⁶, no qual Hirsch se estende muito além do debate talmúdico tradicional⁵⁴⁷, chegando a estabelecer diferenças entre o direito civil e o penal, a fim de definir territórios e jurisprudências de forma clara e rígida⁵⁴⁸. Também no momento em que o bruxo Balaam rechaça a proposta de contrato do rei Balak por conta de não ter o apoio divino, Hirsch observa com sua leitura particular e diferenciada de tudo que era conhecido até seu momento o detalhe de que os emissários eram de baixo nível de poder e status social.

*“[Balaam, na sua resposta aos emissários] oculta a segunda razão pela qual o núcleo principal da advertência divina era eles serem apenas os anciãos do povo de Moav e não seus ministros, eles eram apenas pessoas quaisquer dentre o povo, não seus ministros”*⁵⁴⁹

Essa atenção à divisão de territórios na definição de funções próximas, aparece também no referente a funções religiosas e rituais, por exemplo no caso dos sacerdotes e levitas.

“Como é proibido a um levita servir na função de um sacerdote nem um sacerdote na função de um levita [...] e também entre os levitas é proibido passar de uma função [específica] para outra”.⁵⁵⁰

Também no caso dos espiões, que ao voltarem da terra de Israel desmoralizaram o povo e tentaram uma revolta sutil, Hirsch explica que a tensão começou no mero fato de eles terem escolhido reportar diretamente ao

⁵⁴⁶ Deuteronomio, 16.

⁵⁴⁷ Talmud Babilônico, Tratado Sanhedrin, página 16, folha b.

⁵⁴⁸ Chumash, Deuteronomio, p. 199.

⁵⁴⁹ Chumash, Números, p. 261.

⁵⁵⁰ Chumash, Números, p. 200.

povo ao invés de se coordenar primeiro com Moisés, a autoridade que os tinha escolhido e enviado. Hirsch vê nas entrelinhas da narrativa bíblica um problema típico de política e dinâmica do poder quando o subordinado ultrapassa seu chefe e se reporta diretamente à fonte do poder final⁵⁵¹. A leitura política dos mínimos detalhes continua também no momento da punição, pois o termo usado por Deus na hora de identificar os rebeldes, *edah* (congregação), é interpretado por Hirsch como os que tinham direito a voto, pois eram eles os responsáveis pelas nomeações e delimitações do poder. Do mesmo modo, na revolta de Koré com seus seguidores⁵⁵² todos são chamados de *edah* na narrativa bíblica e Hirsch mais uma vez os identifica como os eleitores. Neste caso, ele também se detém em detalhar que, como foi Deus quem nomeou Moisés e Aharão, a revolta contra eles significava uma revolta contra quem deu o poder a eles, ou seja contra o próprio Deus. Daí que não bastava que Moisés e Aharão renunciassem a sua honra e perdoassem o povo. Inclusive Hirsch percebe a tensão política da liderança quando deve escolher entre a medida tomada por Deus, que os nomeou e enviou, e o bem-estar do povo, com quem deverá lidar o tempo todo para cumprir o cargo também confiado por Deus. Como é sabido, eles escolhem lutar pelo bem-estar e a absolvição do povo, contra o castigo divino. Acreditamos que essa é uma das leituras mais politizadas do autor⁵⁵³. Em outro contexto, ele retorna a ela para enfatizar a fala sutil e indireta de Moisés e esclarecer a importância desse dom de fala no exercício da liderança. A diminuta expressão bíblica “*reclamarem nas tendas*”⁵⁵⁴ é sinal suficiente para sua lupa politizada estabelecer que se trata de um líder sensível ao efeito público de uma crítica, além no objeto da crítica e em quem a emite. O efeito se vincula com o poder público da comunicação e a liderança precisa atentar a esses efeitos e cuidar das descrições por meio da fala indireta e sutil. Indicar a reclamação menor, na tenda, sugeria, sem dizer diretamente, a reclamação maior também, para Hirsch⁵⁵⁵.

A administração do poder, a nomeação e delimitação de funções, leva Hirsch a tratar outro tema destacável no que denominamos sua leitura política:

⁵⁵¹ Chumash, Números, p. 137. O episódio dos espíões e sua volta é relatado em Números 13.

⁵⁵² Números 17:6-13.

⁵⁵³ Chumash, Números, p. 192.

⁵⁵⁴ Deuteronômio 1:27.

⁵⁵⁵ Chumash, Deuteronômio, p. 14.

a relação entre *status* socioeconômico e cargos ou poder político. É claro para Hirsch que também neste caso a relação está dada pela dinâmica de liberdades e responsabilidades, uma vez que o lugar socioeconômico cria liberdades e responsabilidades que permitem e delimitam funções e cargos políticos e os cargos políticos criam liberdades e responsabilidades socioeconômicas.

Assim, por exemplo, ao analisar mais uma vez as funções dos sacerdotes e dos levitas, em vários contextos Hirsch as descreve a partir do lugar socioeconômico de cada um deles: eles são os nomeados por Deus e por isso, além de serem respeitados, devem ser mantidos economicamente pelas comunidades, pois carecem de bens e de tempo para se dedicar a eles, mas por outro lado, segundo o autor, eles devem ser vistos também como a contribuição ou o donativo da congregação a Deus porque a congregação como sociedade economicamente autossustentável renuncia aos bens que essas populações poderiam produzir, para lhes permitir se dedicar apenas ao culto⁵⁵⁶.

De igual modo, na análise da disputa contra o faraó, especialmente na hora de serem mandadas as dez pragas, Hirsch interpreta o uso reiterado de Moisés da expressão “o Deus dos Hebreus”⁵⁵⁷, como uma forma de enfatizar a propriedade, o fato de Deus possuí-los e o povo pertencer como propriedade privada a Deus e não ao faraó. Como se a disputa assinalada pelos sábios entre Deus e o faraó fosse uma questão de patrimônio da qual derivaria o poder e a função política. Em outras palavras, como os hebreus pertencem a Deus, eles não podem mais ser os escravos do faraó. Dado que a disputa de poder se apoia na posse de bens, as pragas também são vistas pelo autor como ataques destinados a atingir os bens econômicos do faraó e, desse modo, debilitar seu poder e função política⁵⁵⁸.

A relação entre poder, funções, economia e *status* social aparece também nos escritos do autor sobre a política comunitária, bem como nas suas interpretações do Pentateuco à luz dessa realidade. Assim, quando enfatiza a

⁵⁵⁶ Chumash, Números, p. 89, 210.

⁵⁵⁷ Êxodo 9:1.

⁵⁵⁸ Chumash, Êxodo, p. 68-69

necessidade de que os ortodoxos se separem da federação comunitária administrada pelos reformistas, Hirsch explica o fato de modo claro e inequívoco: afinal de contas, o poder encontra-se nas mãos de quem administra o dinheiro. Portanto, segundo ele, uma vez que são os reformistas os que comandam os comitês financeiros da federação, nada adianta que se incluam membros ortodoxos nas subcomissões específicas⁵⁵⁹, pois a última palavra será sempre dos reformistas e dela derivarão não só as decisões senão a manutenção do *status quo* do poder dos reformistas. Esse é um indicativo direto de que por essa razão as eleições comunitárias e a gestão toda não são realmente democráticas⁵⁶⁰. A administração do dinheiro perpetua os reformistas no poder.

Em contrapartida, Hirsch propõe observar modelos bíblicos nos quais a fonte do poder era o saber e os líderes realmente se preocupavam em democratizar esse saber para garantir a verdadeira democratização do poder. Nesse contexto, o autor mostra como Moisés aceitou a distribuição do saber e do poder com a nomeação de juízes e policiais⁵⁶¹ e quando elogiou a profecia alternativa a dele de *Eldad e Meidad*⁵⁶². Mais tarde na época pós-bíblica, para Hirsch, os denominados *homens da grande assembleia*⁵⁶³, que nada mais eram que os primeiros legisladores, preocupavam-se com o ensinamento e a divulgação do direito bíblico a fim de garantir que todo mundo se torne um juiz ou um policial bíblico⁵⁶⁴, ou no mínimo que sirva de controlador das autoridades quanto à aplicação e fiscalização da lei da Torá⁵⁶⁵.

Acreditamos que esta ênfase do autor na democratização do saber em prol da democratização do poder, até como uma aspiração anarquista velada, vem de seu pensamento geral, e político em particular, segundo o qual todo o

⁵⁵⁹ CW, v. 6, p. 302.

⁵⁶⁰ CW, v. 6, p. 139-140. A denúncia é ampla e inclui a falta de relatórios claros, contínuos e corretos, as eleições fictícias feitas entre pequenos grupos fechados e a ilegalidade desses procedimentos no que se refere aos estatutos promulgados pelo duque em 1812.

⁵⁶¹ Deuteronômio 16:18.

⁵⁶² Números 11: 27-29. Trata-se de duas pessoas que aparentemente profetizavam livremente e o assistente de Moises sugere destruí-los ao que Moises responde “*acaso estas me zelando? Quem dera que todos pudessem ser profetas*”.

⁵⁶³ *Anshei haknesset hagedola*, ver *Mishná, Avot*, 1: 1. Trata-se do órgão que governou a autonomia judaica na Palestina pós-bíblica a partir da volta da Babilônia no século sexto a. E. C.

⁵⁶⁴ CW, v. 7, p. 185. Para o autor seu propósito final era anular seu próprio status social e seu poder por meio da democratização do saber e do direito.

⁵⁶⁵ CW, v. 6, p. 49. Ver também Chumash, Gênesis, p. 134.

direito e a administração pública existem apenas para contribuir para que cada indivíduo realize seu papel no propósito geral da forma mais completa e autêntica possível. Para isso é imprescindível que cada um entenda e incorpore por si próprio os detalhes da lei e seu espírito a fim de se apropriar dela.

Além do mostrado até aqui existem diversas alusões aos temas mencionados, nos escritos do autor. Em todos os casos o mais notável, acreditamos, é a ausência contextual de qualquer indicação política. É sempre o próprio autor, aplicando uma leitura política às entrelinhas da narrativa bíblica e da atualidade comunitária. Especialmente vemos isso no caso da explicação dada à norma humanitária de não liberar um escravo sem recursos, no caso de quem se vendeu como tal apenas por tempo determinado para pagar assim uma dívida⁵⁶⁶. A explicação de Hirsch é extremamente estratégica quanto à economia social: para ele trata-se de evitar os roubos e a criação de ladrões por falta de recursos⁵⁶⁷.

Mais ainda: observamos a leitura politizada de Hirsch quando explica pormenores da liderança política com clara identificação e experiência como líder político. Por exemplo, quando Moisés pede a morte diante dos desvios do povo, Hirsch deduz sozinho e sem nenhuma indicação textual, que Moisés está fazendo uma autoavaliação de seu fracasso como líder ao ver que o povo só se preocupa com a manutenção imediata, apesar de ter vivenciado elevações espirituais e milagres inéditos⁵⁶⁸. Hirsch também comenta o momento no qual Moisés, para pedir água, bate na pedra em vez de falar com ela, como lhe fora ordenado. Ele entende essa passagem como a típica empolgação exagerada que invade às vezes os líderes no meio da ação, bem como na emoção diante dos discursos e quando a autoridade está em jogo⁵⁶⁹. Finalmente, destacamos a sensibilidade de Hirsch em relação à vulnerabilidade da exposição da família de um líder e do líder em si.

O texto apenas diz:

⁵⁶⁶ Deuteronômio, 15: 13.

⁵⁶⁷ Chumash, Deuteronômio, p. 178.

⁵⁶⁸ Chumash, Números, p. 116.

⁵⁶⁹ Chumash, Êxodo, p.174.s

“E disse Deus a Moisés na terra de Midian, volta a Egito porque já morreram as pessoas que pediam sua morte”⁵⁷⁰

Mas Hirsch comenta:

“Desde o começo Moisés pediu para ir sozinho, estava disposto a arriscar sua vida inclusive ao enfrentar seus inimigos, mas não [a arriscar] sua esposa e filhos, pois bem sabia que nenhuma família é mais vulnerável que a família dos servidores públicos, pois ele menos que ninguém poderá defendê-la”⁵⁷¹.

Acreditamos que tudo provém de sua própria experiência. Não se trata apenas do rabino que interpreta a literalidade de um texto sagrado, mas de um líder político que se vê na narrativa.

O último aspecto de sua leitura politizada do Pentateuco, o qual nos conduzirá diretamente ao próximo subtema deste capítulo, é a liderança de Deus. Embora trataremos lá a relação entre sua teologia e seu pensamento político como um todo, aqui mencionaremos os locais na sua exegese nos quais Hirsch observa detalhes de liderança na divindade, apesar de eles não serem necessários e muitas vezes nem aparecerem de modo algum no texto bíblico – o que reforça nosso argumento sobre o lugar da política em seus escritos.

Por exemplo, quando o texto apenas acrescenta à oferta diária uma oferta especial pela festa de *Pessach*⁵⁷², Hirsch explica que esse mandamento vem a enfatizar a liderança divina sobre o mundo, e sua característica dupla de quem por um lado fixa a lei e por outro tem o poder de mudá-la quando necessário⁵⁷³.

O comentário de Itró, *“agora sei que Deus é o maior pelo que tentaram fazer de mal”*⁵⁷⁴ é suficiente para Hirsch dizer que Deus sabia tudo que os

⁵⁷⁰ Êxodo 4:19.

⁵⁷¹ Chumash, Êxodo, p. 32.

⁵⁷² Números 28: 23

⁵⁷³ Chumash, Números, p. 321

⁵⁷⁴ Êxodo 18:11.

egípcios planejavam fazer e, portanto, encaminhou suas pragas de modo que pudesse ensinar a teologia certa, de acordo com sua capacidade naquele momento, pois – diz Hirsch no comentário – uma liderança deve se caracterizar, acima de tudo, por conhecer profundamente a capacidade do liderado em todas as áreas, a fim de conduzi-lo a sua maior e melhor realização possível (de si e de seu propósito dentro do propósito geral)⁵⁷⁵.

De igual modo, as leis do *shabat* indicam para Hirsch a concretização do governo divino sobre a natureza e a humanidade⁵⁷⁶, como também o cajado de Moisés⁵⁷⁷. O perdão solicitado por Moisés é aceito por Deus, segundo Hirsch como ferramenta educativa do líder maior (Deus) para apoiar e fortalecer a liderança de seu enviado (Moisés)⁵⁷⁸. A frase que deve ser dita durante a Benção das comidas é explicada, sem nenhuma base textual nem histórica, como uma prova de que a revolução de Bar Kochba contra os romanos fracassou, pois apenas Deus tem o governo⁵⁷⁹.

Também, além do governo divino e dos ensinamentos para sua realidade, Hirsch mostra leituras políticas em inúmeros contextos independentes. As leis sobre a noite da saída do Egito conhecidas na literatura rabínica como o *Pessach* no Egito (*Pessach Mitzraim*) são denominadas em seu comentário *Magna Cartha*⁵⁸⁰, as limitações para o ascetismo são resumidas como a proibição de se separar socialmente e anular politicamente⁵⁸¹. A benção “*herdarão o portão de seus inimigos*”⁵⁸² é entendida por Hirsch como:

“No fim dos dias herdará Israel os portões dos povos, isto é sua capacidade de desenhar sua sociedade e sua

⁵⁷⁵ Chumash Êxodo, p. 174.

⁵⁷⁶ Chumash, Êxodo, p. 160.

⁵⁷⁷ Chumash, Êxodo, p. 27.

⁵⁷⁸ Chumash, Números, p.144.

⁵⁷⁹ Chumash Deuteronômio, p. 96.

⁵⁸⁰ CW, v. 1, p. 9. Com a clara intenção de sua função original, ou seja, uma concessão de certas liberdades que outorgava um soberano a um povo subordinado, por meio de uma legislação.

⁵⁸¹ Chumash, Números, p. 53-54.

⁵⁸² Gênesis 22: 17

*política, uma vez que são povos que lutaram contra seus princípios*⁵⁸³.

Finalmente a pergunta retórica “e quem é um povo grande?”⁵⁸⁴, que no texto se responde sozinha, aludindo a quem tem um Deus vivente, é comentada por Hirsch assim:

*“Duas são as características que determinam a grandeza de um povo: seu bem-estar interno e externo e sua constituição social e política”*⁵⁸⁵.

5.3. Política e Teologia

O pensamento de Hirsch vai se configurando, segundo nossa pesquisa, principalmente como uma teologia voluntarista, isto é, um sistema que coloca a ideia de Deus e seu vínculo com o humano no centro de onde derivam todos os conceitos. No coração e na base dessa teologia se encontra principalmente a ideia da liberdade divina da qual deriva a liberdade humana. Em função delas se constituem a percepção da política, da natureza, da história, do tempo, da matéria e principalmente da natureza humana, isto é, sua psique.

Neste contexto enfatizamos que Deus é reconhecido pelo autor principalmente como soberano ou líder do mundo, da humanidade, da natureza e da história. Sua Torá, ou mandamento, bem como sua vontade e propósito aparecem denominadas pelo autor, reiteradas vezes, como constituição ou direito. Esse governo divino se posiciona acima da natureza e da história, sendo livre e determinador delas. Como veremos, para o autor, desse reconhecimento dependerão o tipo de Estado, de governo, de funções, de sociedade, de povo e de economia que surgirão nos diversos esquemas políticos a se construir.

Para o autor, a liderança divina se deriva, antes de tudo, do conceito de *adon*, ou seja, “senhor”, e não do conceito de *baal* que significa “dono”. Para Hirsch a palavra *adon* neste caso deriva da raiz אדן que conforma a palavra

⁵⁸³ Chumash, Gênesis, p. 247.

⁵⁸⁴ Deuteronômio 4: 7.

⁵⁸⁵ Chumash, Deuteronômio, p. 37.

éden, cujo significado é “marco”, algo que sustenta geralmente uma janela, do que Hirsch conclui que se trata de uma liderança empática, sustentadora e compassiva com respeito a seu liderado⁵⁸⁶. Uma liderança que tenta seu melhor desenvolvimento, chama-os à ação, um despertar ativo de si próprios, de suas forças mais recônditas⁵⁸⁷, sempre atenta a suas necessidades e possibilidades, educando⁵⁸⁸, formando com sensibilidade ao ritmo pessoal e único de cada liderado⁵⁸⁹.

Da liderança divina passamos à constituição da sociedade e à sua administração sociopolítica e econômica. O modelo divino especialmente na transformação que sofre quando passa de uma presença intensa e superprotetora no deserto a uma sutileza que deixa espaço à beira da entrada à terra prometida é comentado por Hirsch como base do que deverá ser aplicado no Estado segundo a Torá. Mais uma vez trata-se de uma clara leitura especial do autor sem se derivar necessariamente da literalidade do texto bíblico.

*“No deserto os filhos de Israel estavam entregues aos cuidados da liderança divina direta, enquanto na Terra de Israel eles viveram uma vida normal de sociedade humana e essa passagem levou a mudanças profundas também na vida social do povo [...] em todos os dias da travessia no deserto, Deus provia moradia, roupa, sustento e todas as necessidades, e não havia pobres. Na Terra de Israel viviam uma vida normal, o sustento das pessoas dependia da produção e do comércio, e se criaram diferenças sociais de patrimônio e níveis diferentes de dependência [...] a pessoa teve de se ocupar do sustento de sua família [...] baseado no direito social [...]”*⁵⁹⁰.

⁵⁸⁶ Chumash, Gênesis, p. 408-409, CW, v. 4, p. 328,333.

⁵⁸⁷ Chumash, Deuteronômio, p. 398-399.

⁵⁸⁸ Chumash, Deuteronômio, p. 93-94.

⁵⁸⁹ Chumash, Números, p. 85-86.

⁵⁹⁰ Chumash, Deuteronômio, p. 4.

Em outras palavras, a atitude divina quanto à liderança deriva na necessidade de criar leis sociais que organizem a economia e garantam o sustento dos indivíduos e famílias em função dos valores da Torá.

A maioria das colocações de Hirsch sobre política, estado, governo, sociedade e economia como um todo integrado que se deriva de uma teologia aparecem na comparação entre o paganismo politeísta e o monoteísmo. Para Hirsch, a ideia de um só Deus garante igualdade de direitos para todos, a sensibilidade para com o diferente e o mais fraco da sociedade⁵⁹¹, promovendo a paz e evitando a violência Hobbesiana⁵⁹².

*“Assim como toda criatura e todo fenômeno natural eram concebidos como separados e independentes de todo vínculo com o resto do mundo, assim também acreditavam que tudo existia em virtude de uma divindade particular daquele ente, e assim também toda nação era vista pela sua divindade exclusivamente. Desse modo todo o universo e a humanidade, ao invés de ser um único e unido cosmo, era concebido como dividido em forças múltiplas e governado por deuses múltiplos, todos contrários a todos, um universo criado do conflito violento de todos contra todos. Naturalmente apenas o mais forte sobreviveria [...] acreditava-se que apenas as forças físicas governavam a natureza e a história e, portanto, apenas o forte e o sábio sobreviveriam [...] esquecendo que existe um só Deus acima de tudo que colocou sua ética como único princípio para a relação humano-natureza e humano-humano [...] Só o reconhecimento de uma força única acima de tudo pode criar paz na face da terra e apagar as invejas entre pessoas e nações...”*⁵⁹³

⁵⁹¹ CW, v. 2, p. 208; CW, v.1, p. 73.

⁵⁹² CW, v. 4, p. 29, 47, 217, 286.

⁵⁹³ Ibidem.

Assim, para o autor, apenas o monoteísmo pode trazer justiça social, evitar o conceito de seitas inatas⁵⁹⁴, tiranias⁵⁹⁵, oligarquias e outros processos de segregação⁵⁹⁶.

Esta igualdade dentro da diferença entre as pessoas, não apenas provém da ideia de um só Deus em si, com uma só lei, senão da máxima alteridade desse Deus, diante da qual toda diferença entre pessoas é desprezível e insignificante para justificar qualquer tratamento diferenciado, melhor ou pior⁵⁹⁷.

Para o autor, o fato de que a divindade única leva um nome plural, *elohim*, indica justamente o pluralismo que deriva apenas deste monoteísmo⁵⁹⁸.

A violência é evitada não só pela ideia de um só Deus para todos, que inclui pluralidade, senão também da ética natural de seu propósito final que, segundo o autor, não precisa de força alguma para acabar se impondo e acontecendo⁵⁹⁹.

Também a igualdade econômica como direito, não deriva somente da ideia de um Deus com uma lei e uma mesma sensibilidade no cuidado para com todos, já mencionada, senão do fato que tudo pertence a essa divindade única, na teologia do autor. Portanto, não é possível uma apropriação exacerbada de bem algum, nem de posição social alguma⁶⁰⁰.

A liberdade como direito humano básico, para o autor, também deriva da sua teologia, principalmente, do fato de Deus ser livre antes de tudo. Privar alguém de sua liberdade é, nesse sentido, um atentado contra o próprio Deus – que é caracterizado pela liberdade própria e por aquela outorgada essencialmente à natureza humana. Esta ideia aparece em Hirsch em contextos diversos, mas acreditamos que o mais marcante se encontra na explicação dada ao endurecimento do coração do faraó pelo próprio Deus. Essa narrativa apresenta, talvez, o maior desafio à possibilidade de liberdade humana no contexto da teologia bíblica, uma vez que o próprio Deus endurece

⁵⁹⁴ CW, v. 1, p. 72-73.

⁵⁹⁵ Chumash, Gênesis, p. 120.

⁵⁹⁶ Chumash, Deuteronômio, p. 102, CW, v. 3, p. 135.

⁵⁹⁷ Chumash, Deuteronômio, 136, 157-158.

⁵⁹⁸ Chumash, Gênesis, p. 3.

⁵⁹⁹ Chumash, Deuteronômio, p. 5-6.

⁶⁰⁰ Chumash, Deuteronômio, p. 288-291.

o coração do faraó para que, apesar das pragas, não se comova e não libere os hebreus – de modo a poder continuar punindo-o com as sucessivas pragas. Em outras palavras o próprio Deus estaria privando o faraó da sua liberdade emocional e mental, impondo a ele uma ação que logo será punida. Hirsch explica essa atitude divina justificando-a na base de que foi o faraó que privou Deus de liberdade quando escravizou os hebreus, e por isso mais do que as pragas, a punição é privá-lo de sua liberdade⁶⁰¹. Para Hirsch, atentado contra a liberdade de alguém é um atentado contra a essência humana dada pela divindade e, portanto, um atentado contra a divindade em si, na sua própria essência: a liberdade de outorgar liberdade.

A teologia, como já dito, além de embasar políticas, também cria povos, sociedades e países no pensamento particular de Hirsch. Assim, o fato de que Moisés nomeia o povo de Israel quando fala com Deus como “teu povo” é explicado pelo autor como indicador de que o povo se formou em virtude da ideia comum e unificada que tinham seus membros, sobre a divindade e a disposição de se organizar social, política e religiosamente em função dessa ideia⁶⁰². Deus é identificado como quem “*constrói o Estado*” e que com esse propósito tirou os hebreus do Egito⁶⁰³. Também por esse atributo entregou patrimônio a cada um para ser administrado – construindo assim uma sociedade e uma economia, na qual ao mesmo tempo cada um ganha autonomia e há uma representatividade conjunta⁶⁰⁴.

Consideramos especialmente isso como um traço inédito no que se esperaria de um pensamento religioso clássico e ortodoxo, por dois motivos: por um lado, o vínculo com a divindade é principalmente material e cotidiano, mundano, relacionado com a administração do patrimônio e não com o culto no santuário. Por outro lado, o papel da divindade não é o de provedor que espera ser louvado, solicitado e agradecido, é sim o de quem entrega o poder de decisão para que o homem exerça sua liberdade e ética como serviço e aplicação da lei divina.

⁶⁰¹ Chumash, Êxodo, p. 77; CW, v. 2, p. 90.

⁶⁰² Chumash, Deuteronômio, p.108

⁶⁰³ Chumash, Êxodo, p. 93.

⁶⁰⁴ Chumash, Êxodo, p. 94.

Quanto ao sistema de direito, no contexto teológico-político, achamos que o autor assinala os limites do alcance humano. O direito humano consegue apenas julgar “ações”, mas nunca “intenções”, e por essa razão, segundo Hirsch, aparecem no Pentateuco os atos públicos de declaração de maldições⁶⁰⁵. O autor vê nesses atos uma forma de entregar a Deus o terreno das consciências e intenções – insondável para o humano – e desse modo se apoiar na divindade. Mais uma vez, não para deixar de fazer e sim para esgotar a capacidade humana e reconhecer sua incompletude dependente⁶⁰⁶.

Para Hirsch, o reconhecimento do governo divino – longe de amedrontar o humano, como suspeitava Nietzsche – além de estabelecer sociedades, economias, países e políticas, também e acima de tudo tem um impacto íntimo no indivíduo, o que lhe permite enfrentar melhor as desgraças, as fraquezas, a morte e a vida⁶⁰⁷. Por meio da justa medida adquirida de suas forças ao reconhecer a soberania divina, o humano assume sua própria liberdade:

“[...] A força à qual se subordina o ser humano na sua vida [...] é uma força entregue nas mãos divinas e também nas [mãos] da pessoa que se santifica com a santidade divina [...] na força ética de sua liberdade divina que Deus insuflou nas suas narinas⁶⁰⁸[...] não o homem morto, senão o vivo, semelhante a Deus, o que governa sobre si próprio por meio de sua força ética e que governa mediante sua liberdade sobre suas forças terrenais [...] esse é o homem que mostra a honra divina⁶⁰⁹ [...] essa força dentro do homem, por meio da qual governa a si com liberdade, é o núcleo central de sua personalidade, é uma força divina dentro do humano vinda da força e da liberdade divinas”⁶¹⁰.

A soberania divina sobre a natureza e sobre a História, já mencionada em diversos contextos neste trabalho, inclui o conceito de liberdade divina,

⁶⁰⁵ Deuteronômio 27:15

⁶⁰⁶ Chumash, Deuteronômio, p.340-341.

⁶⁰⁷ CW, v.4, p. 249-250. Chumash, Números, p.58.

⁶⁰⁸ Gênesis 2:7.

⁶⁰⁹ Salmos 19:2.

⁶¹⁰ Chumash, Números, p. 37.

núcleo de todo o pensamento teológico hirschiano e, através deles, levanta mais uma premissa: o receio do autor acerca da teologia filosófica por um lado e da fetichista por outro. Para Hirsch, em ambos casos a divindade se neutraliza porque é prisioneira de leis. Na teologia filosófica, porque a mudança de leis (como toda mudança) indicaria que, antes ou depois dela, a divindade não era perfeita. Em outras palavras na lógica, é impossível qualquer mudança no conceito de Deus, pois em um dos dois estágios faltaria perfeição. No caso do fetichismo, a premissa é a de que é possível determinar a ação divina por meio de alguma mágica que se apoia de novo em algumas regras. Para isso, é imprescindível supor que essas regras estão acima de Deus e não podem ser mudadas pela divindade. Determinam ou condicionam Deus. Por estas razões, Hirsch acredita que os episódios nos quais Deus intervém na História e ou na natureza contra as leis de ambas, além de mostrar a liberdade divina (e no nosso contexto o governo divino), mostram ao humano sua própria liberdade e responsabilidade diante da natureza e da História que se manifestam através da ação política, social e ética. Essas são as conclusões de Hirsch no caso das pragas, da abertura do mar, e especialmente da vitória de Israel sobre o povo de *Amalek*, uma vez que nesse caso justamente o povo mais forte, que devia ganhar segundo a natureza e a História, se conduzia por valores *hobbesianos*, portanto, a mudança prevaleceu, a ética acima da força, além da liberdade acima da lei⁶¹¹.

Acreditamos inevitável a arbitrariedade do argumento e a dificuldade que o sistema do autor encontrará aqui para estabelecer critérios éticos que expliquem uma intervenção ou omissão diante de tragédias.

Nesse mesmo sentido, Hirsch indica que o plural na criação do homem, como se o próprio Deus fosse um coletivo⁶¹², assinala que do governo de Deus sobre forças díspares e da hegemonia livre sobre as regras que sustentam as disparidades, no ato da criação humana essa autonomia essencial também foi derivada ao homem, de modo que pudesse assumir a liberdade e a responsabilidade de superar tais forças díspares na natureza própria e alheia e

⁶¹¹ Chumash, Gênesis, p. 118. A liberdade permite à divindade o particularismo momentâneo e sem regras. Pode escolher intervir em favor de um particular, pessoa ou nação, e pode escolher se ocultar. Sobre *Amalek* especificamente ver Chumash, Êxodo, p. 168-169.

⁶¹² Gênesis 1:26.

na história⁶¹³. O mesmo princípio é aplicado pelo autor na interpretação dos votos do asceta⁶¹⁴.

Hirsch conclui que este conceito de liberdade sobre a natureza, outorgado justamente pelo próprio Deus ao homem, permite e responsabiliza o homem pela sua própria natureza, evitando a impulsividade descontrolada como desculpa para qualquer violência. A teologia certa comprometerá o indivíduo com o controle ético de sua natureza.

“Uma vez que Deus se afastou da vida da natureza, a vida natural do ser humano, isto é, suas vontades instintivas se apoderam dele tornando-se seu deus, e esse homem, ao afastar a Torá de sua vida histórica, pretenderá reinar se jogando e arrasando tudo com descontrole e violência⁶¹⁵.”

