

## NEGATIVIDADE E AUTOLIMITAÇÃO: APROXIMAÇÕES ENTRE A CABALA E A FILOSOFIA HEGELIANA

[NEGATIVITY AND SELF-LIMITATION: APPROXIMATIONS BETWEEN KABBALAH AND HEGELIAN PHILOSOPHY]

Airan Milititsky Aguiar\*

Ricardo Timm de Souza\*\*

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil

**RESUMO:** Pretende-se, neste artigo, fazer aproximações entre as dimensões da mística judaica, em especial da escola luriana, e a filosofia romântica idealista alemã, sobretudo em Hegel, tendo por pano de fundo a perspectiva de estabelecer um conjunto de paralelismos que possam dar conta de compreender adequadamente a importância e o fascínio que a mística judaica exerceu sobre parcela significativa da intelectualidade judaica da Europa Central na virada do século XIX para o século XX. Parte-se de considerações críticas da obra de Michael Löwy, intitulada *Redenção e Utopia*, na qual o referido autor estabelece importantes investigações, que, embora limitadas, a nosso ver, sugerem a possibilidade latente de uma investigação de maior profundidade. O presente artigo visa especificamente expor paralelismos e a importância da negatividade, enquanto elemento constitutivo fundamental e comum no movimento de pensamento das duas configurações culturais em jogo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cabala; Dialética; Isaac Luria; Hegel; Negatividade

**ABSTRACT:** It is intended, in this paper, to make approximations between dimensions of Jewish mysticism, especially the Lurian school, and the German idealist romantic philosophy, particularly in Hegel, having as a background the perspective of establishing a set of parallels that can account for adequately understand the importance and fascination that Jewish mysticism exerted on a significant portion of Central European Jewish intelligentsia at the turn of the 19th to the 20th century. It starts with critical considerations of Michael Löwy's work, entitled *Redenção e Utopia*, in which the aforementioned author establishes important investigations, which, although limited, in our view, suggest the latent possibility of a deeper investigation. This article specifically aims to expose parallelisms and the importance of negativity, as a fundamental and common constitutive element in the movement of thought of the two cultural configurations at stake.

**KEYWORDS:** Kabbalah; Dialectics; Isaac Luria; Hegel; Negativity

### INTRODUÇÃO

No início do século XX se forma, nos países de língua alemã, uma intelectualidade romântica judaica. Objeto do livro *Redenção e Utopia*, de Michael Löwy, caracteriza-se pelo retorno a um passado não medieval ou “épico”

\* Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Mestre e Licenciado em História (PUCRS), Bacharel em Ciências Sociais - UFRGS. E-mail: [sereonada@hotmail.com](mailto:sereonada@hotmail.com). \*\* Doutor em Filosofia pela Albert-Ludwigs-Universität (Alemanha). Professor e pesquisador dos Programas de Pós-graduação em Filosofia e Letras (Escrita Criativa) da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. E-mail: [timmsouz@puers.br](mailto:timmsouz@puers.br). Agradecemos a revisão realizada pela Dra. Isis Hochmann de Freitas.

européu, mas um retorno à tradição anterior ao desencantamento do judaísmo, anterior às luzes judaicas, Hascalá<sup>1</sup>, à mística, com acento na Escola de Safed, principalmente na cabala de Isaac Luria. Perceber a força do pensamento luriânico não é difícil.

Essa *intelligentsia* judaica é composta por um espectro amplo de intelectuais, constituindo-se na passagem do século XIX para o XX, quando ganha contornos nítidos, ainda que não se conforme de maneira homogênea. De Hermann Cohen a Walter Benjamin, passando por Lukacs e Gershom Scholem, de forma explícita ou subjacente à filosofia propriamente dita, há algum aspecto presente, ainda que, por vezes, dissimulado de alguma crítica ao *desencantamento do mundo* que tem por esteio a mística e o messianismo judaico.

Quando leu a *Cabala*<sup>2</sup> de Gershom Scholem, a sua profundidade e complexidade levou Walter Benjamin a expressar em carta, de 15 de janeiro de 1933, seus “sinceros agradecimentos pelo envio da *Cabala*”, registrando que “Se do abismo de ignorância, espaço que habitei naquela área, não pode sair nenhuma opinião, saiba que os raios de luz dessas explicações poderiam penetrar até nessas profundezas.”<sup>3</sup>

Qual seria a origem do fascínio que a cabala e a Escola de Safed exerceu sobre parcela significativa a *intelligentsia* judaica da Europa Central? Não se trata de apontar uma resposta definitiva. O esforço no presente texto é esgrimir aproximações, paralelismos e homologias entre a cabala, em especial a luriana, e a filosofia romântica alemã, sobretudo a de Hegel. Esse exercício pretende possibilitar uma melhor compreensão de dimensões, que se entende ainda encobertas, do encantamento, explícito ou implícito, que a mística judaica exerceu sobre intelectualidade romântica judaica de língua alemã.

