
O espaço do tempo, segundo o judaísmo

The space of time according Judaism

José Augusto Martins Ramos



Edição electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/cultura/1470>

DOI: 10.4000/cultura.1470

ISSN: 2183-2021

Editora

CHAM – Centro de Humanidades

Edição impressa

Data de publicação: 1 janeiro 2006

Paginação: 233-252

ISSN: 0870-4546

Reférence eletrónica

José Augusto Martins Ramos, «O espaço do tempo, segundo o judaísmo», *Cultura* [Online], Vol. 23 | 2006, posto online no dia 10 abril 2014, consultado o 23 agosto 2023. URL: <http://journals.openedition.org/cultura/1470> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/cultura.1470>

Este documento foi criado de forma automática no dia 23 agosto 2023.



Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional - CC BY 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

O espaço do tempo, segundo o judaísmo

The space of time according Judaism

José Augusto Martins Ramos

A questão

- 1 Para este colóquio sobre o tempo nas várias culturas e religiões coubenos a incumbência de tratar da maneira como são percebidas, sentidas e vividas as múltiplas e variadas incidências do tempo, tanto pelo lado da teoria como pela prática, no horizonte conceptual do judaísmo. Este apresenta, de facto, alguma idiosincrasia na maneira como doseia os matizes da ortodoxia com os da prática.¹
- 2 Um tal assunto de história cultural e das mentalidades abrange naturalmente um âmbito que pertence à longa duração. Ora, no caso do judaísmo, se o tomarmos de forma historicamente ampla, trata-se, na verdade, de uma longuíssima duração, porque os dados conceptuais aqui referidos começam por envolver já toda a sua antiga literatura e mesmo as memórias bíblicas. Além disso, estes conceitos a partir dos quais vamos tentar construir um sistema conceptual e doutrinal a respeito do tempo no judaísmo, tem elementos cuja validade é específica da época bíblica e outros cuja importância é sobretudo significativa para épocas posteriores, prolongando-se ao longo dos séculos de diáspora e podendo valorizar-se particularmente com ela.
- 3 Para procedermos a este percurso é perfeitamente possível assumir a definição aristotélica de tempo como *arithmós kinéseôs katá tó próteron kai ýsteron*.² Esta definição foi retomada pela escolástica como *numerus motus secundum prius et posterius*,³ que aprendíamos nos primeiros passos da iniciação escolástica. O tempo poderá então ser, de uma forma essencial, definido, como "o contar do movimento segundo o antes e o depois". Este acto de contagem, que, nas fórmulas recolhidas tanto do grego como do latim, pareceria ficar exclusivamente pela dimensão numérica do movimento, acaba por ganhar uma dimensão semântica suplementar com a transposição para o domínio do vocabulário hebraico. Com efeito, o conceito beneficia com uma duplicidade de

sentidos para o termo "contar" que ocorre em hebraico. Tal como acontece igualmente em português, da acção expressa pelo verbo contar tanto pode resultar uma conta como se pode produzir um conto: enumerar e narrar são sentidos igualmente acessíveis e implicados de forma alternativa e complementar no termo hebraico para contar (*sapar*, de onde resulta *mispar*, "número" e *sippur*, "narração"). Com a numeração oferece-se a seriação, a imagem de teor físico do tempo; com a narração define-se o seu conteúdo enquanto acontecimento.

- 4 Para a definição a dar e o sentido a atribuir ao conceito de tempo, esta polaridade cúmplice de sentidos poderia mostrar-se bastante relevante. A contagem do tempo não se limita, de facto, a enumerar os seus momentos, mas desemboca directamente no desenrolar de uma história e conduz directamente a uma narrativa da mesma.
- 5 No espaço mental do judaísmo, com efeito, o tempo, mais do que ser entendido como enumeração formal dos acontecimentos, tende a identificar-se sobretudo com o próprio conteúdo e significado que neles se contém e com o sabor vivencial que em nós deixam. O tempo é, por conseguinte, visto e ponderado sobretudo segundo o teor dos acontecimentos que o preenchem e nos quais ele se resolve.
- 6 E é com absoluta naturalidade que o tempo-acontecimento avoca para si mesmo um espaço que constitui o âmbito local para cada um dos acontecimentos projectados e para a totalidade do acontecer. Desta maneira, um conceito principal como é o tempo, num puro movimento de explicitação estrutural, começa a avocar e chamar a si dimensões físicas ou espaciais, implicando e como que criando mesmo este conceito correlativo de espaço. E de tal maneira o faz que o conceito de espaço se apresenta com muita naturalidade absorvido no próprio conceito de tempo. Mais ainda, de tal maneira é o impacte do conceito de tempo sobre algumas ocorrências concretas do espaço que este último como que se dilui, dissipando grande parte da sua natural materialidade, e assim passa a girar em órbita integrada dentro do próprio conceito de tempo. Aliás, a própria definição aristotélico-escolástica de tempo que acima aduzimos como porta de entrada valorizava já de algum modo esta ambivalência, ao apresentar como realidade essencial da definição do tempo a dupla semântica da "medida" e do "número". Se a ideia de enumeração quadra bem com a componente de tempo, a ideia de "medida" pode bem privilegiar a componente de espaço nele implicada. Para além de qualquer subtilidade simplesmente teórica, esta relação de implicação do espaço dentro do conceito de tempo vai apresentar-se-nos com grande pertinência, em vários momentos deste percurso sobre a imagem hebraica do tempo.
- 7 Verifica-se, na lexicografia bíblica sobre o tempo e relativamente ao seu conceito genérico, que existe um termo de uso geral mais antigo e outro de aparecimento mais recente, na história da língua hebraica. Primitivamente verifica-se mais o uso do nome comum *'et*, que representa sobretudo o tempo enquanto somatório ou como hierarquização e valorização de momentos específicos e particularmente privilegiados. Esta forma lexical ocorre nas formas nominais, é um conceito substantivo; trata-se de um substantivo original, não tendo por base uma raiz lexical conotada principalmente com uma acção, como acontece normalmente nas línguas semíticas. Pelo contrário, em tempos mais tardios, nota-se que o tempo é preferencialmente designado com o termo *zeman*, o qual denota uma particular apetência para usos verbais com tendência para exprimir dimensões de domínio, intervenção e programação aplicadas ao tempo, tal como a ideia de marcar um tempo para um encontro, dimensão que é expressa pela conjugação hifil da mesma raiz *zeman*. Por seu lado, o conceito abstracto de "ocasião",

um tempo favorável e irrepetível, exprime-se com recurso à mesma raiz conjugada no hitpa'el, o que traduz as subtilezas quase inefáveis do auto-envolvimento do sujeito com o tempo. A conjugação hitpa'el é, com efeito, uma conjugação de tipo reflexo, e é o espaço predisposto para as múltiplas implicações e dialécticas da reflexividade.