As intervenções divinas na história têm, portanto, segundo Hirsch, o objetivo de conduzir e educar as pessoas na teologia certa de modo que adotem os modelos certos de liderança, administração e comportamento⁶¹⁶. Ambas as partes influenciam os caminhos da história por meio dos governos e dos nomeados para exercê-los, como veremos no próximo subtítulo.

5.4. O Estado ideal: sua função e forma de governo

Para Hirsch o Estado não é um fim em si, pelo contrário, sua função é ser o espaço, o cenário o contexto no qual se realiza a Torá. O Estado existe para realizar a Torá⁶¹⁷. Todavia, sendo assim a Torá teria uma missão para a qual o Estado seria o fim: consertar o Estado e torná-lo ideal, de modo que realize a Torá⁶¹⁸.

Acreditamos que esta tensão entre fim e meio pode ser resolvida apoiando-nos, por um lado, na lógica da argumentação do autor, e por outro,

⁶¹³ Chumash, Gênesis, p. 19.

⁶¹⁴ Chumash, Êxodo, p. 143.

⁶¹⁵ Chumash, Deuteronômio, p. 38.

⁶¹⁶ Chumash, Números, p. 181, 203, 210; Chumash, Levítico, p. 215, 219; CW, v. 4, p. 276-277; Chumash, Gênesis, p. 20-23.

⁶¹⁷ CW, v. 4, p. 370-371.

⁶¹⁸ Chumash, Números, p. 35; Chumash, Deuteronômio, p. 157; CW, v. 6, p. 23-24.

em seus próprios escritos em outros contextos, do seguinte modo: a Torá é anterior ao Estado e foi entregue justamente fora de todo Estado, em terra de ninguém, não identificável, para indicar o fato de ela ser um fim em si. Por outro lado, sua aplicação total é possível somente num Estado, desde que quem vive sob ele venha a escolhê-la como sua lei. Assim, a Torá existe para ser a melhor opção a ser escolhida pelo povo que habita um estado e o Estado existe para realizar da melhor forma possível a proposta política da lei da Torá⁶¹⁹.

Acreditamos que neste ponto o princípio democrático, embasado na necessidade da escolha do povo, e o princípio teocrático, embasado na necessidade da lei divina, se mesclam no pensamento político do autor.

Outras funções do Estado, que surgem da leitura dos escritos do autor em busca de manifestações políticas, são a segurança civil e o direito à cidadania outorgado a seus habitantes⁶²⁰.

Hirsch também indica que o Estado existe para promover a educação de seus cidadãos e garantir que adquiram e desenvolvam os valores certos da Torá. Nos escritos do autor esse requisito não se limita a providenciar escolas para crianças, mas sim espaços e tempo de aprofundamento nesses valores e também leis para adultos, além de uma cultura geral pertinente a eles⁶²¹.

Assim, chega o autor a assinalar que o principal ao se referir à torá como estandarte do Estado é sua ética. Os valores a serem ensinados promovidos e aplicados pelo Estado e especificamente pelos dirigentes é essa ética da Torá⁶²².

Outra tensão que surge no pensamento de Hirsch como um todo, e principalmente no seu aspecto político, é a realização do indivíduo e a realização do coletivo no que diz respeito a quem é meio e quem é fim. Por um lado, Hirsch escreve claramente que não é possível imaginar que o indivíduo precise da autorização do Estado ou de qualquer coletivo para realizar sua plenitude. Pelo contrário, o Estado existe, segundo Hirsch, entre outras

⁶¹⁹ Chumash, Números, p. 35; Chumash, Deuteronômio, p. 157; CW, v. 6, p. 23-24.

⁶²⁰ Chumash, Gênesis, p. 139.

⁶²¹ CW, v. 4, p. 110.

⁶²² CW, v. 4, p. 90, 285.

missões para garantir segurança jurídica e civil a todo cidadão, de modo que possa realizar sua individualidade em todos seus aspectos. Até mesmo o lado educativo da responsabilidade estadual de ensinar os valores e a ética judaica segundo o autor, tem o claro objetivo de desenvolver o melhor de cada indivíduo. Todavia, do ponto de vista do coletivo, cada indivíduo contribui com sua parte no propósito geral e também para isso é desenvolvido. Se a realização de cada indivíduo for a certa ela será justamente sua contribuição no propósito da realização geral. Aparentemente, a tensão se resolve na ideia de que se trata de um mesmo propósito. Quando o indivíduo está entregando sua contribuição ao bem comum, está realizando sua individualidade, pois essa realização em si é sua contribuição.⁶²³

Os modos do Estado ideal, segundo o autor, são antes de tudo, de paz, de bem-estar e de dignidade. Eles devem ser atingidos por meio da Torá e do apego à ética divina – nunca por meio da força⁶²⁴.

Quanto à forma de governo ideal, surgem dos escritos de Hirsch modelos diferentes que, a princípio, guardam tensões entre si. Embora Hirsch seja claro a respeito de sua oposição a qualquer forma centralista⁶²⁵ de poder, seja ela monarquia⁶²⁶ – naturalmente no caso de tiranias⁶²⁷ – ou qualquer forma de poder que se baseia no uso da força, não fica clara sua opção entre elementos democráticos, teocráticos e, inclusive, anarquistas.

Por um lado, o autor elogia a democracia como temos mostrado. O povo é a fonte do poder⁶²⁸. Qualquer governo surge apenas como renúncia do povo a seu poder natural⁶²⁹, aliás, a Torá deve ser a lei, mas somente desde que o povo a tenha escolhido. O próprio Deus aparece consultando o povo⁶³⁰ e Hirsch escreve claramente que esse é o único modelo possível e digno para o governo comunitário⁶³¹, especialmente dado que a democracia é essência

⁶²³ CW, v. 2, p. 302, 423; CW, v. 3, p. 206.

⁶²⁴ CW, v. 4, p. 276.

⁶²⁵ Chumash, Gênesis, p. 140.

⁶²⁶ Chumash, Gênesis, p. 156; CW, v. 4, p. 43; CW, v. 2, p. 221, 267.

⁶²⁷ Chumash, Gênesis, p. 120; CW, v. 3, p. 32; CW, v. 2, p. 207-209, 267.

⁶²⁸ Chumash, Deuteronômio, p. 340; CW, v. 6, p. 23-25.

⁶²⁹ CW, v. 3, p. 90-91; CW, v. 4, p. 43.

⁶³⁰ CW, v. 6, p. 23-24.

⁶³¹ CW, v. 6, p. 26.

judaica⁶³². Hirsch detalha a importância da democratização do saber, sobretudo no direito bíblico, para que cada integrante desse povo sustente a lei de verdade⁶³³.

Todavia, por outro lado, a lei deve ser a lei da Torá⁶³⁴, o fator que une os cidadãos deve ser sua fé, o apego a Torá determina o nível de cidadania⁶³⁵ e os cargos originariamente são vistos como indicados pelo próprio Deus – o que implicaria uma determinada teocracia.

Por fim, o aspecto anarquista aparece no ideal de que todos incorporem o direito da Torá, de modo que cada um seja seu próprio juiz e governante. Hirsch manifesta seu receio por governos em geral⁶³⁶, bem como sua preferência por sistemas que respeitam a autonomia e a autodeterminação dos indivíduos, como garantia de autenticidade⁶³⁷.

Acreditamos que é possível achar a coerência e a sustentabilidade da proposta de governo, baseando-nos na centralidade do propósito divino e do princípio da autenticidade. Como o objetivo geral do Estado é a realização do propósito divino da lei da Torá, mas para isso é indispensável que cada um faça sua parte como realização pessoal e única de seu propósito individual, é necessária uma democratização completa da lei da Torá, para que cada um a entenda com seus meios pessoais, com seu propósito e possa realizá-lo. Ou seja, a democratização tem como objetivo um anarquismo teocrático, isto é, pretende realizar individualmente o propósito da lei divina geral.

Para Hirsch, além de este sistema de democratização ser o mais digno, justo e coerente, ele também é mais conveniente, porque garante estabilidade⁶³⁸, aprofunda a responsabilidade individual⁶³⁹ e aumenta a afinidade entre os cidadãos e o direito⁶⁴⁰.

Por fim, Hirsch esclarece que neste sistema é importante conservar uma atmosfera pluralista, para dar espaço ao aspecto individual de cada

⁶³² CW, v. 6, p. 25.

⁶³³ CW, v. 6, p. 51, 80, 130-131. Chumash, Êxodo, p. 178-179.

⁶³⁴ CW, v. 2, p. 312; CW, v. 4, p. 275.

⁶³⁵ Chumash, Números, p. 150.

⁶³⁶ Chumash, Gênesis, p. 156-157; CW, v. 2, p. 421.

⁶³⁷ Chumash, Números, p. 169, 306-307.

⁶³⁸ CW, v. 4, p. 184.

⁶³⁹ CW, v. 7, p. 18.

⁶⁴⁰ CW, v.6, p.155-156.

desenvolvimento, de cada realização e contribuição, mas trata-se de um propósito unificado final⁶⁴¹ alcançado mediante a liberdade individual.

5.5. O perfil e a função do líder

Das considerações políticas nos escritos de Hirsch, surge uma caracterização complexa do perfil do líder, com componentes diversos e nem sempre esperados ou evidentes. Entre os aspectos mais destacados estão o caráter, a personalidade, a fé, o *status* e o comportamento social, a ética e a intelectualidade.

O líder deve ter, segundo Hirsch, integridade física, equilíbrio e resolução psíquica em prol da clareza mental⁶⁴², sustentabilidade social e independência econômica⁶⁴³.

Entre os traços de caráter e de personalidade detalhados pelo autor, destaca-se a humildade, principalmente pela justificativa vinculada à capacidade de se limitar a sua função, sem invadir os territórios alheios por arrogância⁶⁴⁴. O autor ressalta o fato de os líderes bíblicos geralmente serem os mais fracos, os menos destacados e até os que mostram certas limitações, de modo a deixar clara a carência de qualquer pretensão, inclusive, de iniciativa. O líder bíblico não é suspeito de nenhum amor próprio exacerbado porque sempre é alguém que nem queria ser líder. Apenas a escolha divina o determina e valoriza como tal⁶⁴⁵.

Segundo Hirsch, o líder indicado pelas fontes judaicas, como ele as lê, precisa de tanta humildade porque deve colocar seu serviço em prol do coletivo que lidera, suas necessidades e sua realização, acima de tudo, como a essência de sua missão⁶⁴⁶. O próprio Deus age assim, segundo o autor, em função de sua liberdade de toda necessidade pessoal e em função de sua

⁶⁴¹ CW, v. 6, p. 174, 208.

⁶⁴² A necessidade de equilíbrio psíquico, especialmente emocional, que permita ponderações claras e sãs, aparece reiteradas vezes, sempre vinculada à liderança. Ver Chumash, Gênesis, p. 452; Chumash Números, p. 241.

⁶⁴³ Chumash, Êxodo, p.12,67, CW, v. 4, p. 136. Mais tarde, nas páginas 141-142, aparece a consideração análoga, isto é, a responsabilidade de liderança de quem tem solvência econômica e por tanto status social.

⁶⁴⁴ Chumash, Gênesis, p. 365, CW, v. 4, p. 6.

⁶⁴⁵ Chumash, Êxodo, p. 19-20, 29-30, 180. CW, v. 4, 214.

⁶⁴⁶ CW, v. 4, p. 397; CW, v. 6, p. 10.

valorização suprema do propósito geral⁶⁴⁷. Por essa razão espera-se que o líder aspire a essa forma de *imitatio dei*. O líder deve incorporar literalmente as necessidades de seus liderados a fim de que se tornem suas⁶⁴⁸.

Nesse sentido também surge no pensamento político do autor a necessidade de que o líder conheça a fundo as características de seus liderados. Isto significa, por um lado, um aprofundamento e fluência na cultura, na história, nos preceitos⁶⁴⁹ e, por outro, também um conhecimento e sensibilidade a respeito dos modos, dos sentimentos, das emoções e das capacidades deles. O Líder precisa, no mínimo, de sensibilidade psicológica, quando não, também do conhecimento formal⁶⁵⁰. Hirsch enfatiza que esses requisitos são a única força do bom líder, e indicam o contrário da força física e das manipulações políticas de lideranças condenadas por Hirsch⁶⁵¹. O líder Hirschiano deve aprender com o povo e ensinar o povo, aprender para ensinar melhor⁶⁵². De fato, trata-se de um educador. As descrições de liderança política e educativa se mesclam nos escritos do autor como se verá na próxima seção.

Outro traço destacado pelo autor na personalidade requisitada do líder, é sua humanidade. Segundo Hirsch, apesar de ser nomeado por Deus, ou justamente por isso, é imprescindível sua consciência humana de igual entre iguais⁶⁵³. O líder precisa conceber suas características como normais, presentes em todo mundo, talvez com maior intensidade nele próprio, mas de modo momentâneo e alcançável por qualquer um dos liderados⁶⁵⁴. Deve, assim, verificar a cada passo que todos se encontram sempre andando juntos. Deve se lembrar que todos contam e que todos têm o mesmo valor, merecendo o mesmo lugar – seja sob a perspectiva dos liderados em relação a ele, ou dele em relação aos liderados⁶⁵⁵.

Esta humanidade, continua o autor, deve se manifestar na prática, por meio da empatia e sensibilidade do líder para com as necessidades, as

⁶⁴⁷ Chumash, Números, p. 87.

⁶⁴⁸ Chumash, Números, p. 184.

⁶⁴⁹ Chumash, Deuteronômio, p. 216

⁶⁵⁰ CW, v. 7, p. 178.

⁶⁵¹ CW, v. 2, p. 117-118; Chumash, Gênesis, p. 192.

⁶⁵² CW, v. 4, p. 203.

⁶⁵³ Chumash, Êxodo, p. 20, 30; Chumash, Números, p. 144, 241.

⁶⁵⁴ Também Lustig assinalou este traço. Ver: LUSTIG, *op.cit*, p. 110-111.

⁶⁵⁵ Chumash, Levíticos, p. 262-263.

aspirações e principalmente os sofrimentos de seus liderados⁶⁵⁶. Deve ouvi-los com atenção e entrega. Principalmente deve amá-los e criar ao redor deles uma atmosfera de identificação e amor entre todos, garantindo confiança e valorização entre todas as partes⁶⁵⁷. Dessa postura humilde e compreensiva de amor, derivará a capacidade de que o líder precisa, segundo o autor. De olhar de cima, com grandeza e compaixão a fim de perdoar, absolver e derramar leveza à sua volta⁶⁵⁸.

Acreditamos que Hirsch aplica especialmente neste contexto os traços que ele atribuiu à liderança divina extrapolados para a liderança humana⁶⁵⁹.

A importância da leveza nos modos e da compaixão para relevar e perdoar é tratada também no contexto da liderança *de fato* e *de jure*⁶⁶⁰. Hirsch salienta a necessidade de congruência entre ambas uma vez que nenhuma pode (nem deve) se sustentar sozinha. Nesse contexto Hirsch explica que a raiva traz o desgaste⁶⁶¹ e qualquer forma de violência (tanto aos relacionamentos, quanto às ponderações). Hirsch expõe a necessidade de que o líder preste atenção a ferramentas ambivalentes de poder, como são, segundo ele, a fama, o dinheiro, as mulheres e as disputas⁶⁶².

A humanidade como traço de personalidade do líder se manifesta também em Hirsch na forma de solidariedade e fraternidade que o Líder deve emanar tanto como valor pessoal, quanto como fundamento da cultura que deve criar e sustentar ao seu redor⁶⁶³. De igual modo, o autor identifica como traço de “humanidade” do líder, sua capacidade de prever e se preparar convenientemente para tudo que for previsível. Outro traço é saber aceitar as coisas com humildade, estando disposto a aprender aquilo que não era previsível e, portanto, deu errado⁶⁶⁴. Destas últimas características de

⁶⁵⁶ CW, v. 4, p. 214.

⁶⁵⁷ Chumash, Números, p. 109, 117.

⁶⁵⁸ Chumash, Números, p. 143. Hirsch se apoia na etimologia particular que atribui ao termo *nassi*, cujo significado literal no hebraico bíblico é “nobre”, no *tanaítico* é “príncipe” e no moderno é “presidente”, associando-o com a raiz da palavra “levar” ל.ש.נ, concluindo que o líder deve ser *levável* com facilidade, em virtude de sua leveza.

⁶⁵⁹ Ver seção anterior.

⁶⁶⁰ Chumash, Números, p. 132.

⁶⁶¹ Chumash, Números, p. 263.

⁶⁶² Chumash, Deuteronômio, p. 214.

⁶⁶³ Chumash, Gênesis, p. 451; CW, v. 6, p. 4.

⁶⁶⁴ Chumash, Números, p. 58.

personalidade e especialmente da humildade, podemos inferir também a simplicidade que Hirsch espera do líder.

Todavia, junto a todas estas qualidades Hirsch coloca que o líder também deve ser corajoso, possuir audácia, ousadia, confiança em si mesmo e se atrever a carregar seus liderados às metas marcadas com força e determinação, alentando-os nos momentos difíceis⁶⁶⁵.

O autor também assinala como traço fundamental do líder a necessidade de comprometimento verdadeiro, total e absoluto com a ética⁶⁶⁶.

Quanto à religiosidade, a fé e o vínculo com a divindade, o autor indica que o líder deve incorporar ao máximo a heteronomia religiosa ao ponto de transformá-la em autonomia, e assim, em essência de sua liberdade⁶⁶⁷. Em outras palavras, a voz divina deve se tornar sua voz mais íntima e, para isso, o líder deve se esvaziar de si próprio e adotar a divindade como a condução mais clara e preferível⁶⁶⁸. Dessa forma conseguirá também, segundo o autor, ponderar com sabedoria e se conduzir com retidão e certeza, sem tropeços por desvios pessoais. O líder terá maior objetividade e entrega aos liderados e à causa divina⁶⁶⁹. A fé do líder deve ser completa, principalmente, na ética divina e na ética da lei divina⁶⁷⁰. O líder deve combinar a incorporação total da lei divina com a capacidade total de realizá-la⁶⁷¹.

Apesar de o líder ser nomeado por Deus, como já mostramos, também deve ser escolhido pelo povo. Ambas as escolhas devem se alimentar mutuamente e se confirmar de modo constante, segundo o autor. As características de liderança são de algum modo ferramentas dadas ao indivíduo por Deus para que ele cumpra assim sua missão⁶⁷². Como em todos os casos de todas as pessoas, estas características vão se desenvolvendo e se afirmando mais ou menos em função do próprio desenvolvimento da vida da pessoa e do uso que a pessoa dá a elas, especialmente em suas escolhas. A

⁶⁶⁵ Chumash, números, p. 116, entre outros.

⁶⁶⁶ Chumash, Números, p. 87, 246.

⁶⁶⁷ Chumash, Números, p. 2-4.

⁶⁶⁸ Chumash, Números, p. 182.

⁶⁶⁹ Chumash, Números, p. 144.

⁶⁷⁰ CW, v. 4. p. 279.

⁶⁷¹ Chumash, Deuteronômio, p. 379.

⁶⁷² Chumash, Levítico, p. 259.

liderança é dada, mas pode ser desenvolvida, capacitada e fortalecida. Deus – como o povo, o próprio líder e a própria vida – participa neste processo de evolução da liderança⁶⁷³. O ascetismo, por exemplo, é visto pelo autor, justamente como parte das experiências de vida que favorecem a formação de um líder⁶⁷⁴.

De acordo com o autor, é indispensável que perspectiva divina fundamental que denominamos nesta pesquisa seja adotada pelo líder como a base de sua cosmovisão sobre a natureza humana⁶⁷⁵. Referimo-nos à ideia de que a cada um são outorgadas ferramentas para seu desenvolvimento pessoal, que determinam sua liberdade absoluta dentro dos limites dados por essas ferramentas contextuais.

Quanto às funções de um líder, encontramos três tipos de funções que se manifestam principalmente nas dimensões e modos da ação que o autor lhe atribui. Assim, identificamos três dimensões de funções com seus respectivos modos: a dimensão social, a dimensão educativa e a dimensão religiosa.

Na dimensão social, Hirsch estabelece que o líder deve ser um servidor e não um governador⁶⁷⁶, deve ser um canal e não um legislador⁶⁷⁷. Por essa razão o autor acredita ser importante denominá-lo com termos como *nassi* como já explicado que denotam sua leveza para ser conduzido pelas necessidades do povo, mas do que nomenclaturas como *aluf* – que enfatizam sua própria força e ganho e seu estar à frente ou por cima de todos⁶⁷⁸. O líder deve ser mais alguém que consulta, do que alguém que impõe sua visão – pior ainda se impõe sua visão por meio da força. O líder deve ouvir com atenção a voz do povo e buscar os meios para realizá-la uma vez que é o povo a fonte de seu poder e ele seu emissário e servidor⁶⁷⁹. A força do líder depende de sua disposição a servir o povo⁶⁸⁰, uma vez que o líder é sempre passageiro enquanto o coletivo, segundo o autor, é eterno e nunca morre⁶⁸¹.

⁶⁷³ Chumash, Números, p. 58,203, 289,

⁶⁷⁴ Chumash, Números, p. 61.

⁶⁷⁵ Chumash, Números, p.188, 196.

⁶⁷⁶ Chumash, Números, p.184, 209; Chumash, Deuteronômio, p. 10.

⁶⁷⁷ CW, v. 4, p. 292, Chumash, Deuteronômio, p. 35, Chumash, Êxodo, p. 154.

⁶⁷⁸ CW, v. 4, p. 43.

⁶⁷⁹ Chumash, Números, p. 3-4

⁶⁸⁰ Chumash, Números, p. 407.

⁶⁸¹ Chumash, Deuteronômio, p. 363.

Este conceito o apoia na sua linguística particular segundo a qual o termo rei em alemão *Koenig*, provém da palavra *koennen* cuja raiz deriva da palavra “poder”, “fazer”. Já a palavra “rei”, em hebraico *melech*, tem sua base etimológica na palavra “consultar” (*lehimalech*)⁶⁸².

O líder deve mediar a relação entre o indivíduo e o coletivo, lembrando a ambos o valor, a função e a necessidade de cada uma. O coletivo precisa ser lembrado da imprescindibilidade do indivíduo, sem o qual ele não existe, e o indivíduo deve ser lembrado da eternidade do coletivo ao qual ele deve entregar sua realização pessoal⁶⁸³.

Por fim, o líder deve renunciar a sua liberdade para administrar e desenvolver a liberdade de seus liderados, individual e coletivamente⁶⁸⁴. Acreditamos que nesse ponto o autor se diferencia em relação àquela perspectiva adotada por Spinoza, que diz que é o povo que renuncia a sua liberdade, e o indivíduo dentro dele, para que exista um governo que a administre⁶⁸⁵. Apesar de o resultado ser parecido, parece-nos que a linguagem se manifesta inversamente.

Destacamos mais uma vez que a teologia e a liberdade servem no pensamento hirschiano como base e como objetivo final. É o que vemos neste contexto, no tema da liderança política.

Na dimensão educativa, o líder deve ser um modelo e uma referência em três aspectos: o epistemológico, o ético e o religioso. No epistemológico, como mencionado, o líder deve se destacar por sua ponderação clara e esclarecida de tudo, por seu juízo objetivo, por seu conhecimento da psique humana, por seu conhecimento da lei divina, por sua capacidade de ler a realidade e achar a ação adequada em cada situação⁶⁸⁶.

A integridade ética do líder como critério supremo, interna e externamente – ou seja, tanto em relação a si, quanto com relação a tudo que

⁶⁸² Chumash, Êxodo, p. 46-47.

⁶⁸³ Chumash, Números, p. 1, 121.

⁶⁸⁴ Chumash, Êxodo, p. 33.

⁶⁸⁵ Ver SPINOZA, B. **Tratado Teológico Político**. Jerusalém: Magnes 1982.

⁶⁸⁶ CW, v. 4, p. 141; CW, v. 7, p. 178.

estiver a sua volta – aparece sistematicamente em diversos contextos nos escritos do autor⁶⁸⁷. O líder deve ser exemplo de comprometimento ético.

O modelo e a referência religiosa na dimensão educativa também já foi mencionado de algum modo: o líder é modelo de comprometimento com a lei religiosa, modelo de fé, de cumprimento dos preceitos⁶⁸⁸. É o mais entregue ao propósito da vontade divina⁶⁸⁹ e o mais severamente controlado e punido diante de erros e desvios⁶⁹⁰. Mediante esses exemplos, o líder deve conquistar os corações dos liderados e garantir a transmissão da Torá à geração seguinte⁶⁹¹, pois afinal de contas é ela a verdadeira líder⁶⁹².

Apesar de muitas vezes Hirsch aparentar uma preferência pelo líder político em comparação ao educador⁶⁹³, geralmente as duas funções aparecem mescladas, quase como se fossem uma⁶⁹⁴. O líder parece ser, acima de tudo, um educador e sua função principal está caracterizada pela formação e transformação de seus liderados-educandos. Assim, o líder político deve formar para um comprometimento total com a lei e o propósito divinos, para uma identificação do aspecto divino que há em tudo da forma mais esclarecida possível e sua realização máxima⁶⁹⁵. Deve desenvolver os educandos-liderados de modo que descubram as ferramentas pessoais que recebem da divindade em cada situação, para realizá-las com plenitude⁶⁹⁶. Deve providenciar todas as necessidades de todos os liderados-educandos como Deus fez no deserto⁶⁹⁷, isto é, transmitir a eles parte da essência proveniente de seu espírito e se eternizar através deles⁶⁹⁸.

Para Hirsch, a natureza se conduz segundo a lei divina em geral, enquanto a história, segundo o aspecto compassivo e dinâmico. O líder, para Hirsch, também deve representar ambas, mas para ele o aspecto educativo é

⁶⁸⁷ Chumash, Gênesis, p.209, Chumash, Deuteronomio, p. 93-94, CW, v.4, p.141, CW, v. 6, p. 96.

⁶⁸⁸ Chumash Deuteronomio, p. 216, CW, v2, 221-222

⁶⁸⁹ CW, v.4, p. 257.

⁶⁹⁰ CW, v.4, p. 109, Chumash Deuteronomio, p. 106.

⁶⁹¹ Chumash Deuteronomio, p. 386.

⁶⁹² Chumash, Deuteronomio, p. 418.

⁶⁹³ CW, v.3, p. 214.

⁶⁹⁴ CW, v.4, p. 214, Chumash, Números, p. 230-231.

⁶⁹⁵ Chumash, Levítico, p. 247-248.

⁶⁹⁶ Chumash, Levítico, p. 260.

⁶⁹⁷ Chumash, Números, p. 358

⁶⁹⁸ Chumash, Números, p. 134; Chumash, Gênesis, p. 204

especialmente identificado com a dinâmica compassiva que brinda, perdoa ensina e forma⁶⁹⁹.

Finalmente a dimensão religiosa da função do líder, além de tudo o que foi expresso nas duas dimensões anteriores, para o autor se refere a criar a máxima proximidade entre a intimidade essencial e existencial dos liderados e Deus⁷⁰⁰. O líder deve procurar fazer com que os liderados assumam a vontade divina como sua própria vontade, de modo que identifiquem o propósito geral no pessoal e vice-versa⁷⁰¹. Deve conduzi-los para o máximo desenvolvimento possível de seu aspecto divino⁷⁰². Para isso, deve aprofundar e aproximar constantemente a consciência da Torá entre os liderados⁷⁰³. Desse modo, o líder acaba reunindo pessoas ao redor de um objetivo comum⁷⁰⁴. Esse objetivo comum, enquanto propósito final de tudo, libera-os de toda lei natural ou histórica ao se colocar acima delas, e desse modo também a liderança, o Estado e a lei se sustentam e se dirigem ao ideal divino da liberdade, no esquema de pensamento Hirschiano⁷⁰⁵.

5.6. Os valores nas políticas

Apesar dos valores implícitos nos diversos aspectos apresentados do pensamento político do autor, acreditamos que os valores centrais de sua visão política – tanto como “modos de comportamento”, quanto como princípios e objetivos a serem promovidos em si – devem ser detalhados explicita e organizadamente, bem como suas respectivas fontes. Esse é o propósito desta penúltima seção.

Os principais valores que surgem na pesquisa dos comentários políticos de Hirsch são: a retidão, a igualdade, a ética, a prevalência do espírito sobre a matéria, a sensibilidade e o cuidado para com os mais fracos e, de algum

⁶⁹⁹ Chumash, Gênesis, p. 31.

⁷⁰⁰ CW, v. 6, p. 14, CW, v. 4, p. 260-261, 279.

⁷⁰¹ CW, v. 4, p. 276-277, 370-371. Chumash Gênesis, p. 163-165.

⁷⁰² CW, v. 4, p. 328, 332, Chumash, Números, p. 147.

⁷⁰³ Chumash, Números, p. 209.

⁷⁰⁴ Chumash, Gênesis, p. 451; CW, v. 4, p. 136.

⁷⁰⁵ CW, v. 1, p. 1, 3-4.

modo, o conjunto do que denominamos hoje como *direitos humanos*, embora ainda não tivessem sido declarados formalmente em documento algum⁷⁰⁶.

Confere-se a demanda de retidão nos escritos do autor principalmente por sua atenção e denúncia a manipulações dos governos⁷⁰⁷. Essas manipulações são observadas por Hirsch especialmente em dois terrenos: a cultura e a religião. A manipulação cultural para o autor é a tentativa do governo de introduzir no *ethos* e na cultura do povo imagens, linguagens, premissas, preconceitos e pseudovalores. Essa inserção ocorre naquilo que é aceito como denominador comum, a fim de gerar ideologias, sustentando o poder e sua administração. O principal exemplo assinalado pelo autor é o antissemitismo⁷⁰⁸.

Embora tenha falado da importância da função do governo e a intenção da denúncia seja clara, acreditamos que não há objetividade nos critérios para estabelecer quais conteúdos da educação são legítimos e quais são manipulativos.

A manipulação religiosa se refere a conteúdos atribuídos à fé ou à vontade divina, mas que na verdade surgem do interesse do governo atuante, tanto para a introdução de conteúdos programáticos e ideológicos, quanto para favorecer a mera perpetuação no poder⁷⁰⁹.

Para Hirsch as barreiras contra essas manipulações são a racionalidade de líderes e liderados em todos seus aspectos (nos modos, nas linguagens nas justificativas programáticas e políticas) e o monoteísmo. A necessidade de sustentar na razão assim como na ideia de um único Deus completamente heterônomo e alheio – isto é, uma divindade essencialmente externa e diferenciada de qualquer humano, amarrada ao texto escrito e interpretável – evita qualquer possibilidade de discurso fundamentalista, injustificável e

⁷⁰⁶ O documento da ONU conhecido como *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, que inclui 30 artigos, foi publicado em 1948, três anos após a criação da entidade.

⁷⁰⁷ Chumash, Gênesis, p. 407; CW, v.4, p. 47; Chumash, Números, p. 179-180.

⁷⁰⁸ Chumash, Êxodo, p. 25.

⁷⁰⁹ CW, v. 2, p. 277; CW, v. 4, p. 48; Chumash, Êxodo, p. 25. Segundo Hirsch, os egípcios não eram realmente religiosos, as crenças eram um meio de manipulação usado pelo governo. Portanto, não se importavam se os judeus quisessem realizar outros cultos, a menos que isso implicasse um desafio à autoridade do faraó.

descontrolado, bem como qualquer pretensa atribuição divina ao agir humano arbitrário, ideológico ou interesseiro⁷¹⁰.