## O PONTO DE PARTIDA

Michel Löwy, em *Redenção e Utopia*<sup>4</sup>, efetua um empreendimento audacioso e abrangente relacionando o misticismo e o messianismo judaico à filosofia. Seu trabalho tem por objetivo a realização de um panorama sobre um espectro bastante abrangente de intelectuais judeus, aos quais situa em um *leitmotiv* neorromântico como dimensão fundamental comum<sup>5</sup>. Nisto, busca a articulação entre uma dimensão messiânica judaica e uma dimensão utópico-libertária<sup>6</sup>. O conceito fundamental de sua tese é o de *afinidades eletivas*, oriundo principalmente da obra de Max Weber: *Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*. Para Löwy afinidades eletivas são

um tipo particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, não redutível à determinação causal direta ou à “influência” no sentido tradicional. Trata-se, a partir de uma certa analogia estrutural, um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão.<sup>7</sup>

Sua obra parte de uma discussão aprofundada sobre este conceito, atribuindo-lhe um “estatuto metodológico” que julgava inexistente<sup>8</sup>. Michel Löwy é exemplo claro do que ele mesmo denomina webero-marxismo.

A proposta, que ora enceta-se, parte da percepção de aspectos latentes, dados os autores que Löwy arrola, mas inexistentes em seu trabalho. As correspondências entre a

mística judaica e a filosofia, em particular a de Hegel e, portanto também, de Marx, não são explicitadas ao longo de suas exposições. Desta forma, percebe-se que, apesar de todos os seus esforços e pioneirismo, não há devida profundidade e densidade em alguns aspectos fundamentais da tradição místico-messiânica judaica, o que possibilita paralelismos ainda mais interessantes dos que suscitados preliminarmente por Löwy.

## GERSHOM SCHOLEM, A MÍSTICA E A DIALÉTICA

Nossa proposta, de aproximação entre essas duas configurações culturais distintas, parte da sistematização da mística judaica empreendida por um membro da própria intelligentsia judaica da Europa Central: Gershom Scholem. Intelectual pouco conhecido no Brasil, ele realizou ao longo do século XX não só uma sistematização da mística judaica, mas, como pioneiro, membro da terceira *aliah*<sup>9</sup>, recolheu e organizou o cerne da coleção de livros e manuscritos de mística judaica na Biblioteca Nacional de Israel, na Universidade Hebraica de Jerusalém, onde, também, constituiu a cátedra de estudos sobre o mesmo assunto, ainda antes da Independência de Israel, em 1948. Scholem é a pedra angular do estudo acadêmico sobre o misticismo judaico. Adverte, ainda que de maneira tímida, para a existência de correspondências entre a cabala e a filosofia romântica alemã, utilizando frequentemente a qualificação dialética para a mística judaica, sobretudo a luriana, que, nas palavras de Theodor Adorno, é uma “tradição neoplatônica, antinômica e messiânica”<sup>10</sup>.

Quando Adorno recebe *As grandes correntes da mística judaica* — obra que condensa, principalmente, sete conferências que Scholem realizou em 1938 a convite do Jewish Institute of Religion de Nova York, e organiza um panorama bastante aprofundado sobre o desenvolvimento da mística judaica — em 1949, ele expressa, em carta, ao autor:

¿Hay alguna posibilidad de que usted venga para acá? Durante lós próximos meses está mucho más agradable acá que en Nueva York, y estimo que un encuentro sería realmente fructífero... al menos para mí. Habría infinitas cosas de que conversar, principalmente por su libro, acerca del que nunca le escribí pero que siempre volví a leer y probablemente sin arrogancia pueda permitirme decir que me lo he apropiado tan a fondo como puede hacerlo alguien que no sabe hebreo. En cuanto al contenido, lo que más me conmovió fue el capítulo sobre la mística luriana, cuyos conceptos básicos me parecen infinitamente productivos. Tantas cosas tendría para preguntarle al respecto, principalmente también por los trasfondos especulativos de la teología desarrollada por usted y la relación de esta con Benjamin.<sup>11</sup>

Claramente o que está em jogo, a essa altura, é o futuro da fortuna benjaminiana. A recomposição de seus escritos dependia, sobremaneira, da aquisição de materiais que somente Scholem possuía cópia. Por outro lado, é franco o interesse de Adorno na obra de Scholem, sobretudo seu tópico em Luria.

Todavia, onde está a radicalidade do pensamento místico judaico que enceta paralelismos com filosofia romântica alemã, em especial a de Hegel? A principal inovação da Escola de Safed, introduzida por Isaac Luria, é a doutrina do *Tzimtzum*, no que parece residir a fonte de todo esse fascínio. Scholem a apresenta da seguinte

maneira:

Si Dios representa el ser pleno, entonces por su misma naturaleza no permite ninguna nada. Donde estuviese esa nada, ahí tendría que estar dios. Con mayor razón habremos de preguntarnos: ¿cómo pueden existir cosas que no son Dios mismo? Este planeamiento llevó a Yitshac Luria, el más importante de los cabalistas posteriores, y sus discípulos a la idea del *tsimsum*. La palabra hebrea *tsimsum* significa literalmente “contracción”. Quiere expresar una concentración del ser divino en sí mismo, un descenso a sus profundidades, una autolimitación de su esencia en sí misma; según esta teoría, la única que deja espacio y contenido a una posible creación de la nada. Sólo allí donde Dios se retira “de sí mismo a sí mismo” (como dice la formulación común a muchos cabalistas), puede él producir algo que no sea la misma esencia y ser divinos.<sup>12</sup>

Essa passagem de Scholem possui semelhanças notáveis com elementos da doutrina da essência, apresentada por Hegel em *A Ciência da Lógica*. Sobre a reflexão, Hegel apresenta a essência enquanto o “movimento do nada para o nada e, através disso, de retorno para