- 8 Também com estes dois termos se poderia percorrer a semântica do tempo segundo o judaísmo. Com eles se articulariam igualmente as dimensões teológicas expressas no termo grego *kairós*, aspecto privilegiado nos tratamentos teológicos posteriores por parte do cristianismo.⁴ Mas não será recorrendo a estes dois termos basilares e genéricos do conceito do tempo que aqui nos propomos analisar o seu significado dentro do pensamento judaico.
- 9 Por razões de gestão dos objectivos, vamos desta vez deixar também de fora os matizes de tempo que têm a ver com o ontem e o hoje e bem assim outros aspectos da física do tempo, como sejam o dia e a noite, a manhã e a tarde, e ainda aspectos sistematizadores como o ano, o calendário e os sentidos neles implicados. Não quer dizer que por dentro destes conceitos se não pudessem encontrar subtilezas sobre o tempo dignas de grande atenção. Seleccionámos, no entanto, outros matizes de semântica que são pelo menos tão profundos como os anteriores.
- 10 Pelo contrário, parece-nos mais rico procurar um variado e rico conjunto conceptual sobre o tempo no judaísmo, recorrendo a múltiplos conceitos parcelares que são muito utilizados na cultura judaica para exprimir modulações que se incrustam na amplidão sistémica do conceito de tempo. Nestes conceitos parcelares encontramos grande variedade de situações, bem como uma grande profundidade de perspectivas. Vamos, por conseguinte, fazer de cada um desses principais conceitos o tema para cada uma das dez alíneas desta exposição. Com estas alíneas poderíamos considerar que nos colocamos próximos de uma metafísica do tempo segundo o pensamento judaico. O elenco é um pouco longo e pode resultar algo técnico e complexo, mas no conjunto resulta bastante significativo e rico e esse é certamente o aspecto mais relevante. Pretende-se fazer variedade e sistema e isso deve ser benéfico. Terá, em contrapartida, de ser uma abordagem algo sintética; e aqui estará uma dificuldade suplementar, tanto mais que os matizes são ricos na sua natural subtileza.
- 11 Esta exposição será feita quase exclusivamente como elaboração semântica dos termos; o instrumento de trabalho poderia ser principalmente um bom dicionário de hebraico, por onde afinar a semântica do vocabulário que constitui este percurso. Por isso nos podemos também dispensar de múltiplas referências de bibliografia.⁵ Aliás, este conceito de tempo conta com uma significativa convergência de tratamentos entre discursos situados em âmbitos disciplinares diferentes, desde o discurso de teor filosófico ao discurso específico das religiões. Aqui se radica necessariamente alguma tonalidade mais teórica que o presente texto pode naturalmente acabar por assumir.

1. re'shit: o começo como paradigma absoluto e como essência

- 12 O termo *re'shit* quer dizer "princípio" e este conceito de princípio é de uma grande importância no pensamento hebraico bíblico. A primeira razão é aquela que nos oferece o contexto de maior exposição para esta ideia é evidentemente o começo absoluto que dá início ao livro do *Génesis*. Só por mero circunstancialismo histórico é que este livro

não se ficou a chamar também para nós o livro *No Princípio*. Precisamente *Bere'shit* é, com efeito, o nome com o qual é designado na tradição hebraica o primeiro livro da Bíblia.

- 13 Aquilo que aqui aparece evocado e concentrado é, por conseguinte, o conceito de um começo de tal maneira absoluto que é capaz de economizar e pode prescindir de qualquer referência ao tempo anterior.⁶ A visão global do tempo histórico assume com facilidade a expressão de uma sequência de tipo realista, onde, para trás do primeiro momento da cadeia contínua, pareceria poder-se formular a ideia de um tempo anterior a esse momento inicial. Esse seria então o tempo que viria antes deste tempo⁷ que é o nosso. Aquele tempo seria só de Deus; seria o tempo da eternidade; e esta, por ser mais ampla e duradoura, seria igualmente mais extensa. Evidentemente Deus seria assim anterior ao tempo, a este tempo, porque o nosso tempo é sempre sentido como delimitado e curto. Mas deve dizer-se, em boa verdade, que o texto de abertura com que hoje começa a Bíblia não explicita nenhuma ideia da precedência temporal referida a Deus, a não ser o pressuposto lógico que fica implícito no facto de Deus ser apresentado como o sujeito daquela criação, relativamente à qual, num sentido qualquer, ele deve preceder. Mas qualquer tipo de precedência lógica é suficiente, uma vez que o aspecto pertinente do texto se situa na ordem lógica da semântica e não na ordem física dos factos.
- 14 Uma ideia sobre a precedência de Deus ao tempo parece ocorrer com mais naturalidade quando formulada na perspectiva do princípio do *Evangelho de João*, ao dizer que "No princípio era o Logos e o Logos estava em Deus...", Logos que depois "se fez carne". O facto de o Logos ter incarnado e assim ter entrado no tempo humano numa fase já adiantada da História parece que ajuda a compreender a sua pressuposta preexistência como uma coisa coincidente com o incomensurável horizonte intemporal de Deus e podendo, assim, ser anterior ao próprio tempo inicial do mundo.
- 15 Continuando a raciocinar nesta linha e atribuindo às precedências lógicas algum significado de precedências físicas, seria natural pensarmos numa repartição de tempo antes do início do nosso universo, bem como continuar a elucubrar sobre a continuidade de um tempo para além de um hipotético fim do mesmo universo.
- 16 Há, no entanto, que ter em conta que a densidade desse tempo de transformação radical como é o da criação representa sobretudo uma densidade semântica que se apresenta como um tempo de cariz mítico e primordial. É um espaço de evidência concentrada de sentidos que caracteriza aquilo que pertence à essência das coisas. Esse tempo é primordial e transcendente, porque contém em si a lucidez sobre a estrutura de sentidos que constitui a essência das coisas. De facto, *re'shit*, o começo, exprime, na semântica gnómica das sentenças, o essencial de um conceito. Dizer qual é o princípio da sabedoria significa dizer em que é que ela consiste verdadeiramente.⁸
- 17 Em suma, aquilo que, ao olharmos os textos do *Génesis* ou de algumas outras narrativas míticas sobre as origens de uma maneira fria e à distância, nos aparecia como um tempo anterior a tudo pode ser considerado, na verdade, um tempo interior à consciência de tudo, porque ele vai coincidir com o núcleo de experiência entesourada e com a lucidez do olhar que lançamos sobre uma estrutura de sentido em que se diz a essência das coisas. O carácter primordial dado às figuras de Adão e de Eva, por exemplo, significa esse mesmo olhar de lucidez projectado sobre aquilo que constitui a essência humana do humano, a percepção do sentido tautológico da identidade. E assim

se processa uma integração do tempo estrutural transformado em tempo vivencial, tendo uma narrativa histórica como sua expressão plástica.