A igualdade no Estado, na sociedade e na administração do poder, como foi mostrado, é deduzida da teologia. Como Deus é um e totalmente diferenciado de tudo, não há cabimento para diferenças sociais, para nenhum tipo de sectarismo, nem rigidez, e muito menos por razões de pertencimento socioeconômico⁷¹¹. Na lei judaica e divina nada depende da genética ou do grupo social, mas sim do nível de apego à única lei que é idêntica para todos, incluindo o líder e todos os funcionários do governo⁷¹². O líder deve cuidar da manutenção do *status* de igualdade de todos e sempre ver a si próprio como o primeiro de um grupo onde todos são pares⁷¹³. A democratização do saber, especialmente do conhecimento da lei, antes mencionada, tem como objetivo principal garantir o vínculo personalizado de todos os cidadãos do mesmo modo e com o mesmo cuidado com a identificação de cada um⁷¹⁴.

Neste contexto Hirsch acrescenta que a emancipação, com seus ideais de liberdade e igualdade, realiza o mandato divino⁷¹⁵.

A centralidade ética no pensamento de Hirsch como um todo, e no político em particular, aparece reiteradas vezes e várias delas já foram mencionadas. No caso do Estado e do governo, a ética é a razão de ser nos quatro sentidos aristotélicos, isto é, na sua origem, na sua finalidade, na sua matéria e na sua forma. Na sua origem, pois provém da necessidade de realizar a ética divina no mundo. Na sua finalidade, porque essa realização é seu objetivo principal. Na sua matéria porque se compõe da lei judaica que para o autor é principalmente ética e na sua forma porque essa deve ser a modalidade do governo e da sociedade. O povo da Torá, como sociedade, como Estado, existe para ser a consciência e o norte ético do mundo⁷¹⁶.

⁷¹⁰ CW, v. 2, p. 143-144, 195; CW, v. 4, p. 380; Chumash, Gênesis, p. 120, 124.

⁷¹¹ Chumash, Êxodo, p. 93; CW, v. 4, p. 275.

⁷¹² CW, v. 2, p. 122-123, 203-204, 207; CW, v. 1, p. 73; Chumash, Gênesis, p.137; Chumash, Êxodo, p. 114-115.

⁷¹³ CW, v. 4, p. 6; Chumash, Levítico, p. 162-163; Chumash, Deuteronômio, p. 10, 116, 263-264.

⁷¹⁴ CW, v. 4, p. 370-371, 380.

⁷¹⁵ CW, v. 1, p. 132.

⁷¹⁶ Chumash, Êxodo, p. 3, 5, 114-115; CW, v. 4, p. 57-58, 287.

Neste contexto, Hirsch faz questão de mostrar as considerações da lei judaica como sendo principalmente éticas, inclusive as que poderiam parecer mais ritualísticas. Assim, diz que as leis de pureza e impureza do corpo, como as de fixação dos meses baseados no testemunho humano de ter visto a lua, pretendem colocar ordem, moral e ética além dos vaivéns da natureza, tanto geral como individual. A lei judaica se preocupa com o *status* do estrangeiro, sua manutenção social, civil e econômica, com a opção de sua conversão, com o asilo para quem matou por acidente, com a libertação de escravos e devedores⁷¹⁷. Para Hirsch, antes de mais nada, tudo é ética. A ética é anterior ao Estado. Este existe como cenário para sua realização⁷¹⁸. A ética inclusive precede à racionalidade⁷¹⁹, segundo Hirsch – diferentemente de Kant, para quem o imperativo adquire seu *status* de categórico por vir da Razão.

A ética é uma e única para todos, porquanto não há espaço para tratamentos diferenciados de funcionários públicos e liderança, de indivíduos e coletivos, de fins e de meios.⁷²⁰

A ética se vincula com a teologia além do dito, porque sua aplicação é em si a realização da divindade. A presença divina tem como condição a aplicação da ética. Em outras palavras, é necessário adotar a teologia certa para contar com a presença e intervenção divina em forma de ética. E ao adotar a ética divina como Estado, a presença divina é trazida, porque é incorporada na própria ética⁷²¹. Além disso, o apego à divindade na constituição da política, segundo o autor, traz a paz e a autenticidade⁷²². O conteúdo religioso e de fé mais importante de ser divulgado e instruído, tanto dentro do Estado judaico, quanto no diálogo com outras culturas e nações, segundo o autor, é justamente a ética de sua divindade, de modo que a atmosfera política pretende acima de tudo instruir a ética de seus cidadãos como o valor mais íntimo e personalizado⁷²³.

⁷¹⁷ Chumash, Deuteronômio, p. 187, 320.

⁷¹⁸ CW, v. 4, p. 90, 285.

⁷¹⁹ CW, v. 4, 40, 43, 45, 47, 50-51.

⁷²⁰ CW, v. 2, p. 418; CW, v. 4, p. 285, v.3, p. 206.

⁷²¹ CW, v. 4, p. 61, 252, 286.

⁷²² CW, v. 4, p. 364-365.

⁷²³ Chumash, Deuteronômio, p. 93-94, 204-205, 267.

Quanto aos direitos humanos, embora tenhamos mencionado o anacronismo da expressão e seu conteúdo principal dedicado à igualdade, à dignidade, à segurança e à liberdade de algum modo tenha sido demonstrado acima, acreditamos ser importante destacar, que o autor utiliza o termo direito para reclamar, denunciar e sustentar suas demandas nas diversas dimensões políticas.

Assim, a denúncia da escravidão no Egito é denominada como falta de direitos de igualdade, liberdade e patrimônio. A festa de *Pessach* é indicada como um direito cultural. Também a emancipação pela qual lutou no seu tempo e o combate contra o antissemitismo foram sempre denominados pelo autor como os direitos básicos dos judeus⁷²⁴.

Além dos valores especialmente mencionados, pela intensidade e clareza de sua aparição nos escritos do autor, em nossa pesquisa também encontramos a indicação do valor da justiça⁷²⁵, da paz⁷²⁶, do bem-estar⁷²⁷, do suporte aos fracos⁷²⁸, da família⁷²⁹, da primazia do espírito sobre o materialismo, como meio para evitar o uso da força como ferramenta política de governo⁷³⁰ e da importância da autenticidade, especialmente do indivíduo diante de si próprio⁷³¹.

Finalmente, ressaltamos o valor da liberdade, que foi aparecendo de algum modo nos valores anteriores, permeando todos os temas. A liberdade surge como um fundamento político essencial, pois por ser um dos direitos demandados e ser a essência divina entregue ao humano, sua privação é vista como a mais grave das faltas diante da divindade. Por isso, nos escritos do autor, é também a liberdade que permite atribuir à Emancipação a concreção dos ideais divinos e elogiar a vitória sobre Napoleão. A liberdade também é reclamada tanto nos direitos emancipatórios para os judeus quanto nos direitos que a comunidade tem de não se subordinar à administração reformista.

⁷²⁴ CW, v.1, 8-9, 91, 103, 119-120.

⁷²⁵ CW, v.4, p. 67-68, 77; Chumash, Gênesis, p. 205, 211.

⁷²⁶ CW, v.4, p. 92-94; Chumash, Gênesis, p. 142.

⁷²⁷ CW, v.4, p. 91.

⁷²⁸ CW, v.3, p. 211, v.4, p. 390-391.

⁷²⁹ Chumash, Gênesis, p. 398.

⁷³⁰ Chumash, Gênesis, 183-184; CW, v.4, p. 52-53, 57. CW, v. 2, p. 416.

⁷³¹ CW, v. 6, p. 150.

Portanto, o poder é uma forma de liberdade e a liberdade é uma forma de poder⁷³².

Isso se comprova nos escritos do autor em múltiplos aspectos. A lei pode libertar a pessoa. A vida dentro de um Estado e de uma sociedade implica submissão a uma lei e a uma ética, mas mediante uma escolha, que é sempre um exercício da liberdade. A própria lei pode proporcionar mais liberdade se evitar a sujeição a arbitrariedades como a lei do mais forte ou forças naturais⁷³³. O milagre é uma amostra de poder sobre as leis da natureza que permite à divindade libertar-se delas⁷³⁴, de igual modo, o voto do asceta mostra o poder do indivíduo de governar sobre sua própria natureza e assim se liberar dela⁷³⁵. A mesma ideia também está presente na fixação dos meses em função do decreto do tribunal rabínico se sobrepondo à lua⁷³⁶. Quem governa precisa da liberdade de governar e precisa de uma liberdade interior, íntima e profunda, para exercer realmente esse poder. Adotar a lei ou vontade ou propósito divinos como própria vontade torna a heteronomia, autonomia, a função sociopolítica, realização pessoal, e a lei, a realização da liberdade⁷³⁷.

Hirsch valoriza as funções a partir de sua independência, as lideranças políticas em função da liberdade interna dos líderes e liderados e também em função da coerência interna entre as incumbências recebidas por meio das leis e aquilo que eles efetivamente cumprem⁷³⁸.

A Torá é vista como o sistema que libera o indivíduo de todas as possíveis pressões alheias a sua própria essência. Portanto, o verdadeiro desafio de alguém diante da liberdade é se libertar de tudo que o impede adotá-la psicologicamente, no âmbito individual, e politicamente, no âmbito coletivo e estadual⁷³⁹.

⁷³² Chumash, Gênesis, p. 196.

⁷³³ Chumash, Levítico, p. 123, 149

⁷³⁴ Chumash, Êxodo, p. 74-75.

⁷³⁵ Chumash, Êxodo, p. 143.

⁷³⁶ CW, v. 1, p. 3-4.

⁷³⁷ Chumash, Números, p. 2.

⁷³⁸ Chumash, Gênesis, p. 383, 385, 398.

⁷³⁹ Chumash, Gênesis, p. 149, 154; CW, v. 6, p. 150.

Acreditamos que, no pensamento do autor, a insistência na preferência por modelos democráticos para tudo também deriva da priorização da liberdade acima de tudo. Somente pressupondo a liberdade do povo, é que se pode atribuir o poder supremo a ele, só reconhecendo a liberdade como valor fundamental da essência humana é possível entender que Hirsch a determine com base no autêntico cumprimento da lei e, portanto, na necessidade de conhecimento democratizado. Só na centralidade da liberdade é possível compreender a redução da divindade a ser divulgada apenas em função de sua autonomia diante da natureza e da história⁷⁴⁰.

5.7. O receio político

Apesar de tudo o que foi mostrado ao longo deste capítulo – seu envolvimento político, sua interpretação politizada, seus conhecimentos e sensibilidades políticas, suas ideias formadas e fundamentadas sobre Estado, poder, governo, liderança, sociedade e administração – acrescentamos nosso reconhecimento de que há nos escritos de Hirsch sinais claros de um receio diante da política⁷⁴¹.

Hirsch prefere sempre a casa à sociedade, o ato pequeno, cotidiano e concreto às grandes declarações públicas, o cidadão pequeno, comum ao político renomado⁷⁴². Para o autor, uma característica de personalidade interior, adquirida na educação, é sempre preferível à subordinação a uma norma pública por força de lei⁷⁴³. E a ação que se depreende da primeira é mais confiável do que qualquer outra que tenha surgido apenas pela experiência num cargo público⁷⁴⁴. Hirsch manifesta receio pelo exagero nos modos políticos e públicos e por qualquer dependência que possa vir a se criar

⁷⁴⁰ CW, v. 6, p. 25, 30, 35-36.

⁷⁴¹ CW, v. 2, p. 268, manifestando um receio geral. Ver o receio em prol da verdade em CW, v.2, p. 266 e o receio de transformar a política em fim ao invés de meio, Chumash, Gênesis, p. 334.

⁷⁴² Chumash, Deuteronômio, p. 10.

⁷⁴³ Esta preferência de Hirsch surge principalmente na nossa pesquisa num tema descoberto no fim da mesma, vinculado ao gênero. Hirsch identifica no feminino tudo que é caseiro, interno e, portanto, autêntico além de pacífico, enquanto o masculino é forçado, produto do poder político, e suspeito de ser somente aparente e hipócrita. Ver: CW, v. 2, p. 277, 300-303, 421; CW, v. 3, p. 76; Chumash, Gênesis, p. 192-193.

⁷⁴⁴ Chumash, Gênesis, p. 455, 461.

por algum envolvimento político⁷⁴⁵. Neste sentido, ele também expressa seu receio do perigo de improdutividade nos cargos políticos e públicos e da tendência a sectarismos, preferências e marginalizações que o jogo político promove⁷⁴⁶.

Como vemos, a política não tinha um fim em si mesma, antes de tudo, era um meio para aplicar a Torá, servindo ao propósito geral, e principalmente para esclarecer cada pessoa sobre seu aspecto individual e sua realização pessoal no propósito geral divino. Desse modo, mais uma vez tudo se apoia na liberdade essencial que garante a autenticidade. Acreditamos que, de novo, o esquema geral teológico voluntarista fica demonstrado como a base que explica e desenvolve todos os conceitos.

⁷⁴⁵ Chumash, Gênesis, p. 383, 454, 156-157.

⁷⁴⁶ Chumash, Gênesis, p. 334.

6. A LIBERDADE

A pesquisa que fundamenta esta tese surgiu a partir da leitura de um comentário de Hirsch a um parágrafo bíblico no qual um mero atributo divino foi explicado em virtude de um conceito de liberdade que lhe servia de premissa. Como esse conceito pareceu-nos especialmente interessante e sustentável, fomos verificar se ele aparecia em outros comentários bíblicos do autor. Não só encontramos esse mesmo conceito de liberdade reiteradas vezes, como também vinculado a outros temas centrais em qualquer sistema de pensamento. Porém reparamos que esses elementos não foram desenvolvidos sistematicamente na pesquisa científica sobre o autor.

Por essa razão, o projeto consistiu em pesquisar a ocorrência do conceito, a coerência interna e seu vínculo com os outros temas tratados por Hirsch. O resultado foi a descoberta de que ele trata intensivamente, embora também não sistematicamente, vários dos temas centrais dos grandes sistemas de pensamento, e o conceito de liberdade permeia todos eles ajudando a sustentá-los como se fosse o eixo do pensamento.

Nesta tese, escolhemos como foco os quatro tópicos apresentados nos capítulos anteriores para nos manter nos limites do tamanho padrão e por entendê-los como os mais evidentes no seu vínculo com o tema central da liberdade. Todavia, existem outros temas centrais no pensamento do autor como a educação em si, os conceitos de *Torah im Derech Eretz* e de *Mensch Ysroel* (que tratam juntos, entre outras questões, o tema do universalismo e do particularismo), o tema da ética em si, da religião e da teologia em si – em nossa opinião, todos também permeados pelo eixo da liberdade, e eventualmente poderão ser apresentados em publicações específicas.

No presente capítulo mostraremos finalmente o esquema do autor sobre o conceito da liberdade. Veremos que a liberdade é axiomática, tanto na divindade, quanto na humanidade e, ao mesmo tempo, é o grande objetivo de tudo, a base de toda avaliação e do sentido de tudo e a chave do *modus operandi* de tudo. Em outras palavras, Deus é, antes de tudo, livre, e o ser humano também.

A liberdade divina tem limitações na liberdade humana e vice-versa. Ambas criarão tensões, como veremos, às vezes resolvíveis outras, não. A liberdade humana é total dentro dos limites dados pelas “ferramentas” circunstanciais de cada indivíduo. Elas incluem as habilidades psicofísicas, mentais, afetivas, as condições socioeconômicas e cada circunstância de vida, incluindo cada elemento que participa de cada circunstância. Em função desses limites estabelece-se a liberdade específica de cada pessoa e, em função dessa liberdade, a pessoa e o valor de cada “ferramenta” são avaliados. O sentido de tudo é dado, para o autor, por essa perspectiva que chamamos de perspectiva divina, pois apenas a divindade poderia abranger todos os dados necessários para tal avaliação específica. Existe um propósito geral por trás de tudo e propósitos específicos para cada elemento de cada circunstância, inclusive de cada indivíduo com suas próprias ferramentas, que em cada circunstância tem seu propósito. O propósito é de algum modo heterônomo, isto é, vem de fora, mas ao mesmo tempo, uma vez descoberto, em retrospectiva é percebido como a essência de si. Dito de outro modo, a pessoa descobre um propósito que vem de fora e ao mesmo tempo é o mais essencial dela. Tanto que promovê-lo será a verdadeira e mais autêntica liberdade, e recusá-lo será a mostra de alguma subordinação a naturezas limitadoras, aparentes ou imediatas. Como veremos, esse propósito lembra de algum modo o imperativo categórico kantiano, se não no seu conteúdo, ao menos na sua função formal.

Mostraremos as fontes do tema da liberdade para cada um desses aspectos e revisitaremos suas bases e suas fontes nos temas dos capítulos passados para fechar a estrutura do esquema geral do pensamento hirschiano.

6.1. Precedentes aparentes

Nesta seção veremos alguns indícios do pensamento hirschiano, tanto nas fontes rabínicas clássicas que o formaram deliberadamente, como nas poucas, pequenas e esporádicas alusões à liberdade na literatura científica que pesquisou o autor.

São inúmeras as fontes anteriores a Hirsch que tratam o tema da liberdade. Há referências desde a bíblia, passando pela literatura rabínica entre os séculos 1 a.e.c. e 6 d.e.c., no pensamento filosófico e místico medieval e nos começos do pensamento judaico moderno, tanto no chassidismo do centro-leste europeu, como em filósofos como Spinoza e Mendelsohn. Todavia, como Hirsch não menciona diretamente nenhum autor e é impossível estabelecer algum grau de influência direta de qualquer estudo não rabínico clássico, acreditamos que metodologicamente apenas devemos assinalar os locais da literatura rabínica clássica que poderiam indicar alguma raiz da ideia específica de liberdade sustentada pelo autor.

Assim, acreditamos que um precedente poderia se encontrar no fato de Deus criar⁷⁴⁷, julgar⁷⁴⁸, condenar⁷⁴⁹, perdoar⁷⁵⁰, intervir⁷⁵¹ e mudar⁷⁵². Todavia, nenhum desses traços é manifestado na bíblia como característica central da identidade divina. Essa caracterização seria sempre interpretativa. O humano é sim receptor de uma liberdade dada expressamente a ele por Deus, que parece abrangente demais, a liberdade para escolher a vida ou a morte, a bênção ou a maldição, mas, precisamente por essa abrangência e falta de especificidade, não pode se inferir nenhum conceito claro de liberdade dessa expressão, seja ele operativo, físico, social ou psíquico.

Na literatura rabínica clássica, entre as múltiplas menções à liberdade divina e humana, consideramos principalmente como possível semelhança com o pensamento Hirschiano, aquela que explica o procedimento de marcação da orelha de quem escolhe ser escravo livremente⁷⁵³ como uma reprimenda por renunciar a sua liberdade histórica entregue por Deus⁷⁵⁴. O contexto ilustra que uma vez acontecida a saída do Egito, e mais ainda, a entrega da Torá, renunciar à liberdade é condenável e essa condenação precisa ser marcada

⁷⁴⁷ Gênesis, capítulo 1.

⁷⁴⁸ O final de cada criação, na narrativa bíblica do capítulo 1, inclui a expressão “e viu Deus que era bom” (Gênesis, capítulo 1, versículos 4, 10, 12, 18, 21 e 25). No capítulo 2, o modelo parece de prova e erro, após a criação Deus descobre o que deve corrigir ou ajustar: “e para o homem não achou uma ajuda como ele [...] e disse Deus: não é bom que o homem seja só [...] e construiu da costela [...] a mulher” (Gênesis, 2:20, 18, 22).

⁷⁴⁹ As fontes são múltiplas. Ver Gênesis, 6:7, por exemplo.

⁷⁵⁰ Números 14:20.

⁷⁵¹ Ibidem, nota 749.

⁷⁵² Ibidem, nota 749 e nota 750, acreditamos que o perdão é uma intervenção e uma mudança.

⁷⁵³ Êxodo, 21:6

⁷⁵⁴ Talmud babilônico, Tratado *Kidushin*, p. 22b.

para evitar sua proliferação social. Lá as bases dessa prática de reprimenda são a Torá como lei e, ainda mais, a descrição de Deus no primeiro dos dez mandamentos como quem tirou o leitor da escravidão⁷⁵⁵ e estabeleceu que aquele povo deve ser escravo de Deus e não do homem⁷⁵⁶. Consideramos que se encontram aqui em potência os elementos que depois serão desenvolvidos por Hirsch: a liberdade como uma essência humana, mas entregue de fora, na História, por Deus, e que ainda precisa ser assumida como escolha pelo indivíduo. Embora não apareça no texto talmúdico o desenvolvimento hirschiano, e esteja aí sua possível originalidade, acreditamos que é possível atribuir a ele uma inspiração ou um precedente indireto.

De igual modo, achamos um provável precedente do pensamento de Hirsch no comentário rabínico sobre a expressão “gravado sobre a pedra”⁷⁵⁷, que alude à lei da Torá entregue em pedras, segundo o qual a palavra “gravado” (em hebraico *charut*) não deve ser lida assim, e sim com outras vogais (no texto original as vogais não estão definidas) de modo que diga *cherut*, cujo significado é “liberdade”⁷⁵⁸. Ou seja, a lei, a Torá, ao invés de limitar ou reprimir, liberta. Também aqui, a fonte rabínica não especifica mais do que isso, no contexto somente diz que não existe pessoa mais livre que aquela que estuda a Torá e se compromete com ela⁷⁵⁹. Todavia, os fatos de que a lei deve ser estudada e de que ela vem de fora e ao mesmo tempo libera poderiam ser uma inspiração para a premissa hirschiana de existir uma natureza humana limitadora e outra divina proveniente da Torá, que liberta.

Quanto à literatura científica, como mencionado, praticamente todos os trabalhos estudam principalmente a biografia de Hirsch, a ação política

⁷⁵⁵ Êxodo 20:2.

⁷⁵⁶ Levítico 25:55.

⁷⁵⁷ *Charut al haluchot*, Êxodo, 32: 16.

⁷⁵⁸ *Mishná, Avot*, 6:2.(embora na edição original da Mishna o tratado de avot contava com cinco capítulos, o ritual de sua leitura na sinagoga fez com que seja acrescentado o denominado capítulo da aquisição da Tora (perek kinian tora) como um sexto capítulo, não apenas na edição litúrgica do tratado, mas também em edições científicas da mishna como a do professor Hanoch Albek, e por tanto este material é citado deste modo corriqueiramente).

⁷⁵⁹ Existem versões diversas sobre esta última parte, algumas controversas. Desde uma (*Avot de Rabi Natan* 2:3) que diz que a pessoa que estuda a tora é livre para si,outra (*Midrash Shemot Raba* 41:9) que sugere que a liberdade que brinda o estudo da tora é das autoridades, da morte,ou do sofrimento, até outra (Talmud babilônico, Tratado *Eruvin*, p. 54a) que diz que nenhuma nação poderia tirar a liberdade de quem a tem gravada em si, como a pedra, por meio da Torá assumida.

separatista de sua comunidade ortodoxa da hegemonia reformista e sua proposta educativa baseada na interpretação dele do conceito rabínico de *Torah im derech erez*. Nesse contexto as alusões a seu pensamento como um todo e a temas específicos nele são sempre casuais, sem estudos sistemáticos e com raras bases em referências concretas do autor. O exemplo mais claro é a declaração de Rosenblit de que “*para Hirsch a liberdade era um valor central e supremo*”⁷⁶⁰, mas sem nenhuma outra explicação nem fundamentação. Entretanto, acreditamos ser importante indicar as menções ao tema da liberdade em geral, e as que coincidem com nossas descobertas em particular, feitas pelos pesquisadores principais de Hirsch.

Hyneman foi quem mencionou mais pontos dos que achamos nos escritos de Hirsch, só que sem elaborá-los num sistema congruente e sem mencionar as fontes. O pesquisador indicou que para Hirsch a Torá liberta especialmente ao evitar a ocupação no superficial e em seus mandamentos orientar o foco no essencial. Hyneman assinala que, para Hirsch, o mandamento da Torá, apesar de ser heterônomo e diferente da tendência natural do humano é mais essencial e ideal, e uma vez que existem as duas opções, é justamente o humano quem pode escolher com liberdade a diferença do restante da natureza⁷⁶¹. Hyneman indicou também que, para Hirsch, não o atendimento de necessidades, mas sim a exortação ao aperfeiçoamento constante da pessoa é a principal ordem e contribuição da Torá como religião. A religião não se caracteriza por surgir de dentro, senão pelo que traz de fora para a pessoa⁷⁶². Em outras palavras, acreditamos que o pesquisador, conscientemente ou não, está intuindo que o desenho da personalidade se encontra nas próprias mãos e realizá-lo é um modo de exercer liberdade. Entendemos que existem aqui indícios do que temos encontrado, mas sem elaboração.

⁷⁶⁰ ROSENBLIT, P. Tfisato shel Hirsch et shitat torah im derech erez : haaracha mechudeshet, betoch **Divrei hacongress hashishi lemadaei** (A visão de Hirsch do sistema Torah com derech Eretz). Em: **Minutas do 6º Congresso de Ciências Judaicas**, 3, p. p. 472-473, 1973. // ROSENBLIT, P., הערכה מחודשת, תפיסתו של הירש את שיטת תורה עם דרך ארץ: הערכה מחודשת, (הששי למדעי היהדות ג' (תשל"ג בתוך: דברי הקונגרס; p. 472-473.

⁷⁶¹ HYNEMAN, I. **Taamei Hamitzvot besifrut Israel** (Os sentidos dos preceitos na literatura de Israel). A Organização Sionista, Jerusalem, segunda parte, p. , p. 100-104, 1957. // HYNEMAN, I., 'ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשט"ז, חלק ב, טעמי המצוות בספרות ישראל, I., p. 100-104.

⁷⁶² Ibidem, p. 118.

Também Katzenelenbogen assinalou, embora muito indireta e sutilmente, o tema da liberdade. Por um lado, ao se referir apenas às condições favoráveis do ponto de vista político e social dos judeus, que Hirsch afirmou como um fato positivo da emancipação, pois teriam agora mais liberdade para realizar o judaísmo. Por outro lado, o pesquisador indicou a expectativa hirschiana de que a pessoa que estiver de luto no meio de uma festa deveria buscar o modo de se alegrar. Em outras palavras, o historiador mostra a sensibilidade do autor pela liberdade política e psicológica. Parece ver que para Hirsch existe controle, liberdade e responsabilidade pelos afetos e emoções, no entanto, não foi além desse fato, nem chegou a indicar essa conclusão⁷⁶³.

Lustig indicou que para Hirsch:

*“Deus mostrou a seu povo, por meio de sua Torá, de que modo um indivíduo pode desenvolver seus talentos e tendências individuais, apesar dos determinantes sociais, desenvolvendo harmonicamente suas forças e capacidades pessoais. O ser humano vive uma vida de liberdade para honra do nome divino.”*⁷⁶⁴

Também ao explicar a diferença na lei bíblica a respeito da aplicação de juro a um judeu e a um não judeu, Lustig mostra que para Hirsch essa diferenciação se baseia nas circunstâncias de cada um⁷⁶⁵. Ou seja, o elemento que poderia ser interpretado por um leitor atual como contendo alguma base nacionalista, separatista ou particularista, segundo o pesquisador é visto por Hirsch como uma sensibilidade pelas determinações circunstanciais. Na nossa leitura isso indica, conscientemente ou não, um dos motivos centrais do conceito de liberdade que atribuímos a Hirsch: a teoria das ferramentas determinadoras dos limites da liberdade e do sentido de tudo em função de seu potencial. Entretanto, o pesquisador atribui a Hirsch também uma afirmação que incluiria uma ideia contrária: todo mundo tem todas as

⁷⁶³KATZENELBOGEN, R. R. S. R. **Hirsch Mishanto veshitato** (R. S. R. Hirsch seu legado e seu sistema). Hamayan 1-2, p.7-10, 1956.// 1- קצינלינבויען, ר.; הר.ש.ר.ה., משנתו ושיטתו, המעין, 1- תשט"ו, 2, p. 7-10.

⁷⁶⁴LUSTIG. *op. cit.* (1989), p.102.

⁷⁶⁵Ibidem, p.103-104.

ferramentas para ser de todas as formas e, portanto, poderia ser julgado por não ser, por exemplo, como Moisés⁷⁶⁶. Nós não achamos em toda nossa pesquisa nenhuma fonte que sustente essa afirmação nos escritos do autor.

Em Stern encontramos apenas umas poucas afirmações que sutilmente tocam nossas descobertas. Segundo o pesquisador, para Hirsch a Torá se refere principalmente a uma essência interior espiritual, que, quem a negar, de algum modo, nega a si próprio. Percebemos sua aproximação com a importância dada pelo autor à coerência interior do indivíduo, tanto em questões religiosas, como político-sociais. Em outras palavras, Stern parece-nos ter se aproximado da ideia de Hirsch de que toda função social e política, bem como toda prática religiosa, precisa acima de tudo da coerência interna, da adesão individual verdadeira para expressar sua essência livre⁷⁶⁷.

Rosenak expressou claramente que a contribuição da Torá se encontra para Hirsch no fato de que, ao determinar a diferenciação entre o permitido e o proibido, o adequado e o desprezível, ela permite que quem a assuma exerça sua liberdade. Em outras palavras, Rosenak atribui à liberdade, a visão de Hirsch da função educativa da Torá⁷⁶⁸.

Em Breuer⁷⁶⁹ também achamos uma declaração bastante central e fortalecedora de parte importante de nossa tese – se bem que mais uma vez sem elaboração nem fontes. Breuer denomina o terreno divino e eterno como o ético e liberador para Hirsch, ao tempo que indica que tudo é dado por Deus à pessoa como ferramenta, só que o objetivo final, segundo o biógrafo, é a mera proximidade da pessoa com Deus, enquanto na nossa leitura a proximidade em si tem para o autor um fim maior, que é a realização pessoal através da realização do propósito geral por livre escolha.

⁷⁶⁶ Ibidem, p. 110-111.

⁷⁶⁷ STERN, E., *Kavim lehashkafat olamo shel S. R. Hirsch* (Linhas na visão de R. S. R. Hirsch). Afikei Nechalim, 4, p.73-75, 1972. //, אפיקי נחלים ד' תשל"ב, לקווים לשקפת עולמו של ר.ש.ר.ה., p. 73-75.

⁷⁶⁸ ROSENAK, M. Haiehudi Hamuchunach: Shlosa Degamim moderniim (O judeu educado, três modelos modernos), em : LAMM, T. (editor) *Itzuv veshikum* (Desenho e reconstrução) [artigos em memória de A. Simon e K. Frankenstein]. Magnes, Jerusalém, p. 270-271, 1996.//, היהודי המחונוך: שלושה דגמים, מודרניים בתור:לם,צ.(עורך), עיצוב ושיקום, מאמרים לזכרם של ע.א.סימון וק. פרנקנשטיין, מגנס, ירושלים, 270-271 תשנ"ו.

⁷⁶⁹ BREUER, M. *Prakim betoldot R. S. R. Hirsch* (Capítulos na História do Rabino S. R. Hirsch), Hamaayan, 4, p. 10-11, 1967. //, פרקים בתולדות ר.ש.ר.ה.,המעין 4 (תשכ"ז), p. 10-11.