2. 'abar: o tempo passado, em frente dos olhos

- 18 É extremamente curioso o facto de, na expressão preposicional ou adverbial⁹ utilizada para referir o tempo passado, este aparecer descrito como aquilo que se encontra diante dos nossos olhos.¹⁰ Ser passado é estar colocado na nossa frente e não ficar atrás de nós. É isto o que está contido na estrutura gramatical. Podemos, no entanto, questionar-nos sobre se esta perspectiva é verdadeiramente visível e até que ponto ela tem consequências. Pode naturalmente ser difícil de estabelecer, mas resultaria sem dúvida interessante.
- 19 O passado é, de qualquer modo, o tempo que se nos coloca em frente, aquilo que se pode contemplar, o tesouro para dentro do qual se pode assistir ao progressivo refluir do tempo vivido, com esta passagem de cada ano. A própria designação utilizada para ano (*shannah*) tem a ver com a mudança de estatuto do tempo, o qual de presente se transmuda e passa a posicionar-se num outro horizonte, ficando exposto diante dos nossos olhos. Assim se inicia a referida contagem do movimento dos tempos, porque a raiz *shannah* significa realmente o iniciar de uma enumeração do tempo com a passagem do um para o dois. De facto, o número dois, que representa a primeira mudança na cadeia das enumerações, diz-se igualmente *shenayim*, uma palavra filha da mesma raiz de *shannah* ("mudar" e coincidentemente o "ano"). Mas o que assim se transforma em passado e, portanto, passa ao estado que o torna capaz de ser revisonado é também aquilo que se pode reiterar, não como quem se arroga o luxo de o repetir e viver tal qual, mas no sentido de lhe refrescar a memória e reactivar a eficácia. Valorizando uma literatura tão famosa e de nome coincidente como é a *Mishnah*, esta palavra significa precisamente a repetição, mais no sentido de reiteração estudiosa e contemplativa do que de uma pretensa e impossível repetição cíclica dos mesmos acontecimentos.
- 20 Considerando uma vez mais a dimensão gramatical dos conceitos de tempo, é interessante verificar que o tempo gramatical não se divide em tempo passado e futuro, mas sim em modo acabado e inacabado. O modo acabado pode identificar-se bastante bem com o tempo passado e este apresenta-se assim como a dimensão do tempo mais bem definida. O modo inacabado deriva em perspectivas de tempo menos explícitas que se repartem entre o presente e o futuro. Não se individualiza um futuro inteiramente autónomo. Ele faz parte daquilo que ainda não entrou para o âmbito do modo acabado e mantém várias cumplidades com o presente. Poderia dizer-se, com base nisto, que até o futuro se torna de alguma maneira prévio, mas está ainda indefinido.
- 21 No entanto, apesar desta espécie de estado de confrontação em que se encontra para nós o passado, existe também um outro movimento semântico segundo o qual o passado se vai tornando cada vez mais longínquo, de tal maneira que se vai afastando pouco a pouco do nosso olhar e se vai progressivamente transfigurando e assumindo um significado cada vez mais especial, profundo e incontornável, que nos conduz de imediato ao ponto que se segue. Pois todo o passado tende a tornar-se primordial.

3. 'olam: a eternidade como um hipertempo interior

- 22 O termo *'olam* é um dos que mais se destacam de entre a panóplia de expressões hebraicas escolhidas para explicar o sistema conceptual do tempo. Tal termo serve para significar "duração", "tempo antigo", "eternidade", "século" e até "mundo". É natural que uma tal riqueza nos possa parecer de imediato excessiva. No entanto, ela está presente e o uso corrente e milenar tem-na suportado com toda a naturalidade e utilizado com persistência. O caso é, por conseguinte, real e sério, mesmo que nos pareça desconcertante na variedade dos seus contrastes.
- 23 É em torno às acepções deste termo que se situam algumas das implicações que nos levaram, logo no título deste trabalho, a formular uma relação de grande cumplicidade entre o conceito de tempo e o conceito de espaço no judaísmo. Ao atingir este horizonte, que é já de sabor metafísico, ambas as dimensões, tempo e mundo, entram em tranquila rota de convergência. E é por isso que elas coexistem em acepções tão diferentes da mesma palavra, sem contradição nem movimentos de rejeição. E a sua utilização é de tal maneira frequente na língua que uma eventual contradição, se o fosse realmente, teria por força de se notar.
- 24 Este termo *'olam* transporta consigo a ideia de grande distância, de profundidade e de alguma inacessibilidade. A palavra deriva de uma raiz verbal (*'alam*), que significa esconder. Por isso podemos caracterizar este tempo como recolhido e recôndito. A vida de uma mulher antes de ter o seu primeiro filho é igualmente considerada recôndita e até essa altura é designada com o nome de *'almah*, correntemente traduzido por "jovem" em tempo pré-matrimonial, sem significar "virgem". Dentro deste nome pode caber um distante passado, uma duração excessivamente prolongada e toda uma eternidade bem como a totalidade do mundo ou uma determinada dimensão do mundo vista como uma totalidade. Todas estas realidades partilham entre si essas acepções de profundidade, distância e abrangência e poderão ser a seu modo consideradas como "eternidades".
- 25 Por outro lado, no entanto, parece mais uma vez prevalecer a ligação com a densidade da experiência interior e do sentido vivencial, com os resultados ali recolhidos e com o armazenar de experiências, mesmo relativamente aos acontecimentos que já se abeiram das paragens mais remotas, a entrar quase no esquecimento. Neste sentido, o *'olam* é um passado já recôndito. Mas este estatuto de recôndito é também fruto de um outro aspecto interessante: é que este hipertempo assim entesourado é recolhido a partir da riqueza de experiências e de significados que a vivência do tempo quotidiano comporta e acumula. Dito assim, a eternidade seria a outra face do nosso tempo e do nosso mundo, em perspectiva de convergência. Entre tempo e eternidade poderíamos, então, perceber uma relação correlativa semelhante àquela que podemos estabelecer entre a imanência e a transcendência; o distanciamento entre ambas sugere mais matizes de hierarquização, precedência e liberdade do que real afastamento ou ausência. A eternidade será afinal o outro lado do nosso tempo, situada como que no próprio interior profundo de cada um, como diria Santo Agostinho até mesmo a respeito de Deus.
- 26 Por essa razão, o conceito de eternidade continua a ser uma maneira de compulsar com medidas de excesso os percursos transcendentais que invadem e penetram o nosso próprio tempo. Tanto a nossa relação com o passado como a nossa relação com o futuro, bem como o nosso relacionamento com a totalidade do mundo são assim

geradoras de eternidade. Temos o tempo passado mais remoto que é *'olam*; e temos também o futuro distante que é de novo *'olam*; mas entretanto, através das nossas vivências acumuladas, temos a série incontável dos *'olamim* ("séculos", ou "eternidades", ou "mundos", enquanto plural de *'olam*). A expressão *me'olam we'ad 'olam* ("desde a eternidade e até à eternidade") articula as duas extremidades que constituem as polaridades interiores do tempo. E a eternidade vista assim como um processo polarizado inclui em si mesma a própria História ou, em alternativa, fica integrada e incluída na visão de uma História vista como plenitude. A própria eternidade se apresenta, desta maneira, como mais uma forma de exprimir as polivalências do nosso tempo interior.