Wurtzburger concordou com Hyneman em que, para Hirsch, o princípio religioso, a Torá e a revelação são o que eles denominam “teonômicos”, isto é, não autonômicos, como diria Kant, de algum modo considerando a Razão como o mais autêntico e verdadeiramente interno, e não heterônomo, ou seja, que se impõe de fora como algo estranho e alheio. Trata-se de um conteúdo que embora não surja de dentro da pessoa, é interno, é reconhecido retrospectivamente como essencialmente próprio. Para o pesquisador, isso indica que Hirsch via na religiosidade uma revelação interna de algo divino, que ao mesmo tempo lhe permitia desenvolver com maior liberdade, autenticidade e verdade suas faculdades éticas e psicológicas⁷⁷⁰. Todavia, também este pesquisador não chegou a desenvolver essa proposta de interpretação de Hirsch, nem fundamentou essa ideia com fontes.

Para Navon, Hirsch entendeu a religião como uma força liberadora mais ainda do que seus contemporâneos liberais, por ele combatidos, uma vez que segundo o pesquisador, Hirsch estabeleceu junto ao cumprimento da lei religiosa seu entendimento com o mesmo rigor que seria imposto a qualquer entendimento científico⁷⁷¹. No nosso entendimento, a intenção do pesquisador sugere que a pessoa deve ser consistente interiormente, tanto em assuntos de fé, quanto de ciência, e essa consistência lhe permite a autonomia, isto é, a liberdade de toda amarra dogmática que poderia se suspeitar dentro da religião.

Finalmente, em Rosenbloom, encontramos três princípios fundamentais de nossa tese sobre o conceito de liberdade em Hirsch, que veremos a seguir. O primeiro é a ideia, para o pesquisador “hegeliana”, de que existe um *telos*, um propósito geral ao qual aderir, de modo a se liberar do subjetivismo e adotar o objetivismo como verdade interna e pessoal também. Em outras palavras, o propósito geral, como particular, a verdade objetiva, como subjetiva e interna. Esses movimentos, de algum modo psicológicos e existenciais, seriam nos termos hegelianos “intelectuais”, pois o objetivo e o geral para ele

⁷⁷⁰ WURZBURGER, Walter. S. R. Hirsch's Doctrine of Inner Revelation. Neusner (Ed) “From Ancient Israel to Modern Judaism”. **Essays in honour of M. Fox**. v. 4, p. 9-10, 1977.

⁷⁷¹ NAVON, E. **The Relationship of Religious Thought and Liberal Politics in the writings of A. Geiger, Z. Frenkel and S. R. Hirsch: 1830-1851**. Jahrbuch des Institutes fuer Deutsche Geschichte, Beiheft 6, Tel Aviv, p. 172-173, 1983.

viriam da razão, enquanto para Hirsch, acreditamos que seriam religiosos em função da divindade que atribuiu a sua origem⁷⁷².

O segundo seria a orientação a procurar a compreensão de tudo de dentro, isto é, a partir da completude da coisa em si, de sua individualidade. Entendemos que aqui muito provavelmente o pesquisador chegou quase a perceber a centralidade do individualismo de tudo e em tudo que encontramos na nossa pesquisa e que sustenta a teoria das ferramentas e do propósito, chave do conceito de liberdade total dentro dos limites relativos de Hirsch⁷⁷³.

Por fim, o terceiro conteúdo de nossa tese para o qual achamos reforços no pesquisador é a ideia de que o indivíduo possui a liberdade e, portanto, a responsabilidade de desenhar seu interior. E que o modo de fazê-lo consiste na consciência do propósito divino, escolhida livremente⁷⁷⁴.

6.2. Liberdade e teologia: o atributo central da divindade

Como temos mostrado nos capítulos anteriores a pesquisa nos mostrou que todas as posições do autor se derivam de sua teologia.

Também o tema da liberdade como um todo, seu conceito, suas aplicações sua razão, sua necessidade, suas limitações e sua dinâmica derivam-se da teologia, isto é, da identidade divina, antes de tudo, como detentora do atributo da liberdade. Uma liberdade total e essencial.

Deus é reconhecido pelo autor como a única entidade que é causa de si própria⁷⁷⁵. Embora Hirsch não mencione neste contexto nem Spinoza, nem a escolástica medieval, nem a filosofia judaica da época, nem ainda a fonte de ambas, isto é, Aristóteles, acreditamos que seja difícil que nenhuma destas fontes tenha inspirado o autor, se não direta e conscientemente, no mínimo indireta e inconscientemente. Nessa premissa, acreditamos, o autor apoia seu comentário da Criação do mundo como um ato que aconteceu no tempo, sem possibilidade nenhuma de que o mundo seja eterno, pois se o mundo fosse

⁷⁷² ROSENBLOOM, N. The "Nineteen Letters of Ben Uziel" – A Hegelian Exposition. **História Judaica**. n. 22, 1960, p. 38-39, 43.

⁷⁷³ Ibidem, p. 40-41.

⁷⁷⁴ Idem.

⁷⁷⁵ Chumash, Gênesis, p. 183.

eterno, Deus poderia não ser causa de si ou ao menos não seria o único. Junto a esta afirmação o autor sustenta num outro contexto, que a Criação deve ter acontecido num momento determinado na infinitude do tempo, pois só assim poderia ter derivado de uma decisão, mais uma vez, livre e divina⁷⁷⁶. Também se apoia nessa afirmação a premissa de Hirsch de que o mundo foi criado do nada, porque apenas desse modo Deus é completamente livre para criar qualquer material e não está condicionado por nenhuma matéria, nem princípio eterno.

בראשית expressa o fato de que apenas o nada antecedeu à Criação [...] a fé na antiguidade eterna do mundo mina todo solo ético, pois nega toda liberdade divina e humana. Se a matéria do mundo fosse antigamente eterna, o criador criaria apenas o melhor mundo possível, e não o melhor mundo absolutamente. Todo mal natural ou ético proviria irreversivelmente da deficiência de sua matéria [...] a liberdade se extinguiria e uma necessidade cega governaria Deus, o humano e o mundo⁷⁷⁷.

Todavia fica claro no seu comentário que isto não implica nenhum tipo de relativismo ético. O bem é absoluto. A liberdade divina não significa para o autor arbitrariedade ética. Deus não modifica o conceito do bem em virtude de sua liberdade. Pelo contrário, intervém na natureza e na História para garantir a realização desse bem que não é arbitrário⁷⁷⁸. Referimo-nos aqui a seu comentário à expressão recorrente na narrativa da Criação “e viu Deus que era bom”⁷⁷⁹. Para Hirsch, essa linguagem indica a manutenção da continuidade das coisas e não a manutenção arbitrária da essência do bem em si. Trata-se de um controle sobre a mera existência e o funcionamento ético do que não tem vontade nem autodeterminação, e a avaliação correta em função do bem em si relativo a cada coisa e cada circunstância. Contudo, Deus, sim, é identificado com a objetividade e com a verdade – por Hirsch, em outro contexto – ou seja, com a verdade objetiva, mas não no sentido de ter a

⁷⁷⁶ CW, v. 8, p. 297-298.

⁷⁷⁷ Chumash, Gênesis, p. 1-2.

⁷⁷⁸ Chumash, Gênesis, p. 24.

⁷⁷⁹ Gênesis, capítulo 1, versículos 4, 10, 12, 18, 21 e 25.

liberdade de exercer arbitrariedade, mas, pelo contrário, como garantia de que as verdades não poderão ser manipuladas por sistemas tiranos⁷⁸⁰.

A liberdade como característica central da divindade se manifesta em Hirsch principalmente na atribuição da natureza e da História a Deus. Segundo o autor, Deus estabeleceu as leis da natureza, mas ainda pode também intervir nelas como nas leis da história, a fim de manifestar sua liberdade e de garantir a realização do propósito do bem⁷⁸¹. Essa intervenção também serve como meio educativo e formativo da humanidade, como veremos na seção dedicada à relação entre a educação e a liberdade⁷⁸².

Entretanto, Hirsch explica também nesse sentido que o exercício da liberdade divina se manifesta tanto na ação, quanto na contenção, isto é, na possibilidade de agir e de decidir não agir, exercendo o controle. Esse princípio é desenvolvido pelo autor na hora de comentar as dez pragas prévias à saída do Egito⁷⁸³ e também na criação do *shabat* como dia de cessar toda atividade deliberada criativa e produtiva de transformação⁷⁸⁴.

A expressão bíblica que diz “*entristeceu seu coração*” é lida pelo autor como um ato deliberado. O coração divino, para Hirsch, não se entristece sozinho ou como reação descontrolada, natural, instintiva, nem obedecendo alguma regra ou premissa. Hirsch sustenta que tudo isso é inadmissível em Deus. O único elemento que aciona a divindade é sua própria liberdade. Portanto, *entristeceu seu coração* não é uma frase impessoal, cujo sujeito é o próprio coração. É uma frase com sujeito tácito, e ele é o próprio Deus. Foi ele quem entristeceu seu próprio coração. Aqui Hirsch conclui que Deus é totalmente livre também nas suas emoções. Diante do perigo antropomórfico, isto é, de descrever a divindade em categorias humanas, Hirsch esclarece que mais importante que cuidar do perigo do antropomorfismo, a bíblia se preocupa em cuidar de esclarecer o atributo da liberdade. De todo modo, acrescenta Hirsch em outro contexto, o antropomorfismo bíblico não representa um perigo a ser cuidado pois se trata de um absurdo que fica mais claro ainda justamente

⁷⁸⁰ Chumash, Gênesis, p. 135, 137.

⁷⁸¹ Chumash, Gênesis, p. 33, 163-165, 167; Chumash, Êxodo, p. 58.

⁷⁸² Chumash, Números, p. 189.

⁷⁸³ Chumash, Êxodo, p. 74-75

⁷⁸⁴ Chumash, Êxodo, p. 160.

por meio da liberdade. Uma vez que Deus é a alteridade absoluta, o totalmente diferente de tudo, é sua liberdade infinita que o faz mais único ainda e, portanto, ela evita categoricamente toda possibilidade de antropomorfismo, ainda que eventualmente, para se explicar, possa utilizar descrições antropomórficas⁷⁸⁵.

Diferente do Deus da filosofia, concebido normalmente como a origem apenas, Hirsch enfatiza na sua explicação do nome divino apresentado na revelação a Moisés, *Serei quem serei*⁷⁸⁶, que a liberdade da divindade exige que não fique limitada a uma ação no passado. Assim como foi assinalado acima que a Deus lhe é atribuído o controle sobre as leis da natureza e da história, o que seria entendido de algum modo como o presente, o nome alude ao futuro, pelo tempo do verbo, e mostra que Deus tem na frente a mesma abertura ilimitada que teve no passado, antes da criação, e que tem agora diante da natureza e da história, no presente⁷⁸⁷.

Na interpretação de Hirsch, o que foi dito até aqui mostra que, acima de tudo, a liberdade divina é um poder ilimitado, uma força inédita sem barreiras, que, para ele, conforma o conceito de santidade. Em outras palavras, a alteridade divina total se manifesta no fato de ser causa de si mesma, ao criar do nada numa decisão unilateral sem necessidades e ao controlar a natureza e a história, tanto na ação quanto na contenção. Também na escolha de emoções, e na abertura infinita do futuro. Para o autor, essa diferenciação do divino é justamente o que significa o conceito de santidade, também apoiado, no conceito de liberdade.

*“A santidade é a liberdade absoluta, do ser, da vontade e da capacidade, e essa liberdade é completamente independente [...] a santidade humana é o nível mais alto da liberdade ética”*⁷⁸⁸

Uma vez que essa liberdade não tem limites, especialmente como capacidade, em outro contexto, Hirsch indica que daí se deriva a ideia de Deus

⁷⁸⁵ Chumash, Deuteronômio, p. 42.

⁷⁸⁶ Êxodo, capítulo 3, versículo 14.

⁷⁸⁷ Chumash, Êxodo, p. 21-22.

⁷⁸⁸ Chumash, Êxodo, p. 142.

como quem ouve o mais profundo detalhe da individualidade de cada um⁷⁸⁹. Em outras palavras, para Hirsch, a função mais religiosa da divindade é também, antes de tudo, uma liberdade.

6.3. Da liberdade divina à liberdade humana

Uma vez atribuída à divindade como traço principal, no pensamento de Hirsch, a liberdade se vincula à essência humana primeiramente na sua relação com Deus. Relação esta que permeia tudo, a essência de ambas as entidades, a dinâmica do relacionamento, a natureza, a História, a expectativa, a influência, a assistência, o castigo, a recompensa, a conquista, o propósito e o sentido de tudo.

Segundo Hirsch, a liberdade básica e essencial é imposta ao humano pela divindade, como condição primária e antes de qualquer outra característica. O autor encontra uma prova desta afirmação na narrativa bíblica, no fato de que a saída do Egito, que representa a libertação como evento fundador de toda a tradição, acontece contrariamente à vontade de todos os envolvidos. Não só o faraó, mas também o povo egípcio e o próprio povo hebreu manifestam receio diante da saída à liberdade, mas ela acontece de todo modo⁷⁹⁰. Daí Hirsch conclui que a liberdade, ao menos na sua forma mais básica e primária, como dado axiomático, é uma dádiva divina⁷⁹¹. Porém, isso não significa um absurdo, nem é explicado pelo autor com a simples lógica de que a única condição que o ser humano não pode mudar é a sua liberdade de escolha. O autor explica essa observação com o fato de que o braço divino que desfez a escravidão devolveu, assim, a quem era escravo, a liberdade de seu próprio braço. A vontade divina de libertação devolveu a vontade inibida do escravo. A capacidade divina de ousar retornou ao escravo sua própria capacidade de ousar⁷⁹². Como veremos mais adiante, para o autor, de algum modo tudo é dado por Deus, mas o receptor humano é quem decide com total liberdade, dentro desse contexto de dádiva, qual o uso e a transformação que

⁷⁸⁹ Chumash, Êxodo, p. 168.

⁷⁹⁰ Chumash, Êxodo, p. 43.

⁷⁹¹ CW, v. 2, p. 206; Chumash, Êxodo, p. 101.

⁷⁹² Chumash, Êxodo, p. 120.

dará ao outorgado. Tudo vem de Deus, mas tudo é em função do exercício da liberdade implícita na dádiva.

Todavia, embora a liberdade se configure no pensamento hirschiano como uma dádiva unilateral, a potência divina de influenciá-la depende do homem. Em outras palavras, Deus pode exercer influência só em função do exercício que o homem fará de sua liberdade. Deus poderá trabalhar somente a partir dela no seu relacionamento com o humano, tanto no nível individual, quanto no coletivo e na História⁷⁹³. A liberdade humana é para Hirsch o único ponto não controlável por Deus⁷⁹⁴. Até poderíamos concluir que o único limite para a liberdade divina se encontra na liberdade humana. Deus pode influir, como veremos mais adiante, mas não determinar totalmente. Pelo contrário, é o homem que define a medida em que Deus pode se tornar ou não o *“oficial de seus pensamentos e ações”*⁷⁹⁵.

Para Hirsch a principal diferença entre o monoteísmo ético judaico e o paganismo ou o ateísmo encontra-se justamente na liberdade divina, da qual deriva a liberdade humana. Ela atinge inclusive a natureza e a História e impede o acaso. Segundo o autor, na teologia libertadora judaica não há espaço para as amarras do acaso⁷⁹⁶. A liberdade divina é completa e constante, enquanto a liberdade humana é total, dentro de seus limites contextuais, como veremos.

Entretanto, embora a liberdade divina seja completa, sua limitação humana consiste na própria lógica da profundidade da essência humana estabelecida pelo autor. O humano determina em si o lugar da divindade, não por uma questão de poder humano ou de limitação divina, mas como premissa básica da coerência do vínculo entre ambas as entidades. Deus pode aparecer na visão da pessoa como acaso (ou não) em função de sua própria determinação, uma vez que, como foi explicado no capítulo sobre a psique, é o próprio indivíduo que determina como sua psique pensa, conhece, registra e sente. Do mesmo modo, essa autonomia dirá como conceber o encontro com a divindade. Assim, ao comentar a frase bíblica que diz *“Deus se nos apareceu”*

⁷⁹³ CW, v. 4, p. 333.

⁷⁹⁴ CW, v. 4, p. 118.

⁷⁹⁵ CW, v. 4, p. 328.

⁷⁹⁶ Chumash, Êxodo, p. 67.

– que na escrita e pronúncia do hebraico bíblico antigo poderia ser traduzida tanto como um ato deliberado, que chama à pessoa, quanto como um acontecimento aleatório produto do acaso – Hirsch se detém a explicar que essa diferença não é apenas uma questão idiomática ou ortográfica. Essa diferença exemplifica o alcance da liberdade humana para determinar em si o lugar de Deus. Segundo a forma em que a pessoa decide livremente conceber essa aparição, será o texto com a letra *alef*, indicando um “chamado” deliberado da liberdade divina, ou com a letra *he*, isto é, como um “acaso”. A liberdade humana decidirá⁷⁹⁷.

Da mesma maneira, Hirsch enfrenta sua própria expressão, segundo a qual Deus governa sobre destinos e ações. Deus é chamado *líder do destino e guia das ações* reiteradas vezes pelo autor. No contexto da dinâmica da liberdade entre o divino e o humano, ele esclarece que existe uma sutil, mas significativa, diferença entre ambos os atributos. A primeira expressão se refere à História e à natureza, nas quais Deus teria toda a liberdade e, portanto, é chamado de líder. Na segunda, trata-se das motivações ou motores internos das pessoas, os quais são dados à liberdade individual que é total. Nessa dimensão Deus só é um orientador, um guia, mas a decisão sobre os atos é apenas do indivíduo⁷⁹⁸.

Somos nós que coroamos Deus, o nomeamos nosso Deus e lhe abrimos espaço e oportunidade nos nossos lares e vidas, diz o autor. Entretanto, ele assinala uma diferença entre duas formas na adoção desse vínculo por parte do humano livre. Uma é a postura de saber *que* Deus existe, de crer *que* Deus existe e a outra é acreditar *em* Deus. A primeira é um envolvimento objetivo, intelectual, de fora. Entende-se aí o vínculo com um objeto. A segunda é um envolvimento pessoal, afetivo, subjetivo, de dentro. Ambos dependem da pessoa e surgem do modo como o humano escolhe adotar o divino como seu próprio⁷⁹⁹.

⁷⁹⁷ Chumash, Êxodo, p.25-25. *Nikra* escrito com *alef* נקרא significa literalmente “nos foi chamado” ou “se fez chamado”, ou ainda: “foi chamado ou foi ao nosso encontro, em nossa direção”. *Nikra*, escrito com *He* נקרה significa “apareceu por acaso”, “casualmente, acidentalmente”, como um mero acontecimento ou *mikre*.

⁷⁹⁸ Chumash, Deuteronômio, p. 335.

⁷⁹⁹ Chumash, Números, p. 168.

Neste contexto Hirsch insiste em que o lar divino não é a sinagoga nem o mundo, senão aquele que lhe proporcionam livremente as pessoas dentro de seus lares e de suas vidas. Ele diz ironicamente: “não se trata de visitar supostamente a casa de Deus para que Deus não venha à nossa, e sim o contrário, trata-se de estabelecer o modo e o lugar em que a divindade habitará nossa residência existencial e pessoal sistematicamente. Essa incorporação só depende da escolha livre do indivíduo⁸⁰⁰.

Também o efeito da própria bênção depende da liberdade humana – mais uma vez, não por uma limitação divina e sim pela lógica da autenticidade. Somente o receptor da bênção permite seu significado e efeito. Essa é uma atribuição insubstituível e inegável. Inclusive, a partir do texto bíblico, o autor mostra que o receptor da bênção reza para que se cumpram dentro dele as condições para que a intenção da bênção divina tenha efeito. Sem essa predisposição do receptor, Deus nada poderia fazer, diz Hirsch.

“[a frase:] ‘*Abençoou cada um segundo sua bênção*’
[significa que] *abençoou cada um conforme seu caráter*
[...] *abençoou para que cada um atinja sua bênção*
cuidando de sua individualidade [...] *Deus não pode*
providenciar felicidade para o indivíduo contra a própria
vontade e sem a colaboração da pessoa”⁸⁰¹

Note-se que o líder escolhido por Deus na bíblia – explica Hirsch – só pode ser escolhido em função das condições que se deram dentro de sua personalidade e estas, em última instância, dependem da sua livre determinação. Em outras palavras, a liberdade divina na escolha do líder reage ao uso prévio da liberdade humana e fica delimitada por esta⁸⁰².

Finalmente o episódio do endurecimento do coração do faraó realizado pelo próprio Deus, talvez o mais controverso e difícil para quem pretende argumentar a liberdade humana diante da divindade na literatura bíblica, apresenta duas reações no comentário hirschiano. Por um lado, chama a nossa atenção o fato de que em alguns contextos o autor nem se manifesta,

⁸⁰⁰ Chumash, Gênesis, p. 208.

⁸⁰¹ Chumash, Gênesis, p. 465.

⁸⁰² Chumash, Êxodo, p. 51-52.

isto é, nem se dispõe a comentar, seja por falta de argumentos, seja pelos comentários realizados ao redor. Os comentários realizados ao redor pressupõem clara e inequivocamente a responsabilidade do faraó pelas suas emoções. Em outras palavras, em seu silêncio Hirsch sugere que é óbvia a liberdade emocional e, portanto, evidente a responsabilidade do faraó pelo endurecimento de seu coração, mesmo que o texto tenha dito que isso foi obra de Deus. Acreditamos que Hirsch se baseou em comentários rabínicos clássicos indicando que nas primeiras ocorrências a expressão realmente não aparece como ato divino e sim como um movimento interno pessoal do faraó. Apenas após isso ter acontecido várias vezes, o endurecimento é atribuído pela narrativa bíblica a Deus. Ou seja, baseado nessa interpretação clássica, Hirsch sugere um reforço a sua ideia da liberdade humana que condiciona até a divina, mesmo quando o relato bíblico fala da determinação de Deus. Em outras palavras, como o faraó escolheu livremente endurecer seu coração, foi ele que levou Deus a reagir nessa direção. A liberdade do faraó determinou o lugar e efeito da liberdade divina⁸⁰³.

Analogamente, embora caiba ao homem dar espaço através de sua liberdade para que a liberdade divina o influencie, o humano não pode exercer sua liberdade em si, a não ser que assuma a consciência teológica certa⁸⁰⁴. Somente quando o humano reconhece a liberdade divina e se liberta de suas amarras naturais em prol dos propósitos divinos, ele recebe a realização total de sua liberdade potencial⁸⁰⁵. Entregar-se a Deus, servir a Deus traz essa liberdade, junto à renúncia a suas próprias amarras e, reciprocamente, a liberdade traz ou representa serviço divino⁸⁰⁶.

Assim, quanto maior a proximidade com a divindade, diz Hirsch, maior a liberdade⁸⁰⁷. No entanto, trata-se de um encontro de vontades livres. Ambas as partes escolhem livremente se encontrar e se relacionar⁸⁰⁸. A parte divina, para o autor, consiste na abrangência de cada detalhe específico que conforma o

⁸⁰³ Chumash, Êxodo, p. 54. Em outros contextos, Hirsch explica diretamente que o castigo divino implica uma restrição à liberdade de quem não respeita a liberdade alheia.

⁸⁰⁴ CW, v. 1, p. 77.

⁸⁰⁵ CW, v. 1, p. 81.

⁸⁰⁶ CW, v. 1, p. 100.

⁸⁰⁷ Chumash, Gênesis, p. 172.

⁸⁰⁸ Chumash, Êxodo, p. 89.

indivíduo que se relaciona com a divindade. A parte humana, continua Hirsch, consiste em reconhecer a divindade e assumi-la como própria, isto é, nomear Deus como seu Deus e permitir que ele permeie toda sua existência⁸⁰⁹. É desse modo que acontece também uma influência mútua, tanto no encontro entre a liberdade humana e a divina, quanto no desencontro. Segundo Hirsch, a divindade busca influenciar a humanidade para que esta a escolha livremente e, a partir disso, ela (a divindade) possa influenciá-la ainda mais. Mas desse modo, em retrospectiva, foi o humano que influenciou a divindade ao reconhecê-la, assumi-la e assim permitir sua influência. Se o humano não reconhece a divindade, não permite em si a influência divina⁸¹⁰. Daí que Hirsch estabeleça, contrariamente ao esperado, que o povo se torna povo de Deus ao reconhecer a liberdade e fazer uso dela. Embora exista, como já dissemos, uma liberdade básica que não é elegível, porque não é evitável, para Hirsch, Deus praticamente cria a liberdade e a coloca como opção constante para que, ao assumi-la, o povo possa se tornar o povo de Deus. Esta leitura parece-nos contrária à narrativa bíblica e seu espírito simples e direto, uma vez que o texto diz reiteradas vezes que os escravos foram tirados da escravidão para servir a Deus. Embora a frase certamente possa ser lida com ambas as intenções, tradicionalmente foi lida com a intenção de que servir a Deus era o objetivo e a liberdade era o meio, mas servir a Deus, isto é, se tornar o povo de Deus era também a condição da libertação. Se após a saída os escravos se tornassem pagãos ou ateus, a interpretação clássica e simples da narrativa diria que traíram o pacto. Para Hirsch, a leitura é oposta.

“A partir do momento em que estiverem erguidos, livres e repletos da consciência dos direitos humanos, poderei tomá-los como meu povo. Só se libertem e serão meu povo”⁸¹¹.

A liberdade é condição para poder ser povo de Deus no sentido de que quem não assume sua liberdade, quem não vive em liberdade e não cria uma sociedade de liberdade e direitos humanos, não pode ser povo de Deus. Ainda querendo sê-lo, não é possível, não apenas pela censura da divindade, senão

⁸⁰⁹ Chumash, Êxodo, p. 188-189.

⁸¹⁰ Chumash, Deuteronômio, p. 378.

⁸¹¹ Chumash, Êxodo, p. 46-47

pela lógica básica e essencial de que esse Deus tem como atributo básico a liberdade, segundo o autor. A condição e o objetivo, portanto, é assumir a liberdade. A própria, humana, e a divina. A influência humana na abertura ao exercício da liberdade divina é tão primordial para Hirsch que segundo ele, as ações divinas perdem sentido, além de eficácia, se o povo não as aceita e reconhece, isto é, se não as recebe como tais⁸¹².

Por essa razão, diz Hirsch, Deus se preocupa com a formação liberadora das pessoas⁸¹³. Sua Torá e seus preceitos, assim como sua intervenção na História através da natureza, têm como objetivo maior e constante a formação da vontade da pessoa, ou seja, sua educação em prol de sua própria liberação⁸¹⁴. Pois somente desse modo Deus terá mais espaço para sua própria liberdade, em cada indivíduo, e na história coletiva. O mandamento divino para Hirsch esconde sempre um treinamento psicológico, uma educação formadora da vontade libertadora⁸¹⁵. Especialmente por Hirsch ver na vontade a fonte da liberdade⁸¹⁶. Como mostramos acima, tudo começa com a teologia e se apoia nela, mas quem determina a teologia adotada é apenas a própria pessoa, segundo sua livre vontade e, por isso, para o autor o foco se encontra nessa vontade livre do humano, da qual depende também a completude do exercício da liberdade divina a respeito da humanidade, ao menos⁸¹⁷. Aliás, Deus pode aumentar a liberdade humana intervindo na psique e no destino, mas também para isso requer sempre da abertura humana⁸¹⁸. Hirsch mostra ainda que existem situações em que o humano poderia rezar “para querer” sempre mais liberdade dada por Deus. Em outras palavras, ciente do poder de sua própria vontade, o homem segundo Hirsch, reza para ter uma vontade que aspire a mais liberdade – que para ele significa mais vontade divina⁸¹⁹. Nesse caso Deus poderá sim, outorgar mais condições psíquicas para aumentar a liberdade e a vontade de liberdade. Porém, a

⁸¹² CW, v.2, p.222.

⁸¹³ Chumash, Êxodo, p. 66-67.

⁸¹⁴ Chumash, Deuteronômio, p. 398-399.

⁸¹⁵ Chumash, Êxodo, p. 58.

⁸¹⁶ Chumash, Êxodo, p. 119.

⁸¹⁷ Chumash, Êxodo, p. 130.

⁸¹⁸ Chumash, Êxodo, p. 136, 190; Chumash, Números, p. 156; CW, v. 2, p. 254.

⁸¹⁹ CW, v. 1, p. 158.

liberdade aumentada também implica responsabilidade aumentada⁸²⁰. Hirsch explica que quando a pessoa reza “para ter” ou “para querer ter” mais intervenção divina, ela nunca perde sua liberdade, pois sempre pode se recusar a querer cumprir o mandamento divino, ignorar o propósito e não usar as ferramentas que solicitou⁸²¹.

Acreditamos que o autor não deixa claro como a liberdade fica por um lado aumentada com mais ferramentas psíquicas para querer a imposição divina e, ao mesmo tempo, a possibilidade de se recusar a cumprir fica intacta. E, ao mesmo tempo ainda, também essa possibilidade é vista como amarra e como base de liberdade.

A Torá em si, é considerada pelo autor como fonte de liberdade. Hirsch encontra a prova disso no fato de ela ter sido entregue, segundo a tradição, na festa de shavuot⁸²², que de algum modo, como é o fim de uma contagem de quarenta e nove dias⁸²³, que são sete semanas, representa o dia do jubileu, e como o ano do jubileu representava o ano da liberação de todas as dívidas e todos os exílios⁸²⁴, o dia da entrega da Torá é o dia quinquagésimo, ou seja, o dia do jubileu ou da liberdade. Para o autor daí se deriva também o limite aos votos colocado pela tradição judaica: não é permitido um voto que impeça à pessoa cumprir com a Torá. Mas a explicação de Hirsch não se limita ao comprometimento com a Torá e com Deus, mas sim à liberdade. É proibida a renúncia à Torá, pois ela é uma renúncia à liberdade⁸²⁵.

Por essa mesma razão, para o autor, a Torá só pode ser aceita em plena liberdade, isto é, na máxima saúde psíquica, de modo que permita esse exercício da liberdade. E, para Hirsch, ela se dirige apenas a quem é capaz de recebê-la no exercício da sua liberdade⁸²⁶. Hirsch explica mais uma vez que a escolha pela vontade divina, expressa na Torá, é um exercício de liberdade que traz mais liberdade. E nesse caso, ele enfatiza que isso ocorre porque a

⁸²⁰ Chumash, Números, p. 284.

⁸²¹ Chumash, Deuteronômio, p. 415.

⁸²² CW, v. 1, p. 206-208.

⁸²³ A festa das semanas ou da entrega da Torá acontece quarenta e nove dias após a festa de Pessach. Esse período tem um ritual de contagem diária e a festa acontece ao fim da contagem, isto é, no dia cinquenta.

⁸²⁴ Levítico, Capítulo 25, versículo 10.

⁸²⁵ Chumash, Números, p. 334.

⁸²⁶ Chumash, Deuteronômio, p. 414, 416-419.

vontade divina é limitada, ao contrário da humana, cuja ambição não conhece limites (e, portanto, paradoxalmente, amarra e limita a pessoa). Porém, aquela vontade limitada pode libertá-la das amarras do descontrole da ambição ilimitada⁸²⁷. A expressão que descreve o dia do recebimento como “*beetzem haion haze*”⁸²⁸, isto é, “no próprio dia”, é lida pelo autor conforme sua etimologia particular, como “na força do dia”, ou seja, no momento de maior clareza e calor, como metáfora da clareza de espírito e da força vital da psique humana.

A nomeação de setenta sábios para acompanhar o exercício da autoridade de Moisés e administrar a justiça de modo menos centralizado e mais amplo é interpretada pelo autor como uma reação da liberdade divina à liberdade humana em prol de mais liberdade para ambas as partes⁸²⁹. Em outras palavras, para o autor, essa nomeação, além de indicar modos de governo, indica também modos de exercício da liberdade divina em função da humana. Deus reage com sua liberdade ao uso da liberdade humana e, desse modo, ele exerce a própria liberdade na História.

Na visão do autor, a reação de Deus à liberdade humana é chave da expressão de sua própria liberdade e, ao mesmo tempo, um detalhe profundo da liberdade humana. Como veremos nas seções dedicadas especificamente a isto, encontramos no esquema do conceito de liberdade descoberto em Hirsch, a teoria das ferramentas específicas dadas pela divindade a cada um. Elas definem e delimitam os contextos individuais, nos quais cada um terá sua liberdade total. Como essas ferramentas são absolutamente tudo que a pessoa possui e experimenta em cada circunstância, no mais profundo e único de sua personalidade, elas também são a chave para que este exercício de liberdade seja completo dentro dos limites, e para que sua avaliação seja justa – ou seja, que quem olhe e avalie veja o que denominaremos “perspectiva divina abrangente”. No nosso contexto da transição e conexão da liberdade divina à humana, Hirsch explica que também os castigos são estabelecidos apenas pela divindade, precisamente porque somente sua visão completa permite que

⁸²⁷ CW, v.2, p.188.

⁸²⁸ Êxodo, capítulo, 19, versículo 1. A palavra *etzem* que no contexto significa no próprio dia, poderia se relacionar com *otzma* da mesma raiz, que significa força.

⁸²⁹ Chumash, Números, p. 121.

eles, os castigos, expressem também exatamente a liberdade de ambas as partes. Em outras palavras, também as punições são vistas pelo autor sob a perspectiva das liberdades divina e humana⁸³⁰.

Hirsch assinala a liberdade divina relacionada com a liberdade humana também no calendário das festas judaicas e no modo de celebrá-las. O fato de, por um lado, elas dependerem de horários específicos e mais ainda de momentos naturais específicos como o pôr do sol, a saída do sol, os ciclos da lua e, por outro, dependerem da determinação humana sobre eles (os meses eram marcados pelo testemunho humano diante do tribunal) reforça, para o autor, a ideia de liberdade de ambas as entidades – a humana e a divina – na intervenção sobre as leis da natureza através da História. Em outras palavras a liberdade de ambas é celebrada e assinalada precisamente dentro das leis da natureza e na sua mudança nas mãos humanas e divinas⁸³¹.

Do mesmo modo, a narrativa principal por trás das festas do ano novo e do dia do perdão, mostra para Hirsch a liberdade humana e divina além e mais profundamente que a saída da escravidão egípcia e a entrega da Torá no dia do jubileu explicados acima. Segundo Hirsch, o fato de o calendário todo se basear no ciclo de renovação da lua, que ao mesmo tempo precisa ser testemunhado e determinado pelo tribunal rabínico, lembra a ideia de renovação ou renascimento do mundo. A divindade por trás de tudo, antes de tudo, como criadora em liberdade. A humanidade como quem reage e testemunha a renovação. O ano novo, por outro lado, com o dia da purificação da alma, o *iom kipur*, mostra a renovação do ciclo da natureza e a celebração da criação constante e histórica do mundo feita por Deus, também através da renovação e da recriação da pessoa em sua liberdade. Os detalhes das oferendas da festa de *sucot* expressam para o autor o corolário desta ideia uma vez que permitem o espaço para a individualidade de cada dia e de cada pessoa em seu próprio processo único de renovação. Assim, para Hirsch, o calendário judaico se opõe à opressão implícita no mundo eterno do

⁸³⁰ Chumash, Números, p. 284.

⁸³¹ Chumash, Números, p. 312.

paganismo e no pecado original do cristianismo. No judaísmo tudo vem da liberdade divina e se renova constantemente na liberdade humana⁸³².

Acreditamos que o espírito geral da centralidade da liberdade divina em relação à liberdade humana, da dependência de ambas entre si e de tudo nelas pode ser visto na afirmação hirschiana de que a saída da escravidão egípcia foi acima de tudo uma afirmação da vida em si. Todo o conjunto dos acontecimentos prévios é caracterizado como especialmente difícil para enfatizar simbolicamente na narrativa a centralidade da liberdade como motor e significação de tudo⁸³³. Tudo recebe seu significado do fato de que a pessoa livremente escolhe ver em cada componente a origem divina e seu propósito, escolhendo com a mesma liberdade dedicar a ele cada ferramenta. Só nesse momento as coisas assumem significado e valor. E, para o autor, aquilo depende da determinação livre do indivíduo de atribuir essa liberdade à divindade ou reconhecê-la nela⁸³⁴.

6.4. Liberdade e natureza humana: liberdade psíquica

Na seção passada, mostramos como, na visão do autor, a liberdade humana se deriva da divina, que por sua vez era o traço mais característico de Deus. De igual modo, para o autor, a liberdade humana é o que o ser humano possui de mais essencial e divino⁸³⁵. Inclusive, ele chega a estabelecer que não existe vida humana sem ser escolhida, isto é, sem o exercício da liberdade⁸³⁶, mesmo com toda a problemática desta afirmação, pois o nascimento, como começo da vida, acontece sem consciência que possa testemunhar escolha alguma. Além disso, existe a situação de vida vegetativa e outras situações e doenças que limitam a capacidade de escolha de pessoas vivas.

Essa afirmação conduz o autor a ler de uma forma muito particular a narrativa prévia à expulsão do paraíso, na qual, segundo o relato direto, o homem não tinha sido proibido experimentar “*da árvore do conhecimento do*

⁸³² Chumash, Números, p. 315-316.

⁸³³ CW, v. 1, p. 38.

⁸³⁴ CW, v. 2, p. 98, 108-109.

⁸³⁵ Chumash, Gênesis, p. 34-36.

⁸³⁶ Chumash, Deuteronômio, p. 376; CW, v. 8, p. 43.

*bem e do mal*⁸³⁷. Para Hirsch, essa situação é problemática, pois desse modo haveria uma condição humana sem alternativas e, portanto, sem liberdade. O autor determina que essa metáfora bíblica não se refere literalmente à carência de discernimento total que impediria a liberdade primordial, senão apenas ao fato de certa aplicação específica do bem e do mal que ainda não devia ser experimentada.

*“Assim explicaram alguns dos nossos filósofos: ‘até agora só contava com a distinção teórica, isto é, entre verdadeiro e falso, mas carecia dos conceitos de bem e mal que se encontram na razão prática, [ver Maimônides guia dos perplexos 1:2]’. Todavia, não nos parece correta essa explicação. A liberdade de escolha caracteriza o humano como humano, portanto, não existe humanidade sem conceito do bem e de seu oposto. Se o humano não conhecesse o conceito de bem e de mal, Deus não poderia lhe impor uma proibição [...] um julgamento [...] um castigo [...] parece-nos que[...] [comer do] fruto dessa árvore significava saber escolher entre o bem e o mal para si”.*⁸³⁸

Para Hirsch, a imagem e semelhança divina a partir da qual surge a criação do ser humano na narrativa bíblica nada mais é do que a liberdade.

*“Tudo foi criado por um Criador livre [...] Da mesma forma como ele governa com liberdade sobre seu mundo, ele entregou ao humano o poder livre sobre seu pequeno mundo, de Sua essência insuflou no homem uma faísca, para que governe livremente sobre seu corpo e capacidades. Assim criou o homem a sua imagem e semelhança, a imagem livre do Deus livre”*⁸³⁹

⁸³⁷ Gênesis, 2:16-17.

⁸³⁸ Chumash, Gênesis, p.37.

⁸³⁹ Chumash, Gênesis, p. 2.

Essa liberdade se sustenta nos valores divinos à disposição do humano⁸⁴⁰, e principalmente no desafio do controle e governo. Assim como a divindade controla a natureza na narrativa bíblica, o humano pode e deve controlar a própria natureza.

Existe uma certa natureza dentro da natureza humana que inclui determinada tendência ao bem e à liberdade, segundo Hirsch. Essas duas tendências podem se comprovar na atitude dos jovens adolescentes, diz o autor. Vemos que eles reclamam autonomia para mudar o mundo. A revolução natural do adolescente busca a liberdade e o aperfeiçoamento do mundo⁸⁴¹. Isso mostra para Hirsch que existe dentro do humano um espírito divino, uma voz divina e uma perspectiva divina inatas, que podem ser conferidas inclusive num bebê. Essas instâncias divinas inatas sempre ressurgem e permitem ao sujeito lutar contra si próprio para escolher o melhor, com liberdade e sem compulsões⁸⁴². Para Hirsch, a devastadora e devastada época do profeta Isaías que presenciou a destruição do templo também revelava restos desse aspecto divino gravado na natureza humana⁸⁴³.

O tipo de explicação dada ao mito da árvore do conhecimento é indispensável para Hirsch, não só pela essencialidade primordial da liberdade, se não por essa premissa de existir algum bem inato e uma tendência inata a procurar maior liberdade.

Todavia, Hirsch explica que essas condições básicas para a liberdade na essência humana incluem também, necessariamente, forças opostas, vozes contraditórias que criam tensão⁸⁴⁴. Dessa tensão, nessa tensão e em virtude dela surge e é possível a liberdade. Poder fazer o bem deriva de ter também a capacidade para o mal, pois, segundo o autor, todo bem precisa ser evidenciado em contraposição a uma alternativa pior ou má em si⁸⁴⁵. Segundo o autor, essa situação natural e essencial do humano é preferível à

⁸⁴⁰ Chumash, Gênesis, p. 20.

⁸⁴¹ Chumash, Gênesis, p. 104.

⁸⁴² Chumash, Gênesis, p. 79.

⁸⁴³ CW, v. 4, p. 25.

⁸⁴⁴ Chumash, Gênesis, p. 45-46.

⁸⁴⁵ Chumash, Números, p. 338; Chumash, Deuteronômio, p. 65.

imutabilidade dos anjos carentes de liberdade – ainda que torne o indivíduo mais perigoso do ponto de vista do bem⁸⁴⁶.

Todos os seres têm apenas uma opção que condiz com sua natureza e com a vontade divina, segundo o autor. Apenas no ser humano a natureza é diferente e às vezes até contrária a essa vontade e propósito divinos⁸⁴⁷. Desse modo fica criada a situação que possibilita liberdade. Espera-se que humano se sobreponha a sua natureza instintiva e impulsiva e escolha a vontade e o propósito divino como princípio orientador.

Neste ponto sentimos a semelhança básica com a linguagem kantiana que enfatiza a importância do princípio adotado como regente de toda escolha e de toda conduta. Tanto o princípio como seu modo de adoção e aplicação em cada circunstância determinam para Hirsch – como para Kant – a qualidade de liberdade e, portanto, a essência e significado do ato⁸⁴⁸. No caso de Kant a escolha racional, isto é, pelo imperativo da Razão, é a única que torna o ato em si e a escolha prévia éticos. A linguagem de Hirsch é menos radical e menos firme. Embora em algum contexto ele diga que sempre que a escolha não for pela vontade divina nos encontraremos diante de um ato animal, mesmo que seu conteúdo ou motivação sejam nobres, racionais ou filosóficos⁸⁴⁹, geralmente sua fala se refere mais a graus de liberdade. Em outras palavras, para Hirsch sempre há liberdade, pois ela, como já dito, é essencial à condição humana, porém alguns modos de decidir livremente exercem pouca liberdade e deixam espaço para menos liberdade ainda, enquanto outros ao contrário⁸⁵⁰. Espera-se que a pessoa priorize sempre a vontade divina acima da própria⁸⁵¹. Isso será uma submissão aparente, porque virá de uma escolha livre e será em prol de uma liberação verdadeira⁸⁵². Além disso, proporcionará liberdade porque em retrospectiva é a vontade divina a mais afim à vontade humana verdadeira, segundo Hirsch. Apesar de aparecer no começo como o heterônomo, isto é, o alheio, retrospectivamente se descobre o divino como o

⁸⁴⁶ CW, v. 4, p. 15.

⁸⁴⁷ CW, v. 2, p. 6, Chumash, Gênesis, p. 22.

⁸⁴⁸ CW, v. 3, p. 23; Chumash, Deuteronômio, p.346.

⁸⁴⁹ Chumash, Gênesis, p. 45-46.

⁸⁵⁰ CW, v.8, p.40, Chumash, Gênesis, p. 258.

⁸⁵¹ Chumash, Deuteronômio, p. 33; Chumash, Gênesis, p. 242-244; Chumash, Números, p. 112-113.

⁸⁵² CW, v. 7, p. 177.

mais autêntico. Aquilo que devolve ou possibilita o essencial⁸⁵³. A natureza humana amarra, “limita” inclusive, como já dito⁸⁵⁴, pela mera ambição “descontrolada e sem limites”. A vontade divina é delimitada e, portanto, traz controle, isto é, liberdade. Moisés, segundo Hirsch, incorporou a tal ponto a vontade divina e a tornou própria, que agia diretamente com autonomia em função da vontade divina. Em outras palavras, heteronomia ou teonomia e autonomia significaram o mesmo nesse caso de Moisés, para o autor⁸⁵⁵.

Liberdade, então, significa para Hirsch um controle que supera as tendências naturais, tanto na vontade quanto nas decisões e nas ações⁸⁵⁶. A liberdade se vincula paradoxalmente com o se conter, se limitar, viver com o indispensável, colocar limites especialmente à ambição. Os impulsos como a natureza em si, como a ambição desmedida, são para o autor amarras, limites, cárceres (*“No ritual pagão o humano se rende à escravidão implícita na entrega às mãos dos impulsos e desejos de sua natureza”*)⁸⁵⁷. O controle de todas essas forças demonstra poder sobre elas, determinação, decisão, escolha e, portanto, liberdade. Um dos nomes divinos, *shadai*, é interpretado pelo autor por meio de suas etimologias como “quem coloca limites permitindo a existência individualizada das coisas”, como veremos com maiores detalhes na seção sobre a individuação⁸⁵⁸. Assim, também a capacidade humana de colocar limites, de se conter, dá espaço ao ser em liberdade, para Hirsch.

Nesse contexto, as leis relativas à circuncisão⁸⁵⁹, à sexualidade⁸⁶⁰, à pureza e impureza do corpo são exemplos desse domínio que a tradição judaica pretende proporcionar sobre o impulso natural humano, segundo o autor. Especialmente a caracterização da morte como impura, segundo Hirsch, pois a morte seria a maior prova da fatalidade do poder da natureza sobre a liberdade humana. Portanto, defini-la como impura a afasta, a enquadra e a

⁸⁵³ CW, v. 4. p. 356-357; Chumash, Deuterônômio, p. 114; Chumash, Êxodo, p. 96; CW, v. 2, p. 328.

⁸⁵⁴ Ver seções anteriores.

⁸⁵⁵ Chumash, Êxodo, p. 63.

⁸⁵⁶ Chumash, Gênesis, p. 118.

⁸⁵⁷ Chumash, Êxodo, p. 192. Ver também Chumash, Gênesis, p. 120.

⁸⁵⁸ O autor separa a palavra *shadai* e lê *she-dai*, isto é, “que disse basta”, que colocou limite entre forças e princípios permitindo a separação e a individuação que trouxe como resultado o ser. Espera-se que o humano faça o mesmo consigo. Chumash, Gênesis, p. 185-187.

⁸⁵⁹ Chumash, Levítico, p. 190-193; Chumash, Gênesis, p. 190.

⁸⁶⁰ Chumash, Levítico, p. 249.

coloca num domínio com regras⁸⁶¹. De igual modo, o ritual da vaca vermelha⁸⁶² e as leis relativas aos votos ascéticos⁸⁶³ que desafiam as leis naturais proporcionam liberdade para Hirsch. Em outras palavras, segundo o autor, o governo e controle sobre todas as qualidades, forças e potencialidades do indivíduo é a chave de sua liberdade⁸⁶⁴.

Esse controle e governo sobre as diferentes forças, tendências e vozes dentro do indivíduo é realizado, para Hirsch, por meio da vontade, do intelecto e da emoção, como temos visto no capítulo sobre a psicoepistemologia.

Hirsch assume que a pessoa coloca livremente ideias e afetos na sua própria vontade, nos seus princípios e eles regem sua personalidade e sua vida⁸⁶⁵.

A clareza mental é uma fonte de liberdade porque permite organizar tanto as impressões que os sentidos registram, como os pensamentos desordenados dos sonhos. Trata-se de uma liberdade epistemológica, de administrar: a forma de conhecer, o que se conhece, como se registra e como se elabora algo a partir das diversas faculdades intelectuais recebidas⁸⁶⁶.

A dinâmica emocional e afetiva também regula desse modo a liberdade do indivíduo, segundo Hirsch, e por essa razão é possível que existam mandamentos sobre emoções como: amar, não odiar e não cobiçar⁸⁶⁷. A liberdade provém da depuração do pensamento e do afeto, diz Hirsch⁸⁶⁸. As aspirações⁸⁶⁹, as intenções⁸⁷⁰, a fé⁸⁷¹, a alegria⁸⁷², a capacidade de se sobrepor ao sofrimento⁸⁷³, são todas voluntárias e, portanto, livres. A própria vontade é livre e voluntária, segundo Hirsch⁸⁷⁴. Por essa razão, Hirsch

⁸⁶¹ Chumash, Números, p. 37, 57.

⁸⁶² CW, v. 2, p. 372.

⁸⁶³ Chumash, Êxodo, p. 143.

⁸⁶⁴ CW, v. 1, p. 71-72.

⁸⁶⁵ Chumash, Números, p. 359; Chumash Gênesis, p. 168, 182.

⁸⁶⁶ Chumash, Gênesis, 155, 222, 395; Chumash, Deuteronômio, p. 370; Chumash, Êxodo, p. 30.

⁸⁶⁷ Chumash, êxodo, p. 32, 202; Chumash, Números, p. 119, 112-113.

⁸⁶⁸ CW, v. 2, p. 330-331.

⁸⁶⁹ Chumash, Números, p. 165.

⁸⁷⁰ Chumash, Números, p. 311.

⁸⁷¹ Chumash, Deuteronômio, p. 54.

⁸⁷² CW, v. 1, p. 95.

⁸⁷³ CW, v. 4, p. 354-355.

⁸⁷⁴ Chumash, Números, p. 314. Sobre todas elas, ver também Chumash, Deuteronômio, p. 30.

estabelece que o efeito de uma reza de algum modo também é livre e depende da forma em que a pessoa a concebe. O ato de dizer uma benção modifica a percepção do objeto⁸⁷⁵. Ao dizer a benção se aciona a vontade de perceber desse modo diferente o que está sendo abençoado. Daí que a própria reza seja também um modo de exercer a liberdade para autor. Além de ela trabalhar a vontade, o afeto e o intelecto como um todo, que são as três bases da pessoa e da liberdade individual segundo Hirsch⁸⁷⁶.

É pela liberdade que se encontra em todas essas áreas da afetividade humana que Hirsch insiste tanto na importância da autenticidade e da integridade de cada eleição. A congruência e a coerência interna são as únicas garantias de que as escolhas – isto é, o exercício da liberdade – realmente aconteceram como tais⁸⁷⁷. O equilíbrio emocional, mental, da vontade e da ação são chave para a liberdade, a ponto de Hirsch dizer que agir quando é possível e aceitar quando não são igualmente modos de exercer mais ou menos, melhor ou pior, a liberdade essencial humana⁸⁷⁸. Deus poderá ajudar, assistir, mas a liberdade que providenciará, segundo Hirsch, será sempre externa. A principal, a liberdade interior, é psíquica, é mental, é emocional e, portanto, segundo Hirsch, somente a própria pessoa a consegue⁸⁷⁹.

6.5. Liberdade e ética

Nos escritos de Hirsch a ética e a liberdade aparecem entrelaçadas reiteradas vezes, inclusive em alguns casos de modo a ser difícil sua diferenciação. Para o autor, a condição de ético não se limita apenas a fazer o bem ou o correto e sim, bem mais, ao modo como se optou por essa ação. Qual foi o método da decisão, qual foi o princípio adotado como determinante dos valores que decidiram. Ainda mais: como foi tomada a decisão de qual seria esse princípio norteador. Nesse sentido mais uma vez ressoa a

⁸⁷⁵ Chumash, Deuteronômio, p. 97.

⁸⁷⁶ Chumash, Deuteronômio, p. 120. Ver em CW, v. 2, p. 132 como a reza, a ação social e a introspecção trabalham a liberdade.

⁸⁷⁷ Chumash, Deuteronômio, p. 58. Ver também o paralelismo com as metáforas das oferendas em CW, v. 3, p. 68.

⁸⁷⁸ Chumash, Números, p. 58.

⁸⁷⁹ Chumash, Deuteronômio, p. 193, 360-361. A introspecção como trabalho religioso e espiritual transformador e chave da liberdade, embora precise do suporte divino, na forma de perdão compaixão e amor, mas ainda lá nada pode acontecer sem o exercício da liberdade humana. Ver CW, v. 2, p. 76, 81-83; CW, v. 4, p. 393-394.

linguagem kantiana preocupada com o princípio determinante e com os processos decisivos. No caso de Kant, ético seria aquilo que surge diretamente do imperativo categórico da razão e só de lá. Qualquer outra motivação invalida a condição de ético do ato, ainda que o conteúdo seja o mesmo que manda a razão. Naturalmente, não será ético se o conteúdo fosse diferente. Para Hirsch igualmente, o conteúdo precisa ser o mandado pela lei judaica, pela vontade divina, pela Torá, na sua linguagem e nas suas premissas ideológicas. Todavia, para ser considerado o correto, o requerido, também é imprescindível que seja adotado segundo sua definição de livre e ético. Esta definição inclui a renúncia livre à própria vontade, isto é, segundo Hirsch, a renúncia a qualquer necessidade, uma vez que a necessidade implica a anulação da liberdade. Necessidade é para Hirsch dependência e amarra. A partir disso Hirsch enfatiza também que a palavra religião não pode ser judaica nem existir no hebraico como idioma do judaísmo, porque religião, vem de *religare* que significa se amarrar, enquanto o judaísmo prega a libertação de qualquer amarra⁸⁸⁰. Inclusive a adoção da norma divina precisa ser assumida em liberdade absoluta. Sem pressões, sem necessidades, sem interesses e com alternativas. Só desse modo será livre – e assim, bom e ético⁸⁸¹. Aliás, o propósito divino às vezes é nomeado pelo autor como “purificação ética”⁸⁸².

Existem duas vontades segundo Hirsch: uma natural, vinculada ao físico, ao corpóreo, ao material, ao orgânico, sendo então uma vontade que provém da necessidade, da dependência de algo, de precisar dela. Nesse caso, apesar de se tratar de uma vontade, que governa e escolhe, suas motivações não são livres, assim como seus conteúdos, seus interesses e seus métodos. Esta vontade é egoísta, egocêntrica e pode conduzir à violência bem como à submissão, por interesse, por medo, por necessidade, por dependência⁸⁸³.

A outra vontade é a que o autor identifica como a vontade ética ou moral, e que por definição é livre e, portanto, responsável. Esta segunda vontade, a ética, libera a pessoa do egoísmo e do egocentrismo⁸⁸⁴ e lhe permite ver além das necessidades imediatas e pessoais (“animais”, para o

⁸⁸⁰ Chumash, Gênesis, p. 132.

⁸⁸¹ Chumash, Números, p. 346.

⁸⁸² Chumash, Números, p. 331.

⁸⁸³ CW, v. 7, p. 128-130; Chumash Gênesis, p. 257.

⁸⁸⁴ CW, v. 8, p. 51-52; Chumash, Gênesis, p. 72.

autor), o bem do outro e o propósito geral. Ela permite escolher livremente, preferindo o serviço coletivo⁸⁸⁵ e a humildade como modo de se situar e observar, a fim de deixar espaço para o que está além de si⁸⁸⁶. Essa humildade como traço preferencial aparece em Hirsch para preferir o divino como sistema, como valor, como critério, como ética, a qualquer tendência ou interesse pessoal. Apesar da preferência pelo coletivo ao indivíduo, por ser o coletivo o fim último que atende o propósito geral e, principalmente, por ser eterno. Justamente nessa característica se encontra sua limitação e perigo, pois por ser eterno pode pecar mais em autossuficiência, negligenciar a humildade necessária para garantir a incorporação da ética divina e ficar amarrado a si próprio. Por essa razão, um coletivo e um governo arrogante como o da torre de *Babel*, que pretende subordinar o indivíduo a seus valores e disposições arbitrárias, não divinas, atenta contra a liberdade do indivíduo e é considerado paganismo, pelo autor, por que segue apenas seus interesses.

Já a teologia certa, segundo Hirsch, traz o reconhecimento da criação à imagem divina, de quem a possui e de todos os outros. Esse ponto fundamenta três princípios básicos da vida terrena que para ele são determinantes de sua qualidade: a justiça, a compaixão e a ética. Os três se contrapõem a uma visão imediatista impulsiva, presa do aspecto animal da pessoa. Ela conduz ao egoísmo e à violência por enxergar apenas as necessidades físicas pessoais. Assim, mais uma vez, a teologia liberta da prisão da natureza e permite a ética compassiva e justa⁸⁸⁷.

Esta liberdade ética, esta vontade por trás de ambas as características, não é considerada pelo autor uma dádiva divina. Pelo contrário, Deus se aproxima das pessoas em função do exercício dessa virtude que o atrai a elas⁸⁸⁸. Na visão do autor, Deus providencia todo tipo de qualidades⁸⁸⁹, algumas diferenciadas, assim como as circunstâncias que serão sempre diferentes e, segundo Hirsch, ao mesmo tempo, todos recebem de igual modo o bem e uma tendência a procurá-lo⁸⁹⁰ (então, notamos aqui uma proximidade

⁸⁸⁵ Chumash, Números, p. 60, 89.

⁸⁸⁶ Chumash, Gênesis, p. 129, 130-131.

⁸⁸⁷ Chumash, Números, p. 380.

⁸⁸⁸ Chumash, Deuteronômio, p. 84.

⁸⁸⁹ Chumash, Gênesis, p. 81.

⁸⁹⁰ CW, v. 7, p. 125.

com Kant⁸⁹¹). Entretanto, a possibilidade de escolher entre elas em virtude de uma essência ética natural, diferente da natureza das necessidades físicas, que preferirá a divindade, não provém de Deus. Menos ainda é controlada por ele. Deus apenas pode tentar influenciá-la por meio das circunstâncias que nos formam e educam, como veremos na seção dedicada a liberdade e educação. Assim sendo, Hirsch identifica essa educação como um dos objetivos primordiais da divindade com o humano, justamente porque é um desafio sem controle que reafirma a liberdade de ambos. Nas palavras do autor: *“Nosso aperfeiçoamento ético nos foi entregue em forma completa e exclusiva e assim também nosso destino”*⁸⁹².

Como não existe garantia alguma de que a pessoa irá escolher pela liberdade ética, esta deve ser treinada e desenvolvida o tempo todo por Deus, pela sociedade, pela família e pelo indivíduo, diz o autor. Com isso ele explica por exemplo as leis de anulação de dívidas no ano sabático. Para Hirsch, além de uma disposição prática, trata-se de uma educação simbólica. O ano sabático é um ano de liberação de escravos, de terras (que não são usufruídas durante esse período) e de anulação de dívidas. Desse modo, entende Hirsch, aquele que ainda tem uma dívida e chegou o ano sabático ficará com ela na consciência, isto é, na responsabilidade da liberdade ética. É ela, acima de toda fiscalização formal, que garantirá a ambas partes o exercício, o treinamento e a educação nessa liberdade ética⁸⁹³.

Para o autor, nenhuma tendência ou característica, como nenhuma ação, nenhum objeto ou ser, é bom ou ruim em si mesmo. Tudo depende do uso e, mais ainda, do modo como são escolhidos esse uso e o princípio que decide como será usado. Neste contexto o autor especifica que os impulsos podem ser bons ou ruins⁸⁹⁴ e as leis de pureza e impureza, por exemplo, como

⁸⁹¹ Kant, I. **A religião dentro dos limites da simples razão** (1ª parte). Trad. Tânia M. Bernkopf. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

⁸⁹² Chumash, Deuteronômio, p. 93-94. Ver também Chumash, Gênesis, p. 382 (*“É proibido que o homem confie cegamente na constância de sua integridade ética”*).

⁸⁹³ Chumash, Deuteronômio, p. 173.

⁸⁹⁴ Chumash, Gênesis, p. 62-63.

as sexuais e outras já mencionadas, servem de metáfora sobre o exercício da liberdade ética como critério de escolha⁸⁹⁵.

A liberdade ética é mencionada pelo autor também como uma procura constante, por ir além da própria natureza e das próprias qualidades e necessidades. Trata-se de uma liberdade para a pessoa ousar ser diferente e ir além de suas tendências inatas⁸⁹⁶. Igualmente uma sociedade ética e livre é aquela que se atreve a ir além de si própria na sua altura moral, na sua preocupação e aspiração, e que usa como método e critério um bem sempre maior que o interesse imediato⁸⁹⁷.

6.6. Liberdade e educação

Esta seção não irá tratar o modelo educativo hirschiano, amplamente desenvolvido em estudos e pesquisas acadêmicas, embora ele não tenha sido necessariamente investigado com ferramentas filosóficas.

Como temos mencionado em diversos contextos ao longo desta tese, Hirsch é famoso, acima de tudo, por seu aspecto político e educativo. A maioria dos estudos se centram na forma como ele conduziu sua comunidade na hora de adotar políticas internas da própria sinagoga, políticas intracomunitárias, ao ter que discutir o lugar de sua sinagoga na Federação de Instituições Judaicas da Alemanha, na época liderada pelos reformistas, e quando precisou lutar pelos direitos dos judeus diante das autoridades civis. Igualmente, o modelo educativo desenhado por Hirsch foi amplamente pesquisado na literatura científica, conhecido como *Torah im derech erez*, e mais tarde como *Torah umada* com o qual construiu e dirigiu sua escola, e ainda é usado na rede educativa religiosa nacional ou neo-ortodoxa, em Israel e nos EUA, no movimento juvenil *Benei akiva* e na *Yeshiva University* de Nova Iorque. Por essa razão não trataremos o modelo em si, nem indagaremos como a liberdade se aplica nesse modelo, nem como a liberdade se deriva dele.

Como temos visto nos capítulos anteriores e nas seções anteriores deste capítulo, em Hirsch, a liberdade é um componente profundo da essência

⁸⁹⁵ Chumash, Números, p. 43, 60 e 87.

⁸⁹⁶ Chumash, Deuteronômio, p. 282, 286.

⁸⁹⁷ Chumash, Deuteronômio, p. 337-338.

humana e ao mesmo tempo uma aspiração que deve ser elaborada e desenvolvida. Embora exista de algum modo na natureza humana, a liberdade não é sua natureza em si, então, não há garantias de que o ser humano sempre se conduza usando sua liberdade, nem a favorecendo. Logo, será necessária uma educação, um treinamento constante nessa direção.