- 27 Relativamente ao significado do passado, cujo tratamento se iniciou no número anterior, há que acrescentar agora que esta projecção do tempo passado por sobre o horizonte da eternidade faz com que todo o tempo passado, à medida que se depura e vai decantando, se torna, como dissemos, cada vez mais primordial. E é este um dos caminhos por onde se conduz a precariedade da experiência do quotidiano até ao estatuto transcendente do eterno.¹¹ Pode, mesmo assim, manter-se como sendo qualitativamente infinita a diferença entre o tempo e a eternidade.¹²

4. zikkaron: memória e recepção

- 28 Assim como já verificámos que o mundo judaico, desde a antiguidade, valorizou sempre muito a dimensão do tempo e todas as repercussões que daí derivam para a concepção do mundo e do homem, assim também a questão da memória representa um momento importante na relação com o tempo decorrido e a recepção ou acolhimento que é feito ao passado é uma atitude de grande significado. Os conceitos maiores do judaísmo, nomeadamente *berit* ("aliança"),¹³ *masorah* ("transmissão") e *qabbalah* ("recepção"), posicionam-se numa cadeia de solidariedades que privilegiam o passado e estabelecem a memória como sendo a atitude principal da experiência do tempo. O termo *zikkaron* representa, neste contexto de relacionamento com o tempo, a ideia de memorial.
- 29 O espaço da memória no judaísmo envolve uma boa parte das suas próprias expressões rituais. Para o domínio das suas formas simbólicas foi privilegiada e particularmente valorizada a representação das dimensões memoriais. A função de servir de memória para um acontecimento é frequentemente a razão invocada para a criação de novas festas.¹⁴ As grandes e antigas festas, mesmo quando é impossível dizer qual foi a sua origem real, foram de algum modo dotadas de uma nova significação de teor histórico, para assim funcionarem como memorial, tal como aconteceu com a festa da Páscoa, chamada a servir de memorial para lembrar a saída do Egipto.¹⁵ Isto demonstra a tendência hebraica para definir um *hierós lógos* específico para as festas no espaço da história. Este *hierós lógos* pode desenvolver-se numa verdadeira narrativa dos acontecimentos, a qual assume o teor de uma solene proclamação. É o tempo que se apresenta em forma de concentrado ritual. Este tipo de memória textualizada constitui o género literário designado como *haggadah* ("lenda", "legenda", "proclamação"), das quais a mais famosa é justamente aquela que serve para a celebração da Páscoa.
- 30 Outro espaço discursivamente intenso da celebração memorial é o de um género literário designado como o dos sumários ou dos credos de alcance histórico. Este é um recurso argumentativo e pedagógico bastante frequente ao longo da literatura bíblica.¹⁶ Com ele não somente se garante um argumento parenético intenso e profundo, como se

define um corpo essencial de convicções. É por esta segunda função que estes textos se apresentam como verdadeiros credos; e, tendo em conta o conteúdo com que se apresentam, costumam ser mesmo designados com o rótulo de "pequeno credo histórico". O caso mais famoso é o do Dt 26, 5-10. Ali se produz uma definição histórica essencial das raízes dos hebreus: «Meu pai era um arameu errante: desceu ao Egito com um pequeno número e ali viveu como estrangeiro, mas depois tornou-se um povo forte e numeroso. Então os Egípcios maltrataram-nos, oprimindo-nos e impondo-nos dura escravidão. Clamámos ao Senhor, Deus de nossos pais, e o Senhor ouviu o nosso clamor, viu a nossa humilhação, os nossos trabalhos e a nossa angústia, e tirou-nos do Egito, com sua mão forte e seu braço estendido, com grandes milagres, sinais e prodígios. Introduziu-nos nesta região e nesta terra, terra onde corre leite e mel. Por isso aqui trago agora os primeiros frutos da terra que me deste, Senhor!» Chamar credo a um texto deste teor significa que a consciência da solidariedade histórica com as anteriores gerações é um elemento doutrinal nuclear. O seu uso é frequente no Novo Testamento¹⁷ e transformou-se mesmo num modelo de elaboração teológica.

- 31 Mantendo-nos ainda no horizonte de contemplação do tempo a partir de um memorial, poderíamos trazer também para aqui o significado que aparece atribuído ao tempo ficcionado, isto é a intenção de com ele proceder-se à definição de modelos de identidade. Por este meio se garantiam conteúdos de vida e de identidade cultural para os judeus, nomeadamente os da era helenista. Foi, de facto, nesta era, que o recurso ao tempo ficcionado mais obras produziu.¹⁸
- 32 Algumas das figuras e épocas mais características do passado aparecem, desta maneira, reconstruídas ou até mesmo criadas de raiz, de modo a servirem como padrão de significado e como referência modelar. A época helenística parece ter oferecido circunstâncias culturais e estímulos exteriores, provenientes do mundo grego nomeadamente, para a formação de modelos e definição de traços de identidade que respondessem a uma forma de estar considerada necessária para aquela época. E a transcendência destas memórias estava precisamente no seu conteúdo e no modelo cultural e comportamental que definiam. Numerosos são os escritos desta época que se deleitaram em criar memórias e modelos a partir de um tempo e de figuras construídas intencionalmente pela via da ficção. Era mais uma vez o tempo apreciado precisamente pelos conteúdos que transportava.
- 33 Esta maneira de utilizar a história como memorial e como argumentação para efeitos de inovação hermenêutica prosseguiu com toda a naturalidade na mesma base de mentalidade judaica. É na revisão memorial que se vai buscar a definição dos conteúdos, o peso e a persuasão da autoridade e uma função quase mítica do primordial.

5. toledot: o tempo da História como espaço de gestação e vivência humana

- 34 A concepção hebraica da história é intensa, mas não tem tendência para concretizações voltadas para o culto da personalidade. Cultiva modelos, mas evita utilizá-los para idolatrar alguém. O passado aparece inteiramente transvasado em símbolo; personaliza-se em figuras de nome grande como David, por exemplo; mas é mais na

intenção de definir modelos do que com o intuito de favorecer o culto da personalidade ou dos heróis.

- 35 O mome mais caracteristicamente hebraico para designar a História, na verdade, mais do que ser uma contemplação da gesta dos heróis, está voltado para o quotidiano e lento processo de gestação da vida e para a solidariedade que representa o facto de cada um assumir o seu lugar solidário numa cadeia geracional. Os factos decisivos do tempo histórico não são os feitos portentosos ou as batalhas que fixam as datas mais sonantes; a História são os nascimentos com os quais se pauta o ritmo das gerações. O termo que o hebraico bíblico utiliza e que o hebraico moderno ainda prefere para significar qualquer tipo de História é justamente o termo *toledot*, sempre no seu plural natural, como uma linha de continuidade gerada pela múltipla sucessão dos nascimentos.
- 36 A genealogia marca e sintetiza o ritmo vivencial do tempo e fundamenta a implicação de solidariedade que liga entre si as gerações, por muito longa que seja a distância entre elas. É de tal maneira viva a imagem humanizada de qualquer evoluir que em Gn 2, 4 se designa também como *toledot*, "gerações", a história da evolução primitiva dos céus e da terra. De igual modo, a história de realidades que não conhecem propriamente a sucessão de gerações passam a ser designadas pelo mesmo nome.
- 37 Mesmo sem pressupor solidariedade biológica real, a busca de uma identidade cultural e política socorre-se frequentemente da elaboração de séries genealógicas cujo objectivo é o de estabelecer uma sequência de solidariedades de carácter evidente e inquebrantável.
- 38 Uma tal atenção e sensibilidade para com os acontecimentos humanos traduz um sentido de sabor existencialista a respeito de questões essenciais. O pensamento bíblico aproxima-se, com efeito, do carácter dinâmico, aberto, cálido e afectivo que o pensamento de tipo existencial apresenta. Ambos têm igualmente algo de dialéctico.
- 39 Deus, por seu lado, é caracterizado como uma permanência garantida e uma presença benfazeja e protectora, no âmago do acontecer. Esta pode ser uma maneira verosímil de perceber a enigmática declaração divina de auto-identificação, tal como ela se apresenta em Ex 3, 14. "Eu sou aquele que está (presente)".¹⁹
- 40 Sob a perspectiva vivencial, as festas marcam o decurso do calendário com os seus símbolos e recheiam o tempo humano com o deleite dos sentidos e com o sabor dos acontecimentos e a partilha das emoções. Não sendo possível passar aqui em revisão a imensa riqueza de dados sobre as festas no judaísmo, fica, pelo menos anotado, que aquele é um dos espaços reiterados onde mais intensamente se garante o encontro com as vivências do tempo.