Com isso dito, o intuito desta seção será detalhar essa premissa. Verificaremos em que consiste essa educação treinadora da liberdade, quais são suas premissas filosóficas, psicológicas, políticas, sociais e pedagógicas. Porém essa análise seguirá um processo independente em relação à ação prática que o autor exerceu na condução de sua escola. Em outras palavras, esta seção não tratará de programas educativos, nem de políticas escolares, não entrará em pormenores acerca das pedagogias, conteúdos e valores restritamente escolares. O que se pretende mostrar aqui é a necessidade humana essencial de trabalhar sua tensão interna entre naturezas e propósitos por meio do treinamento educativo.

Como mostramos nas duas seções anteriores, para Hirsch a pessoa leva dentro de si algo essencial que é livre. Essa essencialidade por um lado é uma espécie de natureza, algo totalmente íntimo e individual, que inclusive o próprio Deus não é identificado como a origem direta dessa faculdade, nem tem o controle absoluto sobre ela. Daí que um dos objetivos principais da divindade, segundo o autor, é a influência sobre essa liberdade humana por meio de sua educação. Por outro lado, essa essencialidade humana para a liberdade não garante sua própria perpetuação, pois a pessoa pode escolher livremente opções que limitam sua liberdade, que a ameaçam e que podem até acabar com ela, como ao escolher se subordinar, se inibir, se enganar ou tentar mentir para si.

A educação é assinalada como o único meio indispensável para promover, ampliar e aprofundar essa liberdade do indivíduo.

Diante da complexidade da natureza humana, composta por princípios e essências tão diversas, percebemos que o autor é sensível especialmente à tensão clássica entre o adquirido e o herdado dentro da educação, da filosofia e da psicologia da educação. Ambas são chaves de qualquer entendimento da

possibilidade de liberdade e seus limites. Para Hirsch, o fato de que a pessoa possa ser educada, isto é, transformada com influências de fora que ao mesmo tempo acionam a própria liberdade para decidir como serão incorporadas, é uma dádiva divina.⁸⁹⁸

Desse estado das coisas, deriva também a premissa hirschiana de que a liberdade nada mais é do que a libertação da pessoa das forças alheias do corpo e da alma, sobretudo daquelas que conduzem àquilo que não é essencial para a pessoa. Esta libertação só pode ser alcançada com a educação adequada.

*“As leis denominadas chukim são, antes de tudo, preceitos indicadores do que corresponde à essência física e espiritual e do que não, preceitos que impedem a arbitrariedade do indivíduo [...] deles, depende a liberdade ética”*⁸⁹⁹

A verdadeira educação, ou a educação desenvolvida e madura para a liberdade, é aquela que fortalece e empodera a pessoa para escolher sempre aquilo que aumenta sua autonomia. Por essa razão Hirsch enfatiza tanto a importância do acesso direto e autêntico às fontes, isto é, às fontes judaicas como texto e às fontes humanas de educadores e educandos⁹⁰⁰. A educação adequada que promove a liberdade e autonomia nas forças internas do humano tem a escolha ética como objetivo formador, diz Hirsch⁹⁰¹. Como foi explicado acima, na seção passada, ela nada mais é que a escolha puramente livre pelo propósito geral, prevalecendo aos interesses mesquinhos imediatos do egocentrismo. A educação sempre desenvolve tanto as forças intelectuais como as sociais, mas ela pode conduzir às visões e decisões destrutivas do egocentrismo ou às libertadoras, da ética⁹⁰².

Na leitura das afirmações do autor a respeito dessa educação para o exercício da liberdade mais íntima e essencial da pessoa humana, identificamos três focos educadores: Deus, as figuras educativas formais (pais

⁸⁹⁸ Chumash, Gênesis, p. 399.

⁸⁹⁹ Chumash, Êxodo, p. 149.

⁹⁰⁰ CW, v. 7, p. 18.

⁹⁰¹ CW, v. 7, p. 47-48.

⁹⁰² CW, v.7, p. 50-51.

professores) e o próprio educando em cada situação, que é quem afinal de contas decide como registra, elabora, administra e aplica o recebido.

O aspecto divino que educa é identificado pelo autor como aquele que a literatura rabínica clássica denomina a qualidade da compaixão, do perdão, da paciência, do amor. Ele se diferencia da outra parte da divindade identificada com a lei, o rigor, a justiça, o mérito⁹⁰³.

A educação divina se manifesta tanto na sua intervenção na natureza e na História⁹⁰⁴ como também por meio das leis. Na História, a divindade propicia situações que farão com que a pessoa elabore e registre seus aprendizados, influenciando suas ideias e, conseqüentemente, seus valores, suas decisões e suas ações⁹⁰⁵. Assim, algumas geram mais apego à bondade, outras, à retidão. Mas, para o autor, todas mostram como Deus pode somente propiciar cenários educativos⁹⁰⁶. O registrador é o indivíduo sempre livre. Em outras palavras, trata-se de uma educação na qual claramente o educando terá última palavra, ainda que o educador seja o próprio Deus.

Os educadores humanos formais, deliberados, são os mestres e professores nas escolas e os pais nas casas. Quanto a essa divisão, Hirsch observa que o ser humano se compõe de duas áreas, especialmente quanto às fontes de sua liberdade a serem educadas. Por um lado, há o que ele chama de “espírito”, identificando-o com a mente, as ideias. Por outro lado, o que ele denomina como “vontade” e identifica com a ética. Ambas as áreas da humanidade exercem a liberdade e ambas são (e necessariamente precisam ser) educadas. A primeira – o espírito, na escola pelos professores. A segunda – a vontade, na casa pelos pais⁹⁰⁷. Para Hirsch a segunda é muito mais complexa e importante, pois ele a denomina a educação do caráter e pode ser feita apenas na entrega total de ambas as partes, isto é, do educador e do educando. A educação da vontade requer também um encontro constante no cotidiano, no que flui naturalmente, e não apenas na situação formal, na sala de aula, ao redor de um conteúdo específico. Por essa razão, ela pode ser

⁹⁰³ Chumash, Gênesis, p.31.

⁹⁰⁴ Chumash, Gênesis, p. 30.

⁹⁰⁵ Chumash, Números, p.146.

⁹⁰⁶ Chumash, Deuteronômio, p. 79-81.

⁹⁰⁷ CW, v. 7, p. 104.

realizada apenas por quem tem um comprometimento total, um conhecimento interno e individualizado, e um encontro diário e abrangente⁹⁰⁸.

As leis da Torá educam representando, de algum modo, ambas as instâncias educadoras, ou seja, Deus e as autoridades humanas. Nelas, como foi mostrado acima, Hirsch assinala o caso do ascetismo que treina a contenção o controle da natureza⁹⁰⁹, as leis relativas à lepra⁹¹⁰, aos sacrifícios e oferendas⁹¹¹, o episódio das pragas⁹¹² e as leis de purezas e impurezas⁹¹³.

O ascetismo bíblico é um voto de renúncia à algumas práticas físicas normais como cortar o cabelo ou beber vinho e, portanto, nesse contexto, o autor o enxerga como recurso educativo do exercício da liberdade. Liberdade para renunciar e controlar a própria natureza física. Daí que, para o autor, quando Deus ou outras circunstâncias propiciam o voto ascético, a pessoa está tendo uma oportunidade educativa da liberdade.

A lepra foi interpretada na literatura rabínica como uma amostra punitiva, pela divulgação de mexericos e, com base nessa interpretação clássica, Hirsch indica que ela educa treinando a liberdade da personalidade social. Em última instância, a pessoa é a única que pode mudar os preconceitos. Ela é a dona final das ideias, afetos e conceitos, logo, é responsável pelo que introduz e pelo que dissemina.

As oferendas ou sacrifícios, nesse contexto, são assinalados pelo autor como o modo de elaborar situações afetivas difíceis. A oferenda restitui o controle da situação, como se através dela a pessoa pudesse mostrar sua reação, e assim não perder a fé na sua liberdade nos momentos de desespero e desamparo.

As pragas, como já mencionado, são lembradas no contexto da liberdade por diversos motivos, como a liberdade e responsabilidade do povo egípcio, do hebreu, do faraó e de Deus. Neste caso específico da educação para a liberdade psicoespiritual, Hirsch enfatiza o fato de que a forma em que a

⁹⁰⁸ CW, v. 7, p. 105.

⁹⁰⁹ Chumash, Gênesis, p. 53.

⁹¹⁰ Chumash, Levítico, p. 217-219.

⁹¹¹ Chumash, Levítico, p. 194.

⁹¹² Chumash, Êxodo, p. 57-58.

⁹¹³ Chumash, Levítico, p. 129, 147-148.

literatura rabínica agrupou as pragas deixa claro que sempre em cada grupo as primeiras são advertências, isto é, educação, formação, e somente as últimas são ação ou até punição propriamente ditas.

Por fim, as leis de pureza e impureza, nesse contexto, são indicadas pelo autor como uma ferramenta de educação para a liberdade moral. Para ajudar o ser humano a superar a impressão de que se encontra à mercê da natureza, sem liberdade nem responsabilidade. As leis que marcam limites e controles para as tendências naturais educam a consciência para exercer a liberdade e a responsabilidade do indivíduo. A pureza é uma libertação diante da natureza que poderia oprimir com as impurezas que ela impõe. É um treino educativo e uma demonstração de que é possível superar o que a natureza traz como fato imposto.

Em todos os casos, como mencionado, a última palavra será do educando, só ele acabará decidindo o impacto dessa educação dentro de sua personalidade e fora, nas suas ações. Por isso, Hirsch enfatiza constantemente a importância do que chamaríamos de pedagogia, ou seja, o método, o modo como são transmitidas as mensagens, os valores, os conteúdos e a própria Torá⁹¹⁴. Ele explica a reiterada frase bíblica *“fala e diz que façam”*⁹¹⁵ como “diga de modo que eles encontrem em si as motivações certas para escolher querer fazer”.

*“As palavras ditas aqui serão cumpridas por si mesmas, em decorrência das explicações e orientações de Moisés [...] leve as palavras à consciência deles de modo que as coloquem dentro de seus corações e façam por sua própria vontade”*⁹¹⁶

Hirsch se detém no uso da metáfora da semente a ser plantada para falar de educação como um modo de esclarecer uma e outra vez o poder, a liberdade e a responsabilidade que sempre permanecem em todas as partes durante o processo educativo. O educador, seja Deus, a escola, os pais ou a lei, tem o poder de plantar, mas a semente, ou seja, o educando sempre terá

⁹¹⁴ Chumash, Deuteronômio, p. 391.

⁹¹⁵ Números, 15:38.

⁹¹⁶ Chumash, Números, p. 171.

sua autonomia em maior ou menor grau, dependendo das circunstâncias, para decidir como se desenvolver. É algo interno que determinará finalmente o que acontecerá com o que foi investido nela⁹¹⁷. Ou seja, a educação é uma amostra de liberdade, um exercício de liberdade e um treinamento para todas as partes.

6.7. A teoria das ferramentas

O conceito de liberdade de Hirsch, tal como o descobrimos e reconstruímos fundamentando-nos na leitura sistemática de seus escritos, apoia-se num esquema geral que denominamos “a teoria das ferramentas”.

Segundo esta teoria, tudo tem ferramentas e é de algum modo ferramenta para o propósito geral. Tudo tem um propósito em si, que carece de liberdade, mas no caso humano é escolhido. Essa escolha é para si e para as coisas que usará para realizar tal propósito. Tudo aquilo que não é humano participa do esquema da liberdade humana e divina quando entra em contato com a história humana e se torna parte de sua escolha. Logo, tudo é parte de um esquema de liberdade relativa e total, ao mesmo tempo. Relativa ao contexto, às ferramentas específicas à disposição e ao fato de ser ferramenta. E total, porque pode ser usada de modo exatamente igual para todas as possibilidades dentro desse contexto. A pessoa escolhe, no contexto, o uso⁹¹⁸. A partir desta premissa, o autor lida diretamente com a tensão entre o determinismo e a liberdade de um modo particular. Os contextos estão sempre determinados pelo que acabamos de denominar “ferramentas”. Sejam elas ferramentas naturais, históricas, circunstanciais, humanas ou não. Todavia, dentro dos limites das ferramentas cada ser humano tem uma liberdade total⁹¹⁹.

A liberdade consiste em reconhecer as ferramentas como tais, não as confundir com propriedades privadas perenes, nem com grandes e significativas conquistas. Menos ainda, confundi-las com os fins em si. Essa

⁹¹⁷ Chumash, Êxodo, p. 30.

⁹¹⁸ Chumash, Êxodo, p. 183, 205.

⁹¹⁹ O esquema se desenvolve ao longo dos escritos de Hirsch como um todo. Essa é uma das principais argumentações desta tese. Porém assinalaremos aqui algum exemplo. Ver: Chumash, Deuteronômio, p. 384.

consciência de serem ferramentas, meios para serem entregues ou devolvidas, atendendo os propósitos parciais e totais, é o exercício da liberdade⁹²⁰. O autor explica assim a contagem feita no deserto por meio da doação pessoal de meio *shekel*, dizendo que se trata de uma metáfora, como se cada pessoa em si nada mais fosse que esse meio *shekel*, cujo objetivo e função é ser entregue ao propósito⁹²¹.

Esta visão providencia uma consciência que resulta numa liberdade diante da confusão epistemológica, psicológica, afetiva, social e política. Liberdade diante do apego⁹²².

O valor de tudo depende exclusivamente de seu uso e, antes ainda, de seu conceito. Depende de como essas ferramentas são concebidas por quem irá determinar seu uso e depende do modo como esse indivíduo percebe a si próprio em função desse conceito de tudo⁹²³.

Assim, os patriarcas são medidos e avaliados pelo autor por meio da leitura da bíblia e de sua leitura rabínica, em razão de como se tornaram bênçãos para seus entornos, através da forma como conceberam as ferramentas recebidas e as reverteram ao bem comum do propósito geral⁹²⁴.

Todas as pessoas, em todas as circunstâncias e em última instância, são avaliadas em função desse uso que fazem das chamadas ferramentas

*“O valor de uma pessoa não se mede em função da quantidade absoluta de suas ações, senão com base na quantidade relativa do que fez a respeito do que recebeu. Todos corremos o risco de sermos menos, na medida em que recebermos mais”.*⁹²⁵

Por essa razão, a verdadeira avaliação de tudo, o verdadeiro julgamento só pode ser realizado por quem tem acesso a todos os significados e possibilidades de cada ferramenta em cada situação, incluído, principalmente,

⁹²⁰ Chumash, Gênesis, p. 101.

⁹²¹ CW, v. 2, p. 351.

⁹²² Chumash, Deuteronômio, p. 43-44; CW, v. 1, p. 381.

⁹²³ CW, v. 8, p. 39, v. 2, p. 98.

⁹²⁴ Chumash, Gênesis, p. 255.

⁹²⁵ Chumash, Gênesis, p. 336. Ver também CW, v. 8, p. 27-28.

o indivíduo. Somente a divindade pode ter esse alcance, como veremos na seção específica sobre a perspectiva divina. Embora as ferramentas às vezes apareçam como sinal de maior benção ou maior oportunidade de realizar mais e melhor, e outras, como sinal de fraqueza, isto é, de maior necessidade para realizar o mesmo, acreditamos que a ideia constante e congruente do autor seja que nem a quantidade nem a identidade dessas ferramentas de cada um é importante. Somente o uso derivado da consciência acima explicada⁹²⁶. Daí também que Hirsch afirme em determinado contexto que tudo pode ser solicitado como ferramenta⁹²⁷ e, por outro lado, em outro contexto, afirme que as ferramentas são dadas em função das possibilidades e necessidades⁹²⁸. Nesta afirmação acreditamos que existiria, sim, uma tensão com o conceito de liberdade, pois essas necessidades e possibilidades seriam um fator determinante anterior às ferramentas, em princípio, criando uma situação na qual ou essas disposições prévias são também ferramentas, numa corrente talvez sem fim, ou essas disposições prévias estariam determinando, sim, ainda mais a liberdade. Entendemos que Hirsch resolve tudo isso sem enfrentamento, ao estipular que a liberdade que se avalia (e em função da qual se avalia a pessoa) é sempre relativa às ferramentas, sejam quais forem e seja qual for o caminho pelo qual foram entregues. Ele afirma, neste sentido, que em todas as situações existe a liberdade total para cada um. Uma liberdade relativa a cada uma dessas ferramentas, mas de algum modo “a mesma” liberdade relativa⁹²⁹.

O conceito de ferramentas abrange tudo. A história⁹³⁰, a natureza⁹³¹, os bens de todo tipo⁹³², o sofrimento⁹³³, os filhos⁹³⁴, a personalidade⁹³⁵, os

⁹²⁶ Chumash, Deuteronômio, p. 385.

⁹²⁷ CW, v. 8, p. 374. Em CW, v. 2, p. 60, ver também a explicação da expressão “*Deus dos exércitos*” como “quem pode providenciar tudo a todos”.

⁹²⁸ Chumash, Êxodo, p. 273.

⁹²⁹ CW, v. 2, p. 109.

⁹³⁰ Chumash, Gênesis, p. 403.

⁹³¹ A natureza aparece como ferramenta tanto nas mãos de Deus, como nas humanas. Muitas ocorrências já foram citadas para outras análises. Ver neste contexto a terra como uma representação de “toda a natureza”, que é ferramenta. Em Chumash, Gênesis, p. 33.

⁹³² Chumash, Levítico, p. 229-230.

⁹³³ Chumash, Deuteronômio, p. 363. O autor vê no sofrimento uma ferramenta para o desenvolvimento da personalidade madura.

⁹³⁴ CW, v. 8, p. 384. A intenção do autor é ferramenta ou oportunidade para a educação, a aplicação de afetos e pensamentos, ou seja, para o exercício da liberdade do ponto de vista dos pais.

pensamentos⁹³⁶, os afetos⁹³⁷, as qualidades do caráter⁹³⁸, a vida em si⁹³⁹, a existência⁹⁴⁰. Também as pequenas coisas, aquilo que parece não ter valor é considerado pelo autor como ferramenta de igual modo. Mais ainda, para o autor a teoria das ferramentas permite sustentar a teologia de que nada carece de valor e de que tudo encerra algo de divino e digno, tudo tem propósito. Assim ele explica por exemplo o fato de que a revelação a Moisés tenha acontecido num pequeno arbusto⁹⁴¹, e de que a narrativa especifique que as tábuas foram escritas em ambos os lados.⁹⁴²

O uso correto das ferramentas é considerado pelo autor não só um ato de exercício da liberdade, como já foi explicado, senão também um ato de justiça para com as ferramentas. Uma vez que elas foram dadas com esse propósito, com essa expectativa ou necessidade, a escolha certa é um ato de justiça, de retidão, embora ainda assim deva ser uma escolha livre. Seguindo esse raciocínio, o contrário é considerado um desperdício e até um roubo.

*“O espírito e a vida em si, a força e o heroísmo para lutar não nos pertencem nem ficam conosco. Tudo é depositado temporariamente em nossas mãos e cabe a nós administrar com justiça e retidão. Quem desperdiçar as forças destinadas ao divino e ultrapassar os limites da divindade é considerado um ladrão que engana as outras criaturas”.*⁹⁴³

Desse modo, Hirsch explica porque na lei judaica a ajuda aos pobres não é considerada um ato de caridade ou bondade e sim um ato de justiça. Em termos gerais, como já dito, o desapego material (em consequência da atribuição de tudo a Deus) entregue como ferramenta de prova e de uso da liberdade é uma forma de se libertar das amarras do apego à posse⁹⁴⁴. Em

⁹³⁵ Chumash, Levítico, p. 226.

⁹³⁶ CW, v.2, p. 341, p. 345-346.

⁹³⁷ Idem.

⁹³⁸ CW, v. 2, p. 111.

⁹³⁹ Chumash, Levítico, p. 222, 228-229.

⁹⁴⁰ Chumash, Êxodo, p. 147.

⁹⁴¹ Chumash, Êxodo, p. 17.

⁹⁴² CW, v. 1, p. 281.

⁹⁴³ Chumash, Gênesis, p. 91.

⁹⁴⁴ Chumash, Gênesis, p. 205.

outras palavras, até mesmo em sua própria interpretação, ao colocar o sustento dos pobres na esfera da lei – isto é, como o direito de um e o dever do outro – e afirmar a importância dessa ação como “garantia de um direito” a ser concretizado em razão da “prevalência da justiça” e não por compaixão ou por bondade, o autor corrobora e se sustenta na ideia de que tudo é de Deus e é entregue a nós momentaneamente como ferramentas para desenvolver “missões em forma de valores”. Portanto, nada é realmente de alguém e não de outro. Tudo é dado para fazer com isso uma ação que realize os propósitos de escolha livre pela ética.

Também o exercício da justiça em si, os métodos, as circunstâncias, as leis, os testemunhos, os acontecimentos, o que não se conhece num julgamento, as personalidades das pessoas envolvidas, tudo é ferramenta para o exercício da liberdade responsável e ética⁹⁴⁵.

Neste contexto, Hirsch explica também o desafio apresentado pelo episódio de Sodoma, no qual Abraão, negocia com Deus para que os justos não sejam castigados pelos pecadores. Todavia, Hirsch se permite levantar a pergunta da “injustiça invertida”, isto é, salvar os pecadores em virtude dos justos. Encontramos em Hirsch uma preocupação mais voltada para a liberdade de ambas as partes, justos e pecadores, do que para a justiça. Ou seja, ele questionou que tipo de liberdade Abraão estaria negociando para os pecadores, se eles fossem salvos pela ação dos justos. Isso contradiria a teoria da liberdade e a consequente responsabilidade de todos.

Entendemos que Hirsch propõe uma saída em duas partes, apoiado na teoria das ferramentas. A primeira parte da saída seria a afirmação de que os malvados são as ferramentas dos justos e Abraão estaria pedindo mais tempo e compaixão para que os justos tentassem o melhor uso de suas ferramentas antes que elas lhes fossem retiradas. Na segunda etapa, sugere que os malvados teriam algum mérito uma vez que os justos continuavam existindo e morando entre eles até aquele momento. Acreditamos que, independentemente de a interpretação e justificativa serem mais ou menos aceitáveis do ponto de vista da narrativa (o que não é relevante para nosso

⁹⁴⁵ Chumash, Deuteronômio, p. 11-13.

trabalho), é claro que ambas interpretações se apoiam na teoria de liberdade e de ferramentas por ele apresentada⁹⁴⁶.

6.8. Teleologia limitadora e teleologia libertadora

Ao longo de todo este estudo, e especialmente neste capítulo sobre a liberdade, temos visto que Hirsch pressupõe um propósito por trás de todo o seu esquema de pensamento – ainda que isso não esteja explícito nem organizado de forma sistemática.

É esse propósito que diferencia toda a natureza do humano, pois se na natureza ele aparece como único caminho, na natureza humana convivem tendências diversas que criam situações e histórias com propósitos também diversos. A liberdade do ser humano surge justamente nesse contexto, baseada na tensão entre diversas possibilidades e na verdadeira oportunidade de escolher. A opção livre pelo que está além do âmbito imediato e egocêntrico, como temos visto, é a denominada “escolha ética” e, quando feita corretamente, é considerada a opção que exerce e aumenta a liberdade.

A educação para a liberdade seria, então, precisamente aquela que ajuda a fortalecer, dentro da psique de cada indivíduo, sua força e critério para optar pela ética, isto é, pelo “propósito”, na linguagem do autor.

As ferramentas explicadas na seção passada também se apoiavam no propósito e conduziam a ele, uma vez que elas nada mais são que o caminho, o meio para alcançá-lo.

Nesta seção, mostraremos a origem desse propósito a possibilidade de ele mudar e a dinâmica da manutenção da individualidade e da liberdade diante dele.

Para Hirsch, existe um propósito geral reconhecido como divino e ele dá sentido a todas as coisas. Atentamos para o paradoxo chave de seu pensamento em geral, e sobre a liberdade em particular: tudo tem um

⁹⁴⁶ Chumash, Gênesis, p. 207-209.

propósito, ele é externo, heterônomo, não surge de dentro, nem é atribuído por nenhum ser ou objeto em si. Porém, este propósito é essencial à coisa⁹⁴⁷.

Por essa razão, no caso do humano, o propósito aparece como o mais autêntico e essencial da pessoa, apesar de ser uma escolha tensa, muitas vezes difícil e até mesmo contrária às partes de sua natureza, de seus desejos e de suas necessidades, retrospectivamente. E é por isso que ele a liberta de tudo aquilo que não é essencial e que, portanto, não tem sentido nem valor. O propósito devolve a pessoa si própria.

“Quem comer da oferenda de Pessach, retorna a si próprio e se ganha de volta. Seu prazer de si é uma expressão da personalidade que retorna a ela mesma, e se resgata, isto é, resgata a sua própria liberdade”⁹⁴⁸.

O propósito traz um tipo de felicidade diferente, pois se trata de uma felicidade no próprio ato, no fato de realizar a essência, no crescimento da consciência e na transcendência – no ir além do imediato e mesquinho⁹⁴⁹.

A Torá, segundo o autor, conduz à concreção desse propósito que é simultaneamente divino e essencialmente humano, bem como coletivo e pessoal⁹⁵⁰.

Cada indivíduo humano, como cada ferramenta acima detalhada, tem uma função específica, única e indispensável no propósito geral. Essa função é ao mesmo tempo seu próprio propósito individual. Em cada circunstância e ao longo de sua existência⁹⁵¹.

Disso deriva o valor de tudo e de todas as pessoas, independentemente da função específica, isto é, da identidade e dos lugares que ocupam. O valor consiste no propósito e, por isso, como dito na seção passada, a diferença de ferramentas não é importante, nem determina a liberdade.

⁹⁴⁷ Esta premissa aparece inúmeras vezes nos escritos de Hirsch, direta e indiretamente, consciente e, ao que nos parece, inconscientemente. Neste caso ver, por exemplo, Chumash, Números, p. 287.

⁹⁴⁸ Chumash, Êxodo, p. 114.

⁹⁴⁹ CW, v. 4, p. 386-387.

⁹⁵⁰ Chumash, Êxodo, p. 100.

⁹⁵¹ Chumash, Gênesis, p. 11-12, 174, 192.

A Liberdade e seu exercício são determinados pela adesão ao propósito, isto é, pela descoberta em cada circunstância e pela ação tomada em prol do propósito geral e pessoal, ou ainda, em prol do propósito pessoal dentro do geral. Entendemos que Hirsch fundamenta aqui seu pluralismo, na unidade do propósito para o qual todos contribuem a partir de sua singularidade⁹⁵². Entretanto, ele esclarece que essa diversidade de funções só pode se apoiar na essência de cada um e nunca no interesse de grupos ou indivíduos com poder⁹⁵³. Isto é, uma pessoa cumpre seu propósito pessoal dentro do geral, como artista, como mestre, como comerciante, como recolhedor de lixo. Igual dignidade, igual valor, igual liberdade. Desde que seja a essência da pessoa e não a pressão ou a falta de alternativas, ou ainda a manipulação dos poderosos que determinaram tais funções.

O propósito é um, porém, as circunstâncias mudam e, dentro dele, muda também a função de cada um quanto a seu propósito individual. Esta afirmação se apresenta nos escritos de Hirsch com tensões e conflitos, pois, na sua complexidade, não deixa claro se, afinal, o propósito é um ou se ele muda. Se ele tem certa evolução a partir da liberdade humana⁹⁵⁴.

Por vezes Hirsch indica que o propósito é sempre o mesmo e único⁹⁵⁵ e por vezes assinala que o propósito muda, principalmente, porque o próprio Deus na sua liberdade reage à liberdade humana mudando-o, com critério e sensibilidade, nunca por arbitrariedade⁹⁵⁶.

É provável achar alguma explicação para a tensão criada entre as fontes na interpretação que Hirsch desenvolve da palavra *col* em hebraico. A mesma palavra serve para dizer “tudo”, para dizer “todo” e para dizer “cada”. Desse fato linguístico Hirsch elabora uma teoria de que, no pensamento judaico como um todo, o mais primordial, o que vem da própria linguagem bíblica, o coletivo e o individual guardam uma relação de unidade essencial⁹⁵⁷. Se bem que, como veremos no anexo e como vimos no capítulo da política, o indivíduo é um

⁹⁵² Chumash, Gênesis, p. 444.

⁹⁵³ CW, v. 2, p. 411; Chumash, Êxodo, p. 116.

⁹⁵⁴ Chumash, Gênesis, p. 23.

⁹⁵⁵ CW, v. 1, p. 279-280, 288; CW, v. 7, p. 153, 161, 162-163. Chumash, Deuteronômio, p. 369.

⁹⁵⁶ Chumash, Gênesis, p. 82. Há até um aparente indício de que não apenas Deus o mudaria, mas no texto não aparecem mais detalhes claros. Ver Chumash, Gênesis, p. 447.

⁹⁵⁷ Chumash, Gênesis, p. 25.

fim e um valor diferenciado do coletivo, e o coletivo, por sua vez, é o fim último e a entidade que nunca morre. Ainda assim, o autor estabelece que o hebraico indica a sincronia essencial entre ambos. O "tudo" é o "cada" e, dessa forma, o propósito pessoal e o geral são de algum modo "um". Então, as mudanças diante do essencial se apresentariam como circunstanciais.

6.9. A perspectiva divina libertadora na avaliação de tudo

Ao longo deste estudo temos visto que a liberdade permeia todos os temas tratados pelo autor e ajuda a elucidar a estrutura de seu pensamento, reconstruindo um esquema orgânico, se bem que não livre de tensões.

Temos visto também que, por trás de todas as argumentações temáticas, encontra-se uma teologia, isto é, um conceito da divindade, de sua natureza, de sua essência, de seu lugar e de seu funcionamento em si e com respeito ao humano.

Por essa razão, deixamos para o fim do trabalho o capítulo sobre a liberdade em si e, dentro dele, o subcapítulo sobre a perspectiva divina.

Neste caso, mais do que à essência e à função divinas, referimo-nos às bases da suposição do autor sobre a divindade, como o Deus que olha, pondera, define e avalia tudo.

Para Hirsch, a chave para compreensão e funcionamento corretos de tudo está em supor essa perspectiva da entidade divina em relação a cada coisa – seja a História, a matéria, as dinâmicas sócio-políticas, a natureza humana em suas faculdades psicoepistemológicas, as circunstâncias e as conjunturas.

Encontramos em Hirsch, neste contexto, a referência a Deus, principalmente na sua qualidade de "*escrutinador de pulmões e corações*"⁹⁵⁸, isto é, quem penetra as profundezas da maior intimidade de cada ser humano. Trata-se de uma divindade que conhece a emoção, o pensamento, o desejo, a

⁹⁵⁸ Jeremias, 11:20. A expressão ganhou fama na literatura hebraica como um todo na sua alusão a conhecer o oculto dentro do humano. Hirsch se refere a ela direta e indiretamente reiteradas vezes desenvolvendo-a com tanta insistência que nos parece ser a chave fundamental de sua teologia, da qual deriva seu pensamento, como veremos em seguida.

verdadeira intenção de cada um em cada ato, circunstância e momento, inclusive, para além do próprio indivíduo. É em virtude disso e da comparação com o potencial desse indivíduo nessa situação a respeito do propósito que ele avalia a pessoa.

Por exemplo, ao explicar o nome Ismael, cuja etimologia hebraica significa “Deus ouvirá”, especialmente no contexto do desespero de sua mãe Hagar, expulsa com ele no deserto, no qual o próprio jovem clama e é ouvido, Hirsch comenta:

“[...] Deus observa toda pessoa, ativa e passiva, e não apenas vê, mas também ouve, ele pondera e avalia, não só ações e situações, mas também palavras e sentimentos”⁹⁵⁹

“[...] é revelado e sabido diante de Deus, não apenas um evento que acontece na terra, mas também toda sensação e emoção escondidas no coração da pessoa, aquilo que só é conhecido pelo espírito. A fé em que Deus conhece o mais recôndito escondido em todos é a que libertará [...]”⁹⁶⁰.