6. 'aharit: o tempo futuro como alternativa ao presente

- 41 Aproveitando algum paralelismo com aquilo que anteriormente dissemos sobre o passado e como ele posicionalmente se situava em frente do nosso olhar, temos de tomar agora a dimensão contrária para o futuro. Este é posicionado do lado de trás do olhar humano, atrás das costas, como invisível e imperscrutável. Se o passado se torna progressivamente mais longínquo e com isso se afasta de nós, o futuro tem a sua distância conotada com indefinição, insegurança, surpresa e alteridade completa. O significado outro das coisas, a sua diferença, identifica-se com a fórmula e com as formas do futuro.

- 42 Enquanto alteridade absoluta, enquanto emergência radical, também Deus é de algum modo o futuro. É um facto que a hermenêutica de Deus se processa com base na reconsideração do passado; mas é verdadeiramente do futuro que Deus emerge. Sob este ponto de vista, é extremamente interessante verificar que as referências a Deus, na passagem já anteriormente referida de Ex 3,14, pelos tempos verbais que ali servem de definição, se encontram no modo inacabado, que aponta para o futuro. Juntando princípio (*re'shit*) e futuro (*'aharit*), Deus serve de elo anunciador entre os dois, anunciando o futuro desde o princípio.²⁰
- 43 É por se identificar com a total alteridade divina, livre e indefinível, que o futuro representa um horizonte invisível e imperscrutável. Maior, por isso, se torna a ânsia de o conhecer; a vontade de saber previamente os contornos do futuro não constitui apenas um reflexo de segurança, uma maneira de esconjurar o medo. É uma apetência, um desejo fundamental e imperioso de atingir a esfera mítica da realidade divina. O futuro é a "alteridade dos dias",²¹ a alternativa para estes nossos dias. Todo o investimento científico e tecnológico para descobrir e antecipar o conhecimento do futuro por parte das civilizações antigas também não se justificava apenas pela curiosidade, por muito importante que psicologicamente ela deva ser considerada.
- 44 Por outro lado, as formas do futuro identificam-se profundamente com os contornos da nossa expectativa e, de igual modo, com o imprevisto da nossa surpresa.
- 45 É neste sentido imediato que o futuro oferece, enquanto alternativa, que ele representa uma parte muito significativa do presente. No esquema de parcelas temporais que estamos a percorrer, verifica-se que não existe um espaço categorial claramente delimitado para o presente. Pois é precisamente neste espaço do futuro e de algum modo também na alínea seguinte dedicada à ideia do fim que o presente se encontra. Isto acontece porque o presente é um espaço temporal profundamente dividido entre a realidade e a expectativa. E é neste hiato que nasce a força de revolução que dinamiza as intenções entre o presente e o futuro. É por estes dinamismos que o futuro se identifica tão bem com a ideia de alternativa, a qual em fórmulas radicalizadas se transforma em revolução.²² Mesmo para além das formulações características da literatura apocalíptica, o presente é, na sua perspectiva ética e dinâmica, o dramático e decisivo ponto de passagem para o mítico futuro.²³
- 46 É, com efeito, no futuro que continuamos a depositar as nossas expectativas de sentido; e nele resguardamos as nossas ânsias de resolução dos problemas e dos enigmas.
- 47 O futuro pode ser bom; e é essa a sua versão mais geralmente procurada, enquanto recompensa e realização dos anseios. Ter futuro é, neste caso, ter esperança. Mas o futuro também pode ser requisitado como mau: aqui processa-se um julgamento sobre o mérito de cada indivíduo; e estas questões de justiça continuam a projectar sobre o tempo futuro uma feição inteiramente humanizada, envolvendo-o nas sequelas dos comportamentos humanos. É mais uma parcela do tempo que se apresenta em versão existencial.
- 48 Aliás a expressão adverbial *qadimah*, que actualmente se tornou frequentemente referida como nome de um partido novo em Israel e cujo sentido traduz essencialmente a ideia de seguir em frente, mantém ainda restos de conotações filológicas que a projectam para o Oriente e a fazem apontar intensamente para um passado profundo.

7. qets / sof: o fim como viragem decisiva para uma alteridade indubitavelmente alternativa

- 49 É suficientemente indefinida a relação dos orientais e dos hebreus com o tempo enquanto espacialidade abstracta. Uma duração eterna explícita, contendo a duração de um tempo definido no seu interior e podendo contar-se um espaço antes do começo e um outro depois do fim, representa uma abstracção que nada lhes diz. O que já definimos como eternidade é uma dimensão estrutural, um nível alternativo do tempo humano, para ali se projectarem alternativas de vivência e se recolherem matizes de sentido. Entretanto e de uma perspectiva factual, ignoram-se liminarmente os limites contabilizáveis ou mensuráveis do mundo, quanto à sua confrontação com a eternidade.
- 50 De qualquer modo, a conotação semântica que mais interessa nas duas expressões apresentadas em epígrafe para representar o fim não é principalmente a de um término, de um final de percurso, nem muito menos a de um final da existência. Todas as culturas orientais são, no geral, mais tendentes a sublinhar a função e o sentido do que a exacerbar a questão da existência. Elas caem, por isso, menos facilmente na esparrela do realismo ingênuo do que aquilo que a sua intensa literatura nos poderia eventualmente sugerir.
- 51 O principal significado que o conceito de fim apresenta é o de ser um tempo pré-determinado para nele se poderem resolver os projectos e as intencionalidades voltadas para a reestruturação e reordenamento da História. Não se trata, por conseguinte, de lhe pôr termo; trata-se, isso sim, de pôr cobro e de disciplinar as arbitrariedades que o tempo consentiu que se intromettessem nos caminhos humanos da História. É que a temporalidade induz a degradação. O fim é uma oportunidade programada de praticar uma intervenção, a qual se poderia mesmo designar como cirúrgica, não fossem as dimensões sempre radicalizadas com que é apresentada. Segundo esta perspectiva, este fim do tempo é antevisto como uma verdadeira revolução, uma nova criação, de onde resultarão novos céus e nova terra. Pois o tempo do fim não é de encerramento, mas de substituição. E o tempo final cuja proclamação tão intensamente ecoa na literatura apocalíptica não é propriamente um futuro; é simplesmente o fim de um mau presente, sobre o qual impende um decreto de passagem imediata a passado. O presente apocalíptico é o dos homens da vigésima quarta hora.²⁴ Os seus passos pisam já o chão de um novo dia.
- 52 Mas um tal recomeçar tem como intenção o prosseguir; um momento de intemporalidade ou uma paragem forçada do teor corrente da temporilidade define-se, na realidade, como um tempo ou espaço para a regeneração.
- 53 Por isso é que, com inteira pertinência, os estudiosos das literaturas que explicavam o fim resolveram exprimir a essência das suas análises com uma expressão que gera uma dinâmica perfeitamente circulante e solidária entre o sentido das origens e o sentido dos fins. O *Endzeit* é um *Urzeit*, isto é o tempo de fim é um retomar do começo. E é com isto que se exprime o espírito de inovação que, segundo eles, preside a ambos os momentos.
- 54 É na literatura apocalíptica que este modo de utilizar o conceito de fim atinge maior expressividade, emoção e dramatismo. Muito nos ficou daquele tempo e daquele género literário apocalíptico, assumindo avatares variados, ao longo do nosso tempo histórico.

8. galut: dialécticas e paradoxos no espaço do quotidiano

- 55 O termo abstracto, *galut*,²⁵ é um dos que na nomenclatura do judaísmo se utilizam para descrever o tempo em que decorre, desde há milénios, o presente continuado das sucessivas gerações de judeus e durante o qual o judaísmo se considera a si mesmo em estado de exílio. Este termo descreve a perspectiva mais pessimista para esta condição de afastamento da terra que lhe serve de referência memorial. Esta formulação ocorre em alternativa a outras expressões que descrevem esta condição histórica como uma situação sociológica de diáspora²⁶ ou dispersão.²⁷
- 56 Aparentemente este não seria um tempo, mas um estado de vida que ocorre num espaço aberto e de desgarramento. Mas, mais uma vez, a categoria de tempo judaico vem absorver os sentidos provenientes de um estado e de um espaço. Reencontramos aqui, na verdade, os ingredientes do tempo hebraico, que é sempre muito ligado com as aventuras e acontecimentos da vida e directamente conotado com um espaço específico.
- 57 Aquilo que na linguagem litúrgica do cristianismo ocidental se costuma designar como o tempo comum poderia bem corresponder à concepção judaica deste tempo de longa duração comum, banal e despojada, até que uma próxima viragem significativa e desejada ocorra e uma outra condição de vida acabe por definir um tempo diferente, com outro estatuto e outro nome. Também a diáspora ou o exílio acabou por se transformar igualmente num tempo comum para o judaísmo; comum pela duração, comum pela qualidade de vida banalizada; e comum sobretudo por se ter tornado uma condição absolutamente universal de ser judeu, à qual até muito recentemente ninguém escapava.²⁸
- 58 A viragem esperada que, em tempos antigos, já foi mais conotada com os conceitos de futuro e de fim, volta-se agora mais para outras nomenclaturas, de que nos ocuparemos nas duas últimas alíneas deste texto.
- 59 Entretanto, é neste tempo de agora, neste prolongado quotidiano, que acontece a transformação do sentido de viver; e este tempo aparece transfigurado num tempo de missão teologicamente essencial. A modificação não esperou pelas mudanças de tipo social e exterior; processou-se numa transformação hermenêutica e esta ocorreu no âmbito da re-significação teológica ou mística da realidade exílica. Em vez de, segundo a compreensão antiga,²⁹ se entender este tempo como representando o castigo devido pelas transgressões anteriores do povo hebreu, assume-se declaradamente um outro sentido e uma diferente intencionalidade: assume-se o exílio como programa; e o tempo de diáspora aparece assim valorizado como acontecimento e transformado num tempo privilegiado, porque para ele foram designados novos objectivos. Ele destina-se agora a garantir o aperfeiçoamento de cada judeu e, através deles, se conseguir o aperfeiçoamento do mundo todo³⁰ de modo a merecer que ocorra a grande reviravolta na qualidade de vida do mundo. Teologicamente formulado, o sentido desta condição de *galut* nem é um castigo, nem é uma circunstância mais ou menos insignificante; é mesmo uma ontologia.³¹

- 60 Com esta resignificação, o exílio nem é tempo de castigo, nem tempo de espera absurda ou sem sentido, mas é missão e investimento; é esperança e festosa expectativa.
- 61 Deste modo se nos oferece a experiência de um tempo do judaísmo particularmente imbuído pelo desconforto de uma sensação dialéctica e paradoxal. A parte má poderá ser tomada como o lado desconfortável da diáspora e a parte boa identifica-se com uma atitude generosa de missão, em prol do progresso humano. A função de que Israel se sente investido é, por meio da sua experiência mística de *galut*, refazer a unidade da Torá, da natureza e da História.³² E desta maneira sente que se transcende a si mesmo e assim corrige e transfigura a aporia histórica do seu próprio nacionalismo, investindo neste excesso de auto-concentração a generosidade e largueza de uma causa de libertação universal.³³

9. 'olam ha-zeh: o tempo presente e o seu rol de cumplicidades

- 62 O tema do presente andou já envolvido nas três alíneas anteriores, porque as suas fronteiras e aventuras se diluíam nas margens do tempo futuro, nos indícios do tempo de fim e nos meandros do tempo quotidiano de exílio. Aliás, o tempo presente caracteriza-se particularmente por essa diluição, por essa ambiguidade de estados. Ele é, por essa mesma razão, o tempo das ansiedades, do sofrimento e das perplexidades.
- 63 No entanto, o presente é sobretudo caracterizado como o tempo das maldades, da injustiça, da impotência face aos opressores, do escândalo do sucesso na mão dos maus e o correlativo escândalo do acumular de opressões por sobre a cabeça dos justos, que não merecem semelhante tratamento.
- 64 Ainda que o presente, pela sua excessiva proximidade, possa ser dotado de pouca visibilidade e resista ao trabalho de definição, se olharmos para a literatura apocalíptica, ele é o grande tempo da experiência. Esta literatura divide-se, aliás, de uma forma intensa e desgarrada entre o hoje, o presente onde todas as necessidades pressionam na sua máxima urgência, e o amanhã, para onde se encontram focados os olhares da expectativa.
- 65 O *'olam ha-zeh*, elemento correlativo do *'olam ha-ba'*, representa a imagem volátil mas ao mesmo tempo intensa com que se apresenta o presente. Este é quase inexistente em termos de consistência temporal; ele tende, com efeito, a ser semanticamente rejeitável, por se apresentar sobretudo como um espaço de maldade. Desta maneira, o presente fica na literatura apocalíptica como uma categoria temporal rejeitada. E esta carga de negatividade estimula o entusiasmo que vem da ideia de o ver substituído, o mais rapidamente possível, por um outro tempo, com um cariz radicalmente diferente.
- 66 Fica assim esta referência ao presente, para garantir o face a face de tensão entre os dois "mundos", este mundo de aqui e de agora e aquele que aí vem. Estas são categorias de valor em que o pensamento e a simbólica do judaísmo muito investiram. E, mais uma vez, a ideia de tempo retoma semanticamente terreno à ideia de espaço e ao seu recheio específico.

10. 'olam ha-ba': dialécticas da utopia, mais do que tempo ou espaço no além

- 67 A expressão hebraica *ha-'olam ha-ba'* é correlativa com a de *ha-'olam ha-zeh*. Enquanto esta última significa "este mundo", a primeira significa "o mundo que aí vem". Ambas têm sabor igualmente espacial e temporal, porque o teor dos acontecimentos que recheiam cada um desses tempos ou mundos compõe um quadro de significado, onde o tempo, o espaço e o relacionamento ecológico e dinâmico entre ambos são parte integrante. Desta maneira, aparecem, mais uma vez, o tempo e o espaço em composição simultânea de significados e conotações e partilhando cumplicidades. É, portanto, bastante acentuado o carácter mítico de qualquer destes dois conceitos.
- 68 No entanto, e pese à indicação que o verbo "vir" poderia ali sugerir, este *'olam ha-ba'* não equivale propriamente ao além. A expressão significa muito mais um mundo que vem na própria intensidade do desejo que o requer; é sobretudo um equivalente da utopia. No entanto, em vez de a utopia estar simplesmente representada, como acontece prevalentemente nas suas versões mais correntes, ela encontra-se mais intensamente formulada e quase garantida com uma característica de realismo inoculado pela declaração de que se trata de um mundo cuja chegada se está a preparar e se sugere mesmo que estaria prestes a acontecer. A pressa no acontecer é uma característica temporal que reconhecemos com toda a nitidez no judaísmo, desde o tempo neotestamentário³⁴ até ao mais quotidiano do judaísmo da actualidade.³⁵
- 69 Desta maneira, a concepção judaica de um mundo sonhado, em vez de negar o espaço como acontece na expressão de base grega (*u-topos*, "sem-lugar") que foi escolhida na cultura ocidental recente para representar a utopia, requer um outro tempo mas com um espaço adequado correspondente, pois um tal sonho e desejo incidem realisticamente sobre um mundo verdadeiro e novo. E assim temos a dinâmica essencial da intencionalidade humana inserida no âmago mesmo do tempo. É o desejo transformado em tempo que se dispõe a gerar o espaço apropriado para a sua própria realização.
- 70 Profundamente conotada com esta ambivalência axiológica entre estes dois mundos, cujo teor e características se encontram em mútua polaridade e oposição, está também a categoria de messianismo. Ela é dotada de uma dialéctica espartilhada entre as dimensões criativas do tempo, que permite zonas de ordem ideal, bem como vivências e valores de superior quilate e, por outro lado, as limitações do espaço, que obriga a formas e configurações delimitadas e a realizações muito concretas que frequentemente desfiguram a pureza do ideal e lhe criam dificuldades de aplicação prática. A História volta a ser como que o espaço de absorção destas formas ideais como tentativas de aproximar o tal mundo cuja principal característica é a de que há-de vir. O tempo histórico da experiência e das vivências humanas apresenta-se, desta maneira, como um espaço ideal de fusão das modalidades dialécticas que o conceito de tempo, na sua rica e complexa polissemia, comporta. O tempo histórico onde a vida humana se desenvolve é um espaço de condescendência entre as asas do ideal e as peias da realidade.
- 71 Este conceito de messianismo, aliás, mantém uma rede de relações particularmente intensas entre as várias dimensões que o tempo exhibe.

- 72 À sua relação com o passado histórico vai o messianismo buscar os seus modelos institucionais e as fórmulas para se exprimir. No caso hebraico, a realeza ideal personificada na imagem de David estabeleceu-se como eterno figurino para a principal modalidade de Messias. Temos, portanto, na categoria de messianismo a transposição da antiga metáfora da realeza divina.³⁶
- 73 É, no entanto, na sua relação com o futuro que o conceito de messianismo se encontra perfeitamente enquadrado no seu ambiente natural. É ao futuro que o conceito de messianismo pertence verdadeiramente, tal como acontece, aliás, com a ideia de Deus. Isso significa, primeiramente, uma certeza e uma expectativa de que o futuro não vai ser estéril; essa certeza é, no essencial, bastante positiva. No entanto, a grande indefinição que paira continuamente sobre os tempos da vinda do Messias e sobre as formas que a sua vinda há-de apresentar faz com que este futuro se preste a visões profundamente discordantes, porque se encontram marcadas por imagens e opções que provocam perplexidades e dificultam a descoberta do Messias. Por isso têm sido tão aventureiros os reiterados caminhos da sua concretização.
- 74 Para o tempo presente, o conceito de messianismo transporta sobretudo esta difícil tarefa de saber como gerir agora uma tão complexa metáfora. O próprio tempo presente fica, desta maneira, incumbido de uma tarefa difícil e empolgante como é a de definir a que tipo de messianismo, isto é a que desejos se deve dar expressão e procurar realização. É no tempo presente que as modalidades configuradas no passado e projectadas para o futuro assentam a sua dinâmica, a sua dialéctica e a sua exigência. É agora que elas procuram a sua eficácia.

Conclusão

- 75 Depois de um intenso percurso efectuado ao longo das várias acepções e conceitos parcelares com que podemos construir um edifício complexo sobre a categoria de tempo no judaísmo, parece-nos que esta teoria do tempo poderia até constituir uma *theoria* específica e bastante representativa do pensamento judaico total e essencial. Com ela se articulam algumas das mais complexas perspectivas em conformidade com as quais o judaísmo observa e sistematiza a sua vida e os seus valores. São essas afinal as razões que justificam que o tempo se identifique sobretudo com os conteúdos vivenciais da experiência humana.
- 76 Subjectivamente e para além do acto de viver, o tempo judaico consiste em contar, tanto de forma numérica como de maneira narrativa (*mispar*, "número" + *sippur*, "narrativa"), o movimento ou o acontecimento, considerando e contemplando aquilo que nele precede e aquilo que nele prossegue, se persegue e se ultrapassa. No tempo estão os factos, as experiências, as vivências e a rememoração, com a celebração e as aspirações. É contagem numérica e factual e também contagem ritual e narrativa, onde o tempo nasce (*toledot*) e cresce em história. Este tempo assim feito de acontecimentos é verdadeiramente uma *haggadah* (narrativa de proclamação inserida na celebração), porque revivê-lo é já uma festa. E este ambiente pode bem ser exemplificado com a *haggadah* da Páscoa, situada entre a declaração do *hayyinu sham* ("nós estávamos lá", isto é, na saída do Egipto) e o voto de *beshaná haba'áh birushalayim* ("no próximo ano (festejamos) em Jerusalém"). É enfim um espaço de teor mítico-messiânico, que vai definindo um tempo de igual cariz.

- 77 Verificamos, por fim, uma linha de tempos reais, os da experiência e da vida, e uma linha de tempos míticos, de paradigma, sentido e enquadramento. A tensão entre ambos constitui a principal dialéctica da consciência. E o olhar espraído por sobre as linhas de horizonte do tempo acaba enfim por nos garantir um novo espaço, o espaço da hermenêutica.
-

NOTAS

1. Sobre este doseamento da teoria e da prática própria do judaísmo tratámos recentemente numa comunicação no colóquio internacional sobre Nação e Identidades, no Centro de História da Universidade de Lisboa, em Dezembro de 2005, com o título de «Percepções de identidade na História do Judaísmo», no prelo com as respectivas actas.
2. ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 11, 219 b 1.
3. S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, 9.7, a. 3; *Contra Gen.* I 15, 55.
4. Ver KREUTZER, KARSTEN: «Zeit», em Franz, Albert; Baum, Wolfgang; Kreutzer, Karsten (Eds.): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Friburgo, Herder, 2003, pp. 445-447.
5. Podemos, no entanto, referir uma síntese acessível e muito rica sobre o tempo realizada por Carlos Henrique do Carmo Silva: «Tempo», em *Logos — Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa, Verbo, 1992, pp. 58-94, cuja amplitude e representatividade cobre inclusivamente alguns destes aspectos complementares que escolhemos para explicitar um sistema do tempo segundo o judaísmo.
6. Mais tarde, a própria tradição hebraica aceitou o desafio de atribuir uma contabilização de anos no espaço situado antes da criação do mundo, numa atitude lógica espontânea de aplicar àquele tempo as categorias mais familiares da contagem do tempo em geral.
7. Com este título foi-nos pedido, em tempos, um texto para um catálogo sobre o tempo, ligado a uma exposição realizada na Fundação Gulbenkian. Para além da edição portuguesa e inglesa do respectivo catálogo, em *A imagem do tempo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p. 12-24, aquele texto teve posteriormente uma versão retocada na revista *Cadmo*, 819, 1998/9, pp. 49-68.
8. Ver Pr 1,7; 4, 7; Sl 11, 7. O mesmo se diga de outros conceitos, tanto relativos a coisas boas como a coisas más.
9. É sabido que, segundo a gramática semítica clássica e particularmente a hebraica, não se distingue, em matéria de categorias gramaticais, entre as preposições e os advérbios, funcionando ambos como uma utensilagem gramatical de apoio ao verbo.
10. *Lipnê...* é a expressão preposicional usada para marcar o que aconteceu *antes* ou *há n... anos*.
11. Tivemos já ocasião de expor esta perspectiva em "O tempo antes do tempo", em *Cadmo*, 8/9, Lisboa, 1998/9, pp. 63-64.
12. Ver ANTUNES, MANUEL: *Grandes contemporâneos*, Lisboa, Verbo, 1973, p. 133.
13. A ideia de "aliança" acabou por ser traduzida para grego por *diatheke*, que converge já com a ideia de património, e acabou por chegar até nós, depois de ter passado pelo latim, *testamentum*, como "testamento" que traduz uma dinâmica de oferta proveniente do passado e que nos coloca na posição de receptores.
14. Est 9, 20-32; 1 Mac 4,59.
15. Ex 13, 3-10.

16. Sobre a utilização dos sumários históricos na época helenística pode ver-se Maier, Johann: *Zwischen den Testamenten*, Würzburg, Echter Verlag, 1990, p. 112.
17. Ver em Act 7, 2-53 o famoso e modelar discurso de Estêvão. Apesar de ser um judeu do ambiente helenista, Estêvão oferece uma peça do género literário do memorial e faz uma síntese de história, para fundamentar um grande salto hermenêutico, que é necessário para o reconhecimento de Jesus segundo a perspectiva cristã.
18. Insignes exemplos como Tobias, Judite, Ester, Daniel, Baruc, Jonas e Rute tiveram entrada no cânone bíblico. Muitos outros ficaram de fora da Bíblia, mas foram importantes e influentes.
19. Soando literalmente como *Eu sou / serei aquele que sou / serei*, este texto tem-se prestado, ao longo da história da exegese, às mais variadas interpretações, algumas de leitura mais imediata e outras de teor claramente rebuscado. O movimento pendular das leituras deriva desde um entendimento em sentido metafísico e abstracto, mais identificado com o verbo ser, até aos matizes de presença, intervenção e protecção, mais identificáveis com o verbo estar. Para o hebraico trata-se de matizes semânticas do mesmo verbo.
20. Is 46, 10.
21. Esta fórmula de *be'aharit hayyamim*, "no futuro (alteridade) dos dias", constitui precisamente a definição do futuro no cântico de antecipação jubilosa que aparece repetido em Is 2,2 e em Miq 4,1.
22. Ver SAFRAN, ALEXANDRE: *Israël et ses racines*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 291.
23. Ver MAIER, JOHANN: *Zwischen den Testamenten*, Würzburg, Echter Verlag, 1990, p. 122.
24. Ver COLLINS, JOHN J.: *The apocalyptic imagination*, Grand Rapids/Cambridge, W. B. Eerdmans, 1998, p. 109.
25. Uma forma não abstracta da mesma raiz é *goláh*.
26. *Tefutsah*.
27. *Pezurah*.
28. Até que ponto a condição de cidadania poderá manter para os judeus residentes em Israel a partilha desta mística da *galut*, que constituiu durante muitos séculos uma identidade e um espírito universal entre os judeus, há-de ser uma questão que no futuro se esclarecerá certamente de forma mais explícita.
29. Ver BUIS, PIERRE: «Deutéronomiste», em *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, p. 349.
30. Ver SAFRAN, ALEXANDRE, *Le judaïsme et ses racines*, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 107-108.
31. Ver SAFRAN, ALEXANDRE: *Israël et ses racines*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 1105.
32. Ver SAFRAN, ALEXANDRE: *Israël et ses racines*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 132.
33. Ver SAFRAN, ALEXANDRE: *Israël et ses racines*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 107-108.
34. Mt 4,17; Mc 1, 15.
35. Na cantiga sinagoga de Sábado, é dito que *'Eliahu ha-nabi'... bimeherah yabo' 'elenu 'im mashiah ben David*. ("Elias, o profeta, depressa virá a nós, com o Messias, filho de David").
36. Ver JOSÉ AUGUSTO M. RAMOS, "Rei e Messias: imagens sobrepostas, imagens contrapostas", em Torres Vedras, Câmara Municipal, 2005, pp. 9-19.

RESUMOS

Mais do que tratar o conceito genérico de tempo, o objectivo deste texto foi o de articular em sistema algumas das coordenadas principais que integram e compõem o conceito de tempo na lexicografia e no pensamento do judaísmo. Acaba por se verificar que com estas coordenadas se representa uma intensa concepção da História enquanto vivência sobretudo dramática de acontecimentos e que este núcleo essencial do tempo-acontecimento avoca para dentro de si o próprio conceito de espaço e de mundo, miticamente, tal como se encontra avocado e incluído o espaço no conceito de tempo primordial.

The purpose of this text was, more than discussing the generic concept of time, that of articulate in a system some of the most relevant co-ordinates, which integrate, and compose, the concept of time in lexicography and in the Jewish thinking. In the end, we see that in these co-ordinates it is represented an intense conception of History, as an experience mostly dramatic of events, and that this time-event's essential core calls up into itself the concept of time and that of world, mythically, as space it is called up and included in the concept of primordial time.

ÍNDICE

Palavras-chave: judaísmo, tempo, origens, passado, presente, futuro, eternidade, mundo, História

Keywords: judaism, time, origins, past, present, future, eternity, world, History

AUTOR

JOSÉ AUGUSTO MARTINS RAMOS

Faculdade de Letras Universidade de Lisboa

Licenciado em Teologia e Diplomado em Hebraico e Aramaico (Instituto Católico de Toulouse – 1969); Licenciado em Ciências Bíblicas e do Médio Oriente Antigo (Faculdades Bíblica e Oriental do Pontifício Instituto Bíblico – Roma); estágios de investigação na Universidade Hebraica de Jerusalém; doutorado em Letras-História Antiga na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – 1989; Professor Catedrático do Departamento de História da mesma Faculdade.