Por essa razão e embasado nesta tese, o autor entende a possibilidade de mandamentos endereçados à emoção e à vontade, como por exemplo o décimo mandamento que proíbe a cobiça. Segundo Hirsch, não só temos responsabilidade pelas emoções, sentimentos, desejos e aspirações porque elas são elegíveis, mas também porque a característica chave da divindade é justamente sua onisciência. A divindade conhece, tanto ou mais do que a própria pessoa, suas opções psíquicas, afetivas e epistemológicas, bem como sua capacidade de intervenção e transformação em cada circunstância, nessas dimensões.

Com essa perspectiva divina sobre a capacidade humana Deus pode dirigir um mandamento à emoção e julgar seu cumprimento de forma íntima e totalmente individualizada. Essa avaliação será a mais personalizada e, assim

⁹⁵⁹ Chumash, Gênesis, p. 182.

⁹⁶⁰ Chumash Gênesis, p. 183.

também, a mais justa e mais libertadora de condicionamentos, uma vez que é a única que possui a visão que permite neutralizá-los e avaliar todas as capacidades únicas de cada da pessoa, diante de todos os detalhes da situação dada⁹⁶¹.

*“Saiba que a proibição ‘não cobiçarás’, ‘não desejarás’ é o carimbo de Deus [...] Um humano também pode mandar ‘não matarás’, mas somente Deus tem a capacidade de mandar ‘não cobiçarás’, Deus que escrutina o pulmão e o coração, porquanto não apenas a ação se revela diante dele, senão as sensações do coração e do pensamento. O humano pode proibir apenas o delito [...] mas o olho humano nunca chegará à essência da origem e do foco do delito”*⁹⁶²

A peregrinação ao templo nas festas e a respectiva oferenda também são analisadas pelo autor, apoiando-se especialmente nas expressões bíblicas de “se apresentar diante de Deus”⁹⁶³ e “com aquilo que recebeu nas mãos” como metáforas do esquadrinhamento divino do mais recôndito de cada um, a ser visto e de algum modo cuidado e avaliado pela perspectiva divina, de modo sempre relativo ao que foi recebido como ferramenta, sejam elas os bens materiais, outras capacidades ou a circunstância em si⁹⁶⁴. Cada um é visto e considerado em função de suas circunstâncias e espera-se que sua “oferenda” ou contribuição para o propósito geral seja de acordo com o que lhe foi dado⁹⁶⁵. A avaliação total de uma pessoa se apoia principalmente no uso de sua liberdade absoluta dentro dos limites determinados por essas circunstâncias. Essa liberdade a respeito da totalidade de potencialidades específicas de cada um em cada circunstância só é acessível a Deus e, por essa razão, apenas a perspectiva divina pode avaliar a realização da potencialidade individual⁹⁶⁶.

⁹⁶¹ CW, v. 1, p. 371. Ver também: Chumash, Deuteronômio, p. 60.

⁹⁶² Chumash, Êxodo, p. 202.

⁹⁶³ Êxodo, 23:17. Ver também Deuteronômio, 16:16, onde o texto acrescenta o detalhe de se apresentar para “ser visto não de mãos vazias, mas com aquilo que Deus entregou na sua mão”.

⁹⁶⁴ Chumash, Gênesis, p. 246.

⁹⁶⁵ Chumash, Deuteronômio, p. 167, 198.

⁹⁶⁶ Chumash, Êxodo, p.70.

Assim chegamos ao que acreditamos ser o coração, base e origem do pensamento do autor.

O nível de justiça e de retidão moral de qualquer avaliação e julgamento do humano, depende, para o autor, segundo nossa pesquisa, do nível de acesso a essa particularidade individual. Em outras palavras: a liberdade de uma pessoa é total, mas só dentro do que foi delimitado por suas circunstâncias – que, como foi dito, incluem suas capacidades humanas individuais, seus bens e o contexto momentâneo. Portanto, fora dessas coordenadas o humano não tem responsabilidade. Dois humanos nunca teriam a mesma responsabilidade, ainda que diante do mesmo ato. Porque nunca teriam as mesmas potencialidades e, conseqüentemente, nunca teriam as mesmas liberdades. A pretendida justiça objetiva seria injusta, a não ser que conseguisse acessar a individualidade específica de cada caso. Essa capacidade é atribuída pelo autor apenas a Deus, portanto, ele acredita que a possibilidade de uma justiça plena, que honre a liberdade precisa e a responsabilidade exata, exista exclusivamente na divindade.

Encontramos isso, antes de tudo, na explicação do autor à expressão bíblica “*Deus do espírito de toda carne*”⁹⁶⁷, usada pela primeira vez na narrativa bíblica quando Moisés pede uma avaliação diferenciada, se opondo a um castigo coletivo para o grupo que apoiou a revolta de Korach, supondo que mesmo diante do mesmo ato, as responsabilidades individuais são diferentes, porque as capacidades, isto é, as liberdades, são outras:

*“[...] é sabido e claro diante de ti que as almas das pessoas se efervescem com facilidade diante de argumentações ofuscadoras [...] Dado que você é ‘Deus do espírito de toda carne’, você conhece com sua sabedoria o nível de culpabilidade de cada um”*⁹⁶⁸

⁹⁶⁷ Números, 16:22. Depois da revolta de 250 pessoas junto a Korach, Datan e Aviram, quando Deus anuncia o castigo que se propõe aplicar a todos, Moisés reclama dizendo “*Deus do espírito de toda carne, acaso uma pessoa pecará e a ira será derramada sobre toda a congregação?*”. Tanto a expressão usada para nomear a divindade, quanto a premissa de que apenas uma pessoa pecou, apesar de o episódio que acabou de narrar dizer que se tratava de duzentas cinquenta pessoas, motivam o comentário do autor que veremos em seguida.

⁹⁶⁸ Chumash, Números, p. 188, grifo nosso. Rashi, comentarista do século XI, sugere que a expressão se refere a que Deus conhece os pensamentos e por isso consegue identificar os

De modo semelhante, Hirsch explica a reclamação de Moisés à tentativa de castigo divino no deserto, lembrada durante seu discurso de despedida. Segundo o autor, ela se apoia na premissa de a divindade ser, acima de tudo, quem conhece o interior e o futuro do potencial livre e suas limitações justificadoras:

*“Acaso não se encontrava revelada diante de ti com clareza sua essência, acaso não conhecias de antemão sua capacidade ética? [...] Com certeza tinha plena consciência divina dos segredos dos seus corações”*⁹⁶⁹

Acreditamos que a partir dessas premissas tudo se reexplica e o esquema geral do pensamento Hirschiano se fortalece.

O autor indica que a reação divina a cada um é personalizada não apenas na avaliação, mas também na forma de manifestá-la, de modo a garantir a melhor e mais eficaz recepção do destinatário. Para isso, cita a premissa talmúdica de que a divindade retribui aos pecadores imediatamente, e aos justos lentamente, comentando que cada um recebe antes, durante e depois, em função de suas capacidades, e é assim que a liberdade relativa se revela igual, sendo respeitada com igualdade, e a justiça é administrada com retidão. Desse modo também, para o autor, é garantida a maximização da função educativa que a divindade pretende exercer sobre a liberdade humana⁹⁷⁰.

O *shabat*, que manda parar toda obra criativa e produtiva (sistematicamente a cada semana e exatamente no horário marcado pela lei religiosa), neste contexto, é para o autor uma mostra de que mesmo se para os objetivos dos protagonistas a obra não está concluída, na perspectiva divina, sim. Para a perspectiva divina tudo é avaliado em função de seu potencial circunstancial, naquele momento específico, em comparação com os propósitos dos envolvidos e com o propósito geral. Portanto, muito além de ter

culpados específicos. Embora como em praticamente todas as outras ocasiões Hirsch não revela fontes, neste caso acreditamos que ainda sendo possível que este comentário medieval tenha inspirado o autor, a amplitude do conceito de liberdade, responsabilidade e culpa indicada no seu comentário e descoberta neste trabalho, representa um grau não desprezível de originalidade. Agradeço a contribuição do Professor Doutor Francisco Moreno.

⁹⁶⁹ Chumash, Deuteronômio, p. 108.

⁹⁷⁰ Chumash, Deuteronômio, p. 85.

terminado mais ou melhor algum detalhe de uma obra, é considerado o que poderia ser feito, como foi feito, a capacidade de parar e avaliar, limitar e renunciar, momentaneamente e retomar transformado. E tudo isso com base na liberdade pessoal para decidir e escolher agir assim.⁹⁷¹

O grau de realização e plenitude de qualquer pessoa, situação ou entidade fica marcado e até determinado, na visão do autor, segundo o que foi efetivamente alcançado por cada uma das pessoas envolvidas, em função de suas capacidades e liberdades conjunturais⁹⁷². Ou seja, a plenitude, a realização e a perfeição são valores relativos e temporais para cada caso⁹⁷³. Eles são determinados a partir das possibilidades de cada um em cada situação, conforme seu propósito pessoal dentro do propósito geral⁹⁷⁴. Só uma visão com acesso a todas as potencialidades e a todos os propósitos pode avaliar além de julgar. Essa visão é atribuída pelo autor à divindade e, assim, o que denominamos como perspectiva divina é a fonte e o critério para estabelecer o valor relativo e absoluto de tudo. Em outras palavras, a perspectiva atribuída à divindade na forma da reação divina determina o significado e o valor de tudo⁹⁷⁵.

Esse valor é a aplicação do absoluto ao relativo ou a apreciação do realizado no contexto específico do propósito geral. Nesse contexto, o autor explica a expressão relativa “*nas suas gerações*”⁹⁷⁶ na descrição das qualidades de Noé no relato prévio ao dilúvio. Segundo a tradição interpretativa rabínica, essa expressão poderia aumentar o mérito de Noé ou diminuí-lo, uma vez que o leitor sabe que suas gerações foram tão corruptas que provocaram, na narrativa bíblica, o dilúvio. Isto é, a pergunta colocada pelos autores do *Talmud* é se ser o justo de uma geração corrupta é mais fácil ou mais difícil do que de uma geração correta. Se ao acrescentar o detalhe “*nas suas gerações*” aumenta o mérito, ao sugerir que ele devia se sobrepôr a uma tendência hostil ao bem, ou o diminui sugerindo que apenas se destacava em função do baixo grau da sua geração. Hirsch indica que em ambos os casos o mérito de Noé é

⁹⁷¹ Chumash, Êxodo, p. 196.

⁹⁷² Chumash, Êxodo, p. 160; CW, v. 2, p. 188, 324, 410-411.

⁹⁷³ Chumash, Deuteronômio, p. 393.

⁹⁷⁴ Chumash, Êxodo, p. 39.

⁹⁷⁵ Chumash, Êxodo, p. 175.

⁹⁷⁶ Gênesis 6:9.

muito alto, pois a valoração de tudo é feita pela divindade de modo a incluir o relativo na visão do absoluto, ou ao avaliar o contexto a partir do que se pode realizar do ideal. Segundo Hirsch, uma vez que a divindade sempre olha para todas as instâncias (entendidas aqui como o contextual e o ideal, o absoluto e o relativo), o mérito relativo de Noé se torna absoluto aos olhos divinos⁹⁷⁷.

Segundo Hirsch, tudo pode se tornar bom em termos absolutos, na perspectiva divina, desde que seja autêntico quanto à unicidade individual do protagonista⁹⁷⁸. Sentimos aqui mais uma vez uma proximidade com a ênfase kantiana colocada nas motivações. Apenas aquilo que vem puramente da Razão, no caso de Kant, e do propósito pessoal dentro do geral, de acordo com as circunstâncias, no caso de Hirsch, é visto como bem absoluto. Só a Razão em Kant e a divindade em Hirsch poderão avaliar e determinar.

Desse modo, a perspectiva divina garante igualdade, liberdade e justiça. Hirsch usa a denominação “direito” para as circunstâncias reiteradas vezes⁹⁷⁹, indicando que apenas em função delas se pode estabelecer o justo, o correto, o esperável e reavaliar, em ambos os sentidos, tanto o ideal como o relativo e conquistado. Em outras palavras, o direito (o justo de tudo) depende deste eixo entre o absoluto e o relativo. Apreciar o relativo mediante a perspectiva divina que compreende exatamente ambas as partes, isto é, o ideal e a totalidade do potencial relativo, é fazer justiça. Com cada participante da circunstância⁹⁸⁰.

A perspectiva divina ao avaliar cada um apenas de acordo com sua circunstância permite igualar as possibilidades, uma vez que as metas serão igualmente relativas às possibilidades. Assim também, a liberdade absoluta é relativa para cada um e, desse modo, é realizada a justiça para todos. A visão divina se sobrepõe às diferenças justamente por poder enxergá-las em suas especificidades e potencialidades totais⁹⁸¹.

Embora o ser humano não tenha acesso à totalidade da visão divina e, portanto, enxergue sempre apenas o relativo, avaliando e julgando com essa

⁹⁷⁷ Chumash, Gênesis, p. 85.

⁹⁷⁸ CW, v. 4, p. 366.

⁹⁷⁹ Ver por exemplo CW, v. 4, p. 69.

⁹⁸⁰ Chumash, Deuteronômio, p. 200-201.

⁹⁸¹ CW, v.1, p.156-157, CW, v. 2, p. 326-327.

limitação⁹⁸², espera-se que ele se posicione na busca constante da perspectiva divina na hora de enxergar, ponderar, avaliar, significar e julgar⁹⁸³. Desse modo se aproximará da verdade mais verdadeira e absoluta do ponto de vista de vista epistêmico, se comprometerá com o maior bem, do ponto de vista ético, e realizará a justiça, do ponto de vista do direito humano e absoluto⁹⁸⁴.

Para Hirsch, apesar da distância essencial entre o divino e o humano, existe também uma afinidade essencial em potência, ou seja, algo divino na essência natural e potencial do humano, como temos assinalado em outros contextos. Essa faísca da perspectiva divina reside na consciência e se manifesta por exemplo na vergonha, segundo o comentário à ausência de vergonha diante da nudez no Paraíso⁹⁸⁵:

“Deus colocou cada um nas suas próprias mãos, a cada um entregou o ideal em referência ao qual avaliará e julgará a si próprio. O conhecimento do ideal se chama consciência, e a sentença do julgamento dessa consciência se chama vergonha”⁹⁸⁶.

O sacrifício de Isaac⁹⁸⁷, para o autor, expressa que existe uma perspectiva divina diferenciada da humana, principalmente pela totalidade, a capacidade de abranger tudo, circunstância, ferramentas, possibilidades, propósitos e liberdades ao mesmo tempo. A humana é sempre parcial e limitada. A grande escolha libertadora é um grande sacrifício ao mesmo tempo: pois consiste em preferir a perspectiva divina à própria. É renunciar livremente à própria, sacrificá-la, entregá-la, para adquirir a divina que vê o oculto. A expressão bíblica *“Deus verá”⁹⁸⁸*, com a qual Avrahão responde à pergunta do filho sobre o cabrito, e com a qual depois nomeará o local do acontecimento, é explicada pelo autor como o resumo desta ação humana de escolher livremente, preferindo a perspectiva divina e sacrificando a humana⁹⁸⁹.

⁹⁸² Chumash, Gênesis, p. 469-470

⁹⁸³ Chumash, Deuteronômio, p. 236.

⁹⁸⁴ Chumash, Números, p. 174-175, 178.

⁹⁸⁵ Gênesis 2:25: *“Estavam ambos desnudos, homem e mulher, e não se envergonhavam”.*

⁹⁸⁶ Chumash, Gênesis, p. 44-45.

⁹⁸⁷ Gênesis, capítulo 22.

⁹⁸⁸ Gênesis, 22: 8, Gênesis, 22: 14.

⁹⁸⁹ Chumash, Gênesis, p. 245.

Hirsch estende ainda mais este movimento psicoepistemológico e existencial e o denomina não apenas “a adoção da perspectiva divina”, mas também “a adoção da divindade em si”, isto é, não transformar o humano em divino de algum modo, mas sim se apropriar da divindade, possuí-la, ou na linguagem dele, “*tornar Deus, nosso Deus*”⁹⁹⁰. Entendemos então que, diferente do conceito coloquial que poderia sugerir uma manipulação da divindade, ou mesmo uma subordinação à divindade, à qual se submeteria tudo em forma de pedido, a intenção do autor é se apropriar da perspectiva divina de modo que ela seja nossa própria perspectiva humana. Transformar a heteronomia em autonomia.

Note-se ainda que a expressão “temor a Deus”, que em hebraico usa a mesma raiz que o verbo *ver*, é comentada pelo autor como a essência e a teleologia humanas. Entendemos que colocar Deus diante, como olhando tudo, como modelo para tudo, segundo o autor, é ao mesmo tempo se colocar diante de Deus em todo momento. Ver Deus é como ser visto por Deus e como ver através de Deus, em função do que é atribuído à divindade. Por meio da perspectiva divina.⁹⁹¹

Esta adoção pode acontecer apesar das diferenças entre a essência humana e a divina, como já assinalamos, com base nos fundamentos afins a ambas as essências, e também por meio de introspecção e conscientização constante⁹⁹².

Salientamos que, com toda a centralidade clara da perspectiva divina, não encontramos nos escritos do autor uma definição sobre a determinação de sua função, isto é, se se trata de uma base e fundamento para tudo ou de um objetivo final. Embora se possa dizer que por ser a base por trás de tudo, do valor de tudo e do propósito de tudo, o grande objetivo é que também seja adotada, porém isso não foi expressado assim, desse modo integrado, pelo autor.

⁹⁹⁰ Chumash, Deuteronômio, p. 64.

⁹⁹¹ Chumash Deuteronômio, p. 112-113.

⁹⁹² CW, v. 1, p. 154.

6.10. Apontamentos sobre Liberdade e individuação

No comentário à narrativa da criação, como já foi assinalado, Hirsch estabelece que o nome atribuído a Deus, *Shadai*, significa a qualidade de colocar limites físicos que permitem a existência e o ser. A premissa hirschiana é que todos os princípios físicos sem limites tenderiam a invadir um ao outro de modo a criar uma só unidade e/ou um só caos amorfo. O estabelecimento de limites permite a individuação do que é uma coisa e não outra, um princípio e não outro. Essa individuação começa, para Hirsch com a própria criação da luz e sua distinção da escuridão. Além da física, Hirsch indica aqui uma metáfora: a criação começa com a colocação de ordem por meio dos limites, que ao mesmo tempo libertam das amarras da confusão e permitem ser. A individuação, como separação, é um aspecto da libertação e da liberdade⁹⁹³.

Assim ele também indica a importância de o indivíduo ser respeitado numa comunidade, numa sociedade e num país. Essa liberdade sociopolítica, para Hirsch se vincula à liberdade baseada na individuação. Deste princípio se deriva toda a sua justificativa para suas ações políticas que levaram à separação de sua comunidade ortodoxa da Federação reformista, e a reivindicar incansavelmente os direitos emancipatórios dos judeus como minoria diferenciada. A importância da autenticidade religiosa individual na hora de realizar qualquer ato vem do mesmo princípio, pois só o convencimento pessoal ajustado ao detalhe da idiossincrasia (e ao caráter de cada pessoa) garante a liberdade de consciência e a verdade religiosa⁹⁹⁴.

Paradoxalmente, nesse contexto de individuação e liberdade, Hirsch assinala que uma sociedade que pretende ser muito autossuficiente, muito autônoma, acaba dependendo mais do próprio *standard* de autossuficiência e, portanto, fica amarrada a si como sociedade, além de acabar amarrando e submetendo também seus membros. Já um grupo de indivíduos mais humildes, dispostos a aceitar que não conseguirão tudo a que se propõem, nem como indivíduos nem como coletivo, que nem tudo depende apenas deles,

⁹⁹³ Chumash, Gênesis, p. 2,5, 7, 11-12. Sobre *Shadai*, ver *op. cit.*, p. 27.

⁹⁹⁴ CW, v. 6, p. 150,162, 181, 202-203.

poderá dar mais liberdade a seus membros e aceitar melhor suas particularidades⁹⁹⁵.

⁹⁹⁵ CW, v. 2, p. 90.

7. CONCLUSÃO

Ao longo deste estudo temos demonstrado que o conceito de liberdade de Hirsch atravessa todos os outros temas por ele tratados e se configura como o eixo que permite descobri-los e entendê-los de forma integrada e sustentável.

A teologia de Hirsch também permeia todos os temas, principalmente a liberdade, e serve de base, de origem, de fundo e de propósito. O conceito de divindade e seu relacionamento com o humano, em especial do ponto de vista da dinâmica entre as respectivas liberdades, humana e divina, determinam a psique, o diálogo com a natureza e com a história, a ação política e a liberdade em si.

A pesquisa na área psicoepistemológica nos mostrou que Hirsch resgatou a função que outrora, antes do criticismo kantiano, era cumprida pela Razão por meio de sua teologia. Segundo ele, Deus instalou na psique humana bases da *coisa-em-si* a serem reveladas e escolhidas pelas ideias e emoções, que por sua vez são geralmente regidas pela vontade. Em outras palavras, embora nem sempre a hierarquia entre estas instâncias fique clara nos escritos do autor, muitas vezes a vontade aparece comandando os processos cognitivos e emocionais nos quais se encontra a essência da coisa-em-si. Ela, a vontade, decide de algum modo como se registram as experiências e forma, assim, os pensamentos e as emoções que determinarão novas vontades para novas ideias e experiências.

A teologia se integra a essas disposições voluntárias da psicocognição por meio da possibilidade de adotar a premissa da instalação divina da verdade nas capacidades humanas. Desse modo, a liberdade para determinar a postura teológica que adotaria, ou não, essa premissa se afirma como base também da sexualidade, da arte, da imaginação e da ilusão, além de ser o princípio de todas as ideias e emoções humanas. A psicocognição se configura como uma instância chave na educação e na ética fundamentadas na teologia e na liberdade.

Para acessar a verdade e a certidão é necessária a clareza psicoepistemológica, diz Hirsch, e ela impedirá o que ele denomina “a tirania do impulso”, gerando ou sustentando a liberdade essencial divina.

Também a teologia certa que integra “o ser quase divino” com “o ser quase nada diante da imensidão do tudo” se torna base da saúde psicoepistemológica que sustenta a liberdade e se sustenta nela.

A pesquisa sobre os temas da natureza e da matéria apontou a existência de duas naturezas humanas: a intrínseca e impulsiva e a heterônoma e essencial. Ou seja, o aspecto verdadeiro de tudo, depositado na psique pela instância divina (como ação externa) é parte da natureza humana, ou melhor, do divino que nela habita. Este aspecto divino se realiza na materialidade de tudo e, por isso, as experiências diretas na natureza, como na História, são tão centrais no pensamento do autor e derivam num empirismo e num historicismo. Note-se que até mesmo a Revelação se torna incontestável a partir de seu aspecto empírico-histórico.

Essa experiência direta será a base dos pensamentos, das ideias, das emoções, das crenças e especialmente das ações, para as quais Hirsch acentua a importância de criar experiências certas.

Todavia, a chave do impacto das experiências encontra-se na forma de registrá-las, isto é, no modo como quem experimenta algo atribui o acontecido a si e a Deus. Uma vez mais a teologia se instala como princípio que se apoia numa liberdade e vice-versa: a liberdade da atribuição teológica determina a teologia que define todo o restante do ser. Como dito acima, existem princípios da verdade depositados *a priori* na essência humana, e neste contexto, esses princípios nada mais são que a possibilidade de adotar a teologia correta em plena liberdade.

Do mesmo modo, existe para o autor uma afinidade natural e essencial com a Torá depositada em cada um em função de sua morfologia psicocognitiva e histórico-física. É essa afinidade que garante sua liberdade e responsabilidade teológica. Em cada circunstância, a escolha pela orientação da Torá é dada para cada um como opção personalizada, segundo sua capacidade específica.

A importância do prazer, pregada pelo aspecto burguês do autor, recebe a explicação de não ser mais que a sensação de felicidade por escolher a opção divina, uma vez identificada em retrospectiva como a mais essencial e pessoal.

A matéria, o mundo material, é valorizado pelo autor por acionar forças, reconhecer fraquezas e apontar necessidades, estas, por sua vez, captadas como verdadeiras ou aparentes, permitindo assim uma visão saudável, livre e responsável de si e de tudo. Esforçar-se no possível, aceitar o impossível e ser julgável.

Os bens materiais são atribuídos pelo autor a Deus como uma ferramenta que ele entrega nas mãos das pessoas para exercer a administração da liberdade e da responsabilidade ética, bem como da justiça. É através dos bens materiais que a pessoa conhece e se conhece, transforma e se transforma. Por isso eles são instrumentos de Revelação divina e de realização humana, tanto no âmbito socioeconômico como psicoepistemológico e religioso-existencial. Contudo, sua importância se deriva da centralidade que Hirsch atribui à ação concreta, por ela definir as ponderações e representar o acabamento e a realização dos pensamentos. A ação é o momento de integração psicocognitiva, bem como de diálogo entre o interior, o exterior e o divino, segundo o autor. Através dela, a pessoa realiza seu propósito pessoal dentro do geral, revelando para si, em retrospectiva, sua liberdade, isto é, sua opção essencial divina.

Assim como a natureza e o mundo material, e a ação neles, realizam a divindade, eles também realizam a História. O estudo do conceito de Tempo e de História permitiu ver que a verdade divina se concretiza nestas instâncias. Deus se revela na História e através dela, e ela por sua vez demonstra a divindade, por meio das leis da História, como da deliberada intervenção nelas em prol dos propósitos divinos. Dessa forma, em mais um tema, a divindade e especialmente sua liberdade se configuram mais uma vez como a base do pensamento hirschiano.

Também a Torá realiza paradoxalmente sua atemporalidade no Tempo e sua a-historicidade na História. Ela se aplica a cada circunstância, e cada circunstância desafia e revela um novo aspecto da Torá e de sua divindade.

O ser humano expressa sua liberdade na intervenção em sua própria natureza, ao escolher as opções corretas em cada circunstância, isto é, escolhendo aquelas que realizam melhor seu propósito pessoal dentro do geral. Desse modo, como Deus, o humano também acaba intervindo em sua História, para além das regras e da linearidade dela.

O conceito religioso de *teshuva* exemplifica essa centralidade da liberdade humana para intervir nas leis naturais e históricas próprias, na visão de Hirsch.

A importância do passado como referência evolutiva, como prova do que mudou, também reforça a centralidade da liberdade nos conceitos hirschianos de História e de Tempo. Em outras palavras, uma vez que o valor principal do passado se encontra no seu ser, no fato de ser prova do devir e da necessidade de intervir deliberadamente a fim de realizar os propósitos, confirma-se uma vez mais a centralidade da liberdade e da teleologia teológica do autor.

De igual modo, a centralidade da liberdade e da teologia fica reforçada na ideia do futuro como perspectiva, como pendência, como meta da determinação humana ainda não alcançada no propósito divino.

Finalmente, o presente como instância que inclui as causas do passado e os potenciais do futuro, ou as provas de transformação do passado e os compromissos do futuro, aponta mais ainda a ideia de que nada é infalível nem inevitável. Tudo está aberto à liberdade humana e divina em interação, para a realização dos propósitos.

Assim como no capítulo sobre a Matéria e a Natureza, os bens materiais e as naturezas específicas eram as ferramentas, no capítulo sobre História e Tempo as ferramentas de realização são as circunstâncias contextuais.

Já o capítulo no qual investigamos as reflexões políticas de Hirsch mostrou que a liberdade lá aparece, como dito acima, na intervenção na

natureza e na História, nesse caso, através de políticas, administrações, constituições legais, sociais e estaduais.

Entretanto, todas essas políticas de liberação se sustentam no princípio da democratização do poder. Todos têm poder e precisam descobri-lo para exercê-lo. O poder do propósito individual (que é sempre único) dentro do geral, o poder do coletivo que escolhe o líder, o poder do líder – que se reverte ao coletivo e ao indivíduo, quando o líder se configura como educador e facilitador, que interpreta a lei e contribui para que cada um revele seu potencial, sua função e seu melhor caminho.

A teologia sustenta tudo mais uma vez, também nesse contexto, pois do reconhecimento da liderança divina sobre a natureza e a História, e do entendimento que dessa liderança se absorver, derivarão os modelos de sociedades, de governos, de Estados, de educação e de liderança. Neste sentido, para o autor, o monoteísmo inspira o exercício da liberdade na política, diferentemente do fetichismo pagão submetido a arbitrariedades caprichosas e das amarras da lógica filosófica que permite apenas uma opção em cada circunstância.

Assim a teologia determina a liberdade também no aspecto político, de poderes, leis e direitos, uma vez que a liberdade é uma essencialidade divina dada a todos e, portanto, impossível de ser retirada.

A suposição da divindade dos propósitos garante ainda sua ética, impedindo a necessidade de imposição pela força, o que implicaria tirar liberdade. Essa ética se vincula à racionalidade dos propósitos ou a sua veracidade, que faz com que todos entendam e reconheçam a essencialidade ética do propósito geral e particular, e livremente escolham adotá-los.

Desse modo, mesclam-se elementos de democracia, de teocracia e de anarquismo no pensamento político de Hirsch, fundado na teologia da liberdade. Tudo vem de Deus, bens materiais, como ferramentas psicoepistemológicas, leis naturais, como circunstâncias históricas e, principalmente, os propósitos gerais e particulares. Ao reconhecer essa verdade como essencial, em especial seu aspecto teleológico, o indivíduo prefere essa lei, esse sistema, essa sociedade, esse Estado. Podemos dizer

que a democratização do saber permite a todos se identificar essencialmente com a política divina, sem necessidade de fiscalização por parte de qualquer governo. Ou seja, a democracia levou ao anarquismo teocrático.

Para o autor, essa lei liberadora nada mais é que a própria Torá, que é chamada por ele de *constituição* e deve ser ensinada democraticamente, a fim de que cada indivíduo escolha livremente se associar a seu cumprimento como parte constitutiva de uma nação.

As funções públicas são avaliadas e valorizadas pelo autor segundo seu grau de liberdade. Tanto a exercida como a promovida. O Líder precisa ser livre e promover liberdade entre seus liderados. Por essa razão, deve ser humilde para reconhecer o valor intrínseco de cada um, as necessidades e potencialidades pessoais diante dos próprios propósitos particulares e diante do propósito geral. Ele precisa de humildade para renunciar a sua liberdade em prol do serviço à liberdade do coletivo. Deve incorporar a lei divina heterônoma como uma autonomia essencial pessoal, e a perspectiva divina, como seu próprio olhar.

No último capítulo, dedicado à liberdade, a simultânea incorporação da lei heterônoma (como essencialidade autônoma) e da perspectiva divina (como o modo de olhar libertador e justo a respeito de tudo) foi demonstrada como sua chave mais profunda.

Demonstrou-se também que todos os temas se sustentam em um Deus livre para criar a partir do nada, para intervir na natureza, na História e na psicocognição. Mas, ainda assim, a liberdade humana chega a determinar o modo em que a divindade exerce suas liberdades no humano. A pessoa decide a forma como registra e atribui tudo que experimenta, inclusive, o impacto de uma benção. A liberdade humana é essencial e é uma dádiva imposta. É a imagem divina a partir da qual foi criado o ser humano, segundo Hirsch, porém sem garantias no uso. Tudo depende da teologia que esse ser humano adotar.

Daí deriva-se a importância da educação constante através do divino. A Torá é fonte de liberdade, no sentido de que suas leis são reconhecidas como essenciais em retrospectiva pelos que a adotam como a mais pessoal e

autêntica das opções em cada circunstancia dada. Ela foi entregue em liberdade, suas festas evocam liberdades, seu calendário, inclusive, leva o humano a definir deliberadamente a natureza e a História.

Tudo é concebido pelo autor como ferramentas para o treino, para o exercício e para realização da liberdade. Isto inclui as habilidades, as forças, as fraquezas, as mudanças, as circunstâncias que se sucedem na história pessoal e coletiva, os bens e as perdas materiais e as dinâmicas sociopolíticas. Tudo. Por isso, o valor e significado de tudo dependem de seu uso no que se refere ao propósito.

O desapego, bem como a igualdade e a justiça estão fundamentados nesse uso. Todos e tudo são avaliados em função de seu propósito e, nesse sentido, são igualmente livres. O nível de liberdade a respeito de suas próprias ferramentas e propósitos em cada situação é idêntico e lá se encontra a igualdade de oportunidades.

Apenas a divindade conhece por definição o potencial absoluto de cada um em cada circunstância, de modo que só na perspectiva divina exista essa igualdade que possibilita uma avaliação completamente justa.

A constante busca humana de aproximação às verdades, à justiça e à liberdade própria e alheia consiste na aspiração infinita à adoção dessa perspectiva divina diante de tudo.

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. Confissões. São Paulo: Vozes, 2009.

_____. **Four anti-pelaggian writings**. Tradução: Mourant & Collinge
Washington DC: Catholic University Press, 1992.

ALBECK, H (Editor). **Mishnah**. Bialik Institute and Devir Publishing House;
Original Hebrew Edition, 2011.

ALTMANN, A. The Religion of the thinkers: Free Will and Predestination in
Saadia, Bahya and Maimonides, **Religion in a Religious Age**. Cambridge:
Gotstein, S.D. (Ed.), p.25-51, 1974.

ANGUS MACVANEL, J. **Hegel's doctrine of the Will**. N.Y.: Edição Literary
Licensing LLC, (1896) 2014.

AQUINAS. **Summa theologiae**: Latin text and English translation. Gilby, T.
(Ed.). Blackfriars, New York: McGraw-Hill, 1964-1981.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômano**. Tradução de Antônio de Castro Caieiro.
São Paulo: Atlas, 2009.

BEISER, F. **The Fate of Reason, German Philosophy from Kant to Fichte**.
Cambridge, MA, and London, UK: Harvard University Press, 1987.

BEN SASSON, CH. **Toldot am Israel Bimei Habeinaim** (História do povo de
Israel na Idade Média). Jerusalém: Dvir, 1969, p. 154.

BERLIN, I. **Vico and Herder: Two studies in the History of Ideas**. Hogarth
Press, 1976.

BOYARIN, Daniel. **Intertextuality and the Reading of Midrash**. Indiana
University Press, 1994.

BREUER, M. **Edah veditocaná, ortodoxia iehudit baraich hagermani 1871-1918** (A geração e sua imagem, ortodoxia judaica no Reich alemão 1871-1918). Centro Zalman Shazar, Jerusalém, cap. 2, p. 62-90, 1991.

_____. **Prakim mitoch biografia** (Capítulos de uma biografia), em: EMANUEL, I. (editor) **Harav S. R. Hirsch, mishnato veshitato** (O rabino S. R. Hirsch, seu legado e sistema), 1ª edição Ezrah, Organização Juvenil Ultraortodoxa em Israel, 1962; 2ª edição, Feldheim, Jerusalém, Nova York, 1989.

_____. **Mishnato shel R. S. R. Hirsch** (A obra do Rabino S. R. Hirsch). Hamaayan, 19, 3, p. 7-24, 1979.

_____. "Tradition in an Age of Reform" by Noah Rosenbloom. In: **Tradition**. 16, 4, p.140-149, 1977.

_____. **Prakim betoldot R. S. R. Hirsch** (Capítulos na História do Rabino S. R. Hirsch), Hamaayan, 12b, p. 55-62, 1972.

_____. **Shitat torah im derech erez bemishnato shel R. S. R. H.** (O sistema de Torah com derech Eretz na obra de R. S. R. Hirsch). Hamaayan, 9, p. 1-16, 1969a.

_____. **Shitat torah im derech erez bemishnato shel R. S. R. H.** (O sistema de Torah com derech Eretz na obra de R. S. R. Hirsch). Hamaayan, 9b, p.10-29, 1969b.

_____. **Prakim betoldot R. S. R. Hirsch** (Capítulos na História do Rabino S. R. Hirsch), Hamaayan, 4, p. 7-12, 1967.

_____. **Prakim betoldot R. S. R. Hirsch** (Capítulos na História do Rabino S. R. Hirsch), Hamaayan, 3, p. 39-50, 1957.

BRUM, I. **Al darcam shel haredei Germania batkufa hachadasha** (Acerca dos modos dos ultraortodoxos da Alemanha na modernidade). Hamaayan, 28, 3, p.51-65, 1988.

CLARKE, R. Agent Causation and Ecent causation in the Production of Free Action. **Philosophical topics**. n. 24, p. 19-48, fall, 1996.

COHEN, H. **A religião da Razão a partir das fontes judaicas**. Edição em alemão – Trad. Wislevsky. Editado por Bergman, S. H., e Rotenstreich N., Mossad Bialik e Machon Leo Baeck, , Jerusalém, 1971.

COLLINGWOOD, Robin George. **The Idea of History. (1946)** Reedição: **The Principles of History**. Introduction by Jan van der Dussen. Oxford: Oxford University press, 1999.

CRESCAS, H. **Or Hashem** (A luz de Deus). (Shlomo Fisher editor). Jerusalém: Sefrei Ramot, 1990.

_____. **Draschat hapesach Le Rabi Chasdai Crescas** (A prédica da Páscoa do rabino Chasdai Crescas, Editado por RAVITZKY, A. Academia Nacional Israelense de Ciências, Jerusalém, 1989.

DAN, J. **Torat Hassod shel Chassidut Ashkenaz**. Jerusalém: Mossad Bialik, 1968

DESCARTES. **Meditations on first philosophy**. Tradução: John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

DILMAN, I. **Free Will**. London and New York: Routledge, 1999.

DOBB, F. Four Modern Teachers: Hirsch, Kook, Gordon and Buber. **Torah of the Earth II**. p. 21-41, 2000.

DOMB, C. R. S. R. Hirsch: New Light on His Life and Work. **Le'ela**. n. 36, p.17-20, 1993.

DRAY, W.H. *Philosophy of History*, in: EDWARDS, Paul (Editor in Chief), **Encyclopedia of Philosophy**. Mac Millan Publishing Co. & The Free press, NY; Collier Mac Millan Publishers, London [s/d].

DWORKIN, G.(Ed.), **Determinism, Free Will and Moral responsibility**, New jersey: [Moore, G.E. Free Will, p. 129-140; Campell, C. A. Has the Self Free Will, p. 98-110; Ginet, C. Can the will be caused, p. 119-126], 1970.

EDWARDS, R.B. **Freedom, Responsibility and Obligation**. Martimus Nijhoff, The hague, 1969.

EILBERG-SCHWARTZ, H. The Human Will in Judaism: The Mishna's Philosophy of Intention. **Brown Judaic studies**. n. 103, Atlanta: GA, 1986.

EKSTROM, L. **Free Will**: Philosophical Study. Boulder: Westview Press, 2000.

ELIAV, M. "Various Approaches to *Torah im Derekh Eretz*: Ideal and Reality". **Tradition**. 26, 2, p. 99-108, 1992.

ELLENSON, D. "German Jewish Orthodoxy: Tradition in the Context of Culture" in: **Wethheimer**. (Ed.)The Uses of Tradition, Jerusalém: J. T. S, N. Y., p. 5-22, 1992,

EMANUEL, I. **R. S. R. Hirsch al hanatzrur vehitiachasut hanotzrim laiehudim** (O rabino **S. R. Hirsch**, sobre o cristianismo e a relação dos cristãos com os judeus). Hamaayan, 29, p. 38-49, 1989b.

_____. (editor) **Harav S. R. Hirsch, mishnato veshitato** (O rabino S.R.Hirsch sua obra e sistema). 1ªedição Ezrah, Organização Juvenil Ultraortodoxa em Israel, 1962; 2ª edição, Feldheim, Jerusalém, Nova York, 1989a.

_____. **lehagdil Torah Ileo pachad** (Engrandecer a Torah sem temor). Hamaayan, 24, p.71-78, 1984.

FICHTE. **Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre**, Tradução: Ciria and Innerarity. Madrid: Tecnos, 1995.

FISCHER, J. Recent Work on Moral Responsibility. **Ethics**. n. 110, p. 93-139, 1999.

_____. **The Metaphysics of Free Will**. Oxford: Blackwell, 1994.

FISHMAN, A. Hamusag Torah bemishnato hamechadesh shel R. S. R. Hirsch (O conceito de Torá no enfoque inovador de R. S. R. Hirsch), em: **Torah com derech erez, o movimento suas personalidades e ideias**. Minutas do congresso de 1985, Universidade de Bar ilan, p.57-64,1987.

FOX, M. Philosophy and Religious Values in Modern Jewish Thought. **Collected essays on Philosophy and on Judaism**. v. III, p. 113-131, 2001.

FRANKEL, J. (1928-2012) **Iunim beolamo Haruchani shel sipur haaggdah** (*Estudos sobre o universo espiritual e cultural do conto agádico*). Hakibutz Hameuchad: Raanana, 1981.

_____. **Darkei haagaddah vehamidrash** (*Os métodos da Agadah e do Midrash*). Massada: Jerusalém, 1991.

FRANKFURT, H. **The Importance of What We Care About**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

FRISH, A. **Shitato shel RSRHirsch besuguiat chataei haavot al pi perusho lesefer bereshit** (O sistema de Hirsch na questão dos pecados dos patriarcas a partir de seu comentário ao livro de Gênesis). In: ARND, M., e FEUERSTEIN, S., (editores), **Modos na bíblia e na sua pedagogia**. Universidade de Bar ilan,p. 181-193 [s/d].

GEIGER, A. **Gesammelte Schriften** (1844). New York: Thalmessinger& Cahn, 1866.

GELLMAN, J. Freedom and Determinism in Maimonides's philosophy. In: ORMSBY, E. (Ed.) **Moses Maimonides and His Times**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, p.139-150, 1989.

GERSONIDES. **Sefer Milchamot hashem** (O livro das Guerras de Deus). (Leipzig, 1866) Philadelphia: Jewish Publication Society, 1984,

GINET, C. Freedom, Responsibility, and agency. **The Journal of ethics**. n.1, p. 85-98, 1997.

GOODMAN, L. Determinism and freedom in Spinoza, Maimonides and Aristotle. **Responsibility, Character, and the Emotions**, Cambridge: at the University Press, p.107-164, 1987.

GRAETZ, H. **Monatsschrift fuer Geschichte und Wissenschaft des Judentums**, 64, 1920.

GRAFF, G. S. R. Hirsch, 100 years later. **Shofar**. 7, 1, p. 48-59, 1988.

GRUNFELD, I. **Three Generations: The Influence of S. R. Hirsch on Jewish Life and Thought**, London, 1958.

_____. **Taamei Hamitzvoth in the Jewish Legal Philosophy of R. S. R. Hirsch**. Ateret Tsevi, p. 95-113, 1962.

GUTMANN, I. **Hafilosofia shel haihadut**. (A filosofia do judaísmo) Jerusalém: Mossad Bialik, 1951.

HABERMAN, J. Kaufmann Kohler and his Teacher S. R. Hirsch. **LeoBaeck Institute Yearbook 43**. p. 73-102, 1998.

HALEVI, Y. *Kuzari*. Translated by N. Daniel Korobkin as *The Kuzari: In Defense of the Despised Faith*. Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1998. 2nd Edition (revised) published Jerusalem:Feldheim Publishers, 2009.

HAMANN, J. **Sämtliche Werke Historische-Kritische Ausgabe**. (Ed.) J. Nadler. Vienna: Herder, v. 3, 1949-1957. HICK, J. **Philosophy of Religion**. New Jersey, Prentice-Hall, 1983.

HARVEY, W. Z. **Observações sobre o conceito de emoção, obrigação e coação em Chasdai Crescas**. Investigações de Jerusalém em Pensamento Judaico, 4, p.275-285, 1984.

HEGEL, G. H. F. Naturrecht und Staatwiessenschaft im Grundrisse, **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Parágrafo 345. Edição inglesa: **Hegel's Philosophy of Right**. (KNOX, T.M. trans.) Oxford: Oxford University Press, 1967.

_____. **Phenomenologie des Geistes.** (1807) Tradução: Roces, W. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

_____. **Reason in History, A General Introduction to the Philosophy of History,** (transl.:)Hartman, R., N.Y.1953.

_____. **Grundlinien der Philosophie des Rechts,** 1821.

HICK, J. **Philosophy of Religion.** New Jersey, Prentice-Hall, 1983.

HIRSCH, S. R. **Os Cincos Livros da Torah.** Traduzido por Mordechay Breuer, Mossad I. Breuer, Jerusalém, 2002.

_____. **Sidur Tefilot Israel** (Livro das rezas de Israel). Mossad Harav Kuk, Jerusalém, 1992.

_____. **The Collected Writings of S. R. Hirsch. [CW]** 8 Vol., Feldehiem, Jerusalém – N.Y. 1984-1985.

_____. **Horeb.** Tradução de I. Grunfeld, New York: Soncino Press, 1981.

_____. **The Psalms, Translation and comentary by Rabbi Samson Raphael Hirsch.** Tradução ao Inglês por Gertrude Hirschler. The Samson Raphael Hirsch Publication Society, Feldheim Publishers, Jerusalem/New York, 1977.

_____. **Igrot tzfon** (Dezenove cartas sobre judaísmo pelo Rabino S.R. Hirsch). Introdução de I, Hyenemann; Tradução: E. Porat, Mossad Harav KuK, Jerusalém, 1963.

_____. **Die Psalmen.** Frankfurt am Main, I. Kauffmann, 1882. Traduzido para o inglês por Gertrude Hirschler. Jerusalém: Samson Raphael Hirsch Publications Society [by] Feldheim Publishers, 1973-76, c1960-66.

_____. **Die juedischen Ceremonialgesetze.** (Publicação do primeiro exemplar [1851] da revista Jeshurun e do artigo do ano 1871). Halberstadt: H. Meyer, 1925.

_____. **Vom Lernen und Lehren** [offprint]. (Reedição de artigos sobre educação publicados na revista Jeshurun 1855-1862.) Frankfurt: Hermon-Verlag, 1924.

_____. **Gesammelte Schriften**. 6v. Frankfurt am Main: J. Kauffmann, 1902-1912.

_____. **Israels gebete**. Frankfurt am Main: J. Kauffmann, 1906.

_____. **Neuntzen briefe uber Judentum** (*The Nineteen Letters* / Dezenove cartas sobre judaísmo).. I.F. Hammerichsche Verlags-Buchdldlg, (Altona 1836). Edição posterior I .Kauffmann, Frankfurt 1889, 1901.

_____. **Horeb, Versuche uber Jissroels Pfilchten in der Zerstreung**. J.F. Hammerich, (Altona 1837), Edição posterior I.Kauffmann, Frankfurt, 1889.

_____. **Der Pentateuch**. Frankfurt am Main: J. Kauffmann, 1867-1878.

_____. “Jeschurun: ein Monatsblatt zur Forderung judischen Geistes und judischen Lebens”, in: **Haus, Gemeinde und Schule**. Frankfurt am Main: Druck von R. Baist, 1855-70.

_____. **Erste Mitteilungen aus Naphtalis Briefwechsel. Heruasgegeben von Ben Usiel**. (נפתולי נפתלי) J.F. Hammerich, Altona, 1838.

HIRSCHLER, G. S. R. Hirsch, Legitimate Revolutionary. **Judaica Book News**. 17, 2, p. 4-6, 63-69, 1987.

HIRSCHOVITS, I. **Sefer meitav higaion, sicum toch ibud shel divrei R. S. R. Hirsch beferushav uvichtavav** (O livro da melhor reflexão, resumo elaborado das palavras do rabino S. R. Hirsch, em suas hexegeses e artigos). Vilna, 1913.

HOBBS, T. *Leviatã*. (1642) Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1997.

HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. *A Ilíada*. São Paulo: Arx, 2003.

HONDERICH, T. **A Theory of Determinism**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

_____. St. Augustine and The Pelagian Controversy. **Proceedings of the American Philosophical Society**. n. 103, p. 554-562, 1959.

HYNEMAN, I. **Drashot Betzibur Betkufat hatalmud** (*Homilias públicas na época do Talmud*). Mossad Bialik: Jerusalém, 1982;

_____. **Taamei Hamitzvot besifrut Israel** (Os sentidos dos preceitos na literatura de Israel). A Organização Sionista, Jerusalem, segunda parte, p.91-161, 263-278, 1957.

_____. S. R. Hirsch, The Formative years of the leader of Modern Orthodoxy. **História Judaica 14**. p. 29-54, 1952.

_____. **Haiachas shebein S. R. Hirsch, Iltzchak Bernays rabo** (A relação entre S. R. Hirsch e seu mestre Isaac Bernays). Tzion 16, p.1-26, 44-69, 1951.

_____. **Mechkarim al S. R. Hirsch** (Investigações sobre S. R. Hirsch). Sinai 24, p.249-271, 1949.

_____. **Darkei haaggadah** (*Os métodos da Aggadah*). Massada e Magnes: Jerusalém, 1941.

JACOBI, F. **Werke, Fleischer**. Leipzig, v. 4a, p. 230-253; 4b, 1812.

JAMES, W. **The Varieties of Religious Experience**: A Study in Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902' Longmans, Green & Co., 1902.

KANE, R. (Ed.) **The Oxford Handbook of Free-Will**. (Bishop, Van Inwagen, Berofsky, Fischer, Elkstrom, O'Connor, Clarke, Ginet, Strawson, Honderich, Smilansky). Oxford: Oxford University press, 2002.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Vozes, 2012.

_____. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose**, reimpresso em Reiss, em 1977.

_____. **A religião dentro dos limites da simples razão** (1ª parte). Trad. Tânia M. Bernkopf. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbuergrlicher** Absicht, 1784.

KATZ, I. R. S. R. Hirsch, hameimin umasmil. betoch: **Torah im derech ertez, hatnua, isheia veraaionoteia** (Rabino **S. R. Hirsch**, derechizador e esquerdizador. Em: Torah com derech erez, o movimento suas personalidades e ideias). Minutas do congresso de 1985, Universidade de Bar ilan, p. 13-31, 1987.

KATZENELBOGEN, R. R. **S. R. Hirsch Mishanto veshitato** (R. S. R. Hirsch seu legado e seu sistema). Hamayan 1-2, p.1-14, 1956.

KENNY, Anthony John Patrick. **Aristotle's theory of the will**. New Haven: Yale University Press, 1979.

KOELNER. A heresia inconsciente no pensamento judaico. Investigações de Jerusalém, em: **Pensamento Judaico**, 3, p.393-403, 1984.

KOLTUN-FROMM, K. Public Religion in S. R. Hirsch and S. Hirsch's Interpretation of religious symbolism. **Journal of Religious Thought and Philosophy**. 9, 1, p. 69-105, 1999.

KURTZWEIL, T. **Torah im Derech Eretz kemaarechet chinuchit vetarbutit** (Torá com Derech Eretz como um esquema cultural e educativo). Livro Jacob Gil, Edição Reuven Mas, Jerusalém, p.275-297, 1979.

LAPSLEY, James N. **The concept of willing**: outdated idea or essential key to man's future. Nashville: Abingdon Press, 1967.

LEIBNITZ. **Escritos en Torno a la Libertad y los Objetos con ella Relacionados**. Tradução: Rodriguez Armayo-Rold'an Panader. Madrid: Tecnos, 1990.

LEVY, I. R. S. R. Hirsch – Myth and Fact. **Tradition**. 31, 3, p. 5-22, 1997.

_____. **S. R. Hirsch kemore derech leiameinu** (O rabino S. R. Hirsch como guia para nosso tempo). Hamaayan, 29, p. 50-56, 1989.

LIBERLES, R. **Champion of Orthodoxy: Religious Conflict in Social Context**. Connecticut, London: Greenwood Press, p. 113-135, 1985.

_____. Champion of Orthodoxy: The emergence of S. R. Hirsch as a Religious Leader. **AJS Review**. v. 6, p.43-60, April/1981.

LUSTIG. **Prakim bemishnato** (Capítulos de seu legado), em EMANUEL, I. (editor) **Harav S. R. Hirsch, mishnato veshitato** (O rabino S. R. Hirsch seu legado e sistema). 1ª edição Ezrah, Organização Juvenil Ultraortodoxa em Israel, 1962; 2ª edição, Feldheim, Jerusalém, Nova York, p. 102,104, 1989.

MAIOMÔNEDES, M. **More Nevuchim** (O guia dos perplexos). São Paulo: Landy Editora, 2004.

MARKUS, E. The Educational work of R. S. R. Hirsch. **Jewish Schools in Western Europe**, p. 114-148 [s/d].

MCCANN, H. **The works of Agency: On Human Action, Will and Freedom**. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

MITTELMAN, A. Some German attitudes toward the Land of Israel and the Zionist Movemnt. **Jewish Political Review**. n. 6, 3-4, p. 107-125, 1994.

MORTIMORE, Geoffrey. **Weakness of will**. London: Macmillan, 1971.

MUDURE, M. S. Hirsch and M. Mendelssohn – an exercise in intertextuality. **Studia Judaica**. n. 6, p. 41-46, 1997.

NAUNE, F. Diverging Conceptions of a Jewish renaissance in the early thought of A. Geiger and S. R. Hirsch. **Jahrbuch des Institutes fuer Deutsche Geschichte**. v. 10, p.191- 219, 1981.

NAVON, E. **The Relationship of Religious Thought and Liberal Politics in the writings of A. Geiger, Z. Frenkel and S. R. Hirsch:1830-1851**. Jahrbuch des Institutes fuer Deutsche Geschichte, Beiheft 6, Tel Aviv, p. 153-178, 1983.

NEUSNER (Ed.) "From Ancient Israel to Modern Judaism", **Essays in honour of M. Fox**, v. 4, p. 3-11, 1977.

NIEBHUR, R. **The Nature and Destiny of Man**. Nisbet & Company Limited, 1943.

NIETZSCHE, F. Além do bem e do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

O'CONNOR, T. (Ed.) **Agents,Causes and Events: Essays on Indeterminism and Free Will**. (המאמרים הבאים: Clarke, R.Toward a Credible Agent-causal Account of Free Will, p. 201-215; Fischer J. And Raviazza, M. When The Will is Free. p. 269, Van Inwagen, P. When is the WillFree? p. 219-238). New York: Oxford University Press, 1995.

O'CONNOR. **Persons and Causes**: The Methapysics of free will. New York: Oxford University press, 2000.

O'SHAUGHNESSY, B. **The will**: a dual aspect theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

PLATÃO. **Diálogos**. Belém: UFPA, 2002b.

POSEN, R. **Lehofaato shel sefer bereshit im perusho shel R. S. R. Hirsch** (Sobre a publicação do livro de Gênesis, com o comentário do Rabino S. R. Hirsch). Shemaatin, p. 12-13, 1947.

RANK, O. **Truth and reality**: a life history of the human will. New York: Alfred A. Knopf, 1936.

RAYMOND, G. The Sacred and the Secular – Zionism, Education and Community; the writings of Al Kook, Y.Y. Reines and S. R, Hirsch. **Le'ela**. n. 45, p. 38-45, 1998.

ROBINSON, S. Orthodoxy and reform – Is there a Halakhic Perspective?. **Le'ela**. n. 43, p. 16-19, 1997.

ROSENAK, M. Haiehudi Hamuchunach: Shlosa Degamim moderniim (O judeu educado, três modelos modernos), em : LAMM, T. (editor) **Itzuv veshikum** (Desenho e reconstrução) [artigos em memoria de A. Simon e K. Frankenstein]. Magnes, Jerusalém, p. 265-267, 1996.

_____. **Insight and Exegesis**: an exercise in Jewish Educational Thought. Niv Hamidrashia. v. 24-25, p. 20-29, 1993.

ROSENBLIT, P. Tfisato shel Hirsch et shitat torah im derech erez : haaracha mechudeshet, betoch **Divrei hacongress hashishi lemadaei** (A visão de Hirsch do sistema Torah com derech Eretz). Em: **Minutas do 6º Congresso de Ciências Judaicas**, 3, p. 469-478, 1973.

ROSENBLOOM, N. **Tradition in an Age of Reform**. Philadelphia, JPS, 1976.

_____. The "Nineteen Letters of Ben Uziel" – A Hegelian Exposition. **História Judaica**. n. 22, p.23-60, 1960.

SACKS, J. S. R. Hirsch: Conditional Co-Existence. **Tradition in an Untraditional Age**. London, p. 3-17, 1990.

SADLER, W. **Personality and Religion**: The Role of Religion in Personality Development. New York: Harper and Row Publish, 1970.

SAMUELSON, N. The Problem of Free will in Maimonides, Gersonides and Aquinas. **CCAR Journal**. n. 17, 1, p.2-20, 1970.

SCHELLING. **Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden**

Gegenstaende. Cortés-Leyete (translators to spanish). Barcelona: Anthropos, 1989.

SCHOPENHAUER. **Prize essay on the freedom of the will (Norway, 1839).** Edited by Günter Zöller. Translated by Eric F.J. Payne. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SHALEV, A. Torah Im Derekh Eretz: Germany and Beyond. **Le'ela.** n. 2, p. 20-25, 1986.

SMILANSKY. **Free will and Illusion.** Oxford: Oxford University Press, 2000.

SMITH, John H. **Dialectics of the will:** freedom, power, and understanding in modern French and German thought. Detroit: Wayne State University Press, 2000.

SÓFOCLES. **Edipo Rei.** Rio de Janeiro: Record, 2008.

SPINKS, S. P. **Psychology and religion:** an Introduction to Contemporary Views. London, Methuen and Co., 1963.

SPINOZA, B. **Ética.** Trad.: Yovel, Y. Tel Aviv, Hakibutz Hámeuchad, 2003.

_____. **Maamar teologui medini** (Tratado Teológico Político). Trad. Virshovsky. Jerusalém: Magnes, 1982.

STANFORD, M. **An introduction to the Philosophy of History,** Blackwell Publishers, Massachusetts and Oxford, p. 156-157, 1998.

STEINHEIM, S. L. Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge, Bd I, and Selections from II, III and IV. Haberman, J. (transl.), in: **Philosopher of Revelation.** Philadelphia, New York: The Jewish Publication Society, p. 49-303, 1990.

STERN, E. **Torat hachinuch shel S. R. Hirsch,** Sefer hashana lemadaei haihadut shel universitat Bar Ilan (A teoria educacional de S. R. Hirsch, Anuário das Ciências Judaicas da Universidade de bar Ilan), 18-19, 1981, p.314-330.

Versão completa em: BRUER, M. (editor) **Ishim vechivunim** (Personalidades e caminhos). Universidade de Bar Ilan, p. 11-74, 1987.

_____. **Kavim lehashkafat olamo shel S. R. Hirsch** (Linhas na visão de R. S. R. Hirsch). Afikei Nechalim, 4, p.73-77, 1972.

SZWEID, E. Two Neo-Orthodox responses to Secularization. Part 1: S. R. Hirsch. **Immanuel**. v. 19, p. 107-117, 1984-1985.

_____. Princípios da Filosofia Religiosa de Hermann Cohen. Investigações de Jerusalém, em: **Pensamento Judaico**, 2, p.255-306, 1982-1983.

_____. Arbaa degamim shel historiosofia bafilosofia haiehudit shel hamea haiud tet (Quatro modelos de historiosofia na filosofia judaica do século 19 – Modelos na filosofia judaica), em: **Minutas do 6º Congresso de Ciências Judaicas**, p. 479-487, 1973.

TREPP, L. A Reappraisal of S. R. Hirsch. **Journal of Reform Judaism**, 34,1 , p. 29-40, 1987.

TREPP, L. Segregation or Unity in diversity, the Controversy Between S. R. Hirsch and S. B. Bamberger and its significance. **Bits of Honey**. p. 289-310, 1993.

_____. **Die Oldenburg Judenschaft**. Oldenburg: Holzberg, 1973.

TZURIEL, M. **Al shitat Torah im Derech Eretz** (Sobre o sistema de Torá com Derech Eretz). Hamaayan, 29, b, p.59-70, 1989.

URBACH, E. **Chazal pirkei emunot vedeot**. (Os sábios: suas ideias e crenças) Jerusalém: Magnes, 1998.

VAN INWAGEN. **An essay on free will**. New York: Oxford University Press, 1978.

VICO, G. **The New science of Giambattista Vico**, abridged Translation by BERGIN, T.H. and FISCH, M.H. Cornell University Press, 1961.

_____. **Principi di Sienza Nuova**. 1ª edição (1725) sob o título de **Principi di Scienza Nuova**; Edições seguintes em italiano (1730, 1744).

WATSON, W. (Ed.) **Free Will**. **המאמרים הבאים**: Ayer, A.J. Freedom and Necessity, p.15-23; Frankfurt, H. Freedom of The Will and the concept of a Person, p.81-95; Chisholm, R. Human Freedom and the Self, p.24-35, Oxford: Oxford University Press, 1982.

WAXMAN, Ch. Dilemmas of Modern Orthodoxy: Sociological and Philosophical. **Judaism**. n. 42, 1, p.59-70, 1993.

WOLF, S. The importance of Free will. **Mind** 90. p. 386-405, 1981.

WOLFSBERG, I. **R. S. R. Hirsch**. Sinai, p.1-19, 1939.

WOLFSOHN, H. Hallevi and Maimonides on Design, Chance and Necessity. **Procedings of the American Academy for Jewish Research**. n. 11, p. 105-163 (1941). In: **The History of Philosophy and Religion**. Cambridge, London: Harvard University Press, v. 1, p. 1-59, 1977.

_____. Hallevi and Maimonides on Design, Chance and Necessity. **Procedings of the American Academy for Jewish Research**. n. 11, p. 105-163 (1941). In: **The History of Philosophy and Religion**. Cambridge, London: Harvard University Press, v. 1, p. 1-59, 1977.

_____. Agustine and the Pelagian Controversy. In: **Religious Philosophy: A Group of Essays**. Cambridge, MA: The Belknap Press of the Harvard University Press, pp 158-175, 1961.

_____. Causality and Freedom in Descartes, Leibnitz and Hume. In: HOOH, S. (ed.) **Freedom and Experience: Essays Presented to Horace M. Kallen**. Ithaca: Cornell University Press, p.47-114, 1947.

_____. Philo on Free Will, and the Historical Influence of his view. **Harvard Theological Review**. n. 35, p. 131-169, 1942.

WURZBURGER, Walter. S. R. Hirsch's Doctrine of Inner Revelation. Neusner (Ed) "From Ancient Israel to Modern Judaism". **Essays in honour of M. Fox**. v. 4, p. 3-11, 1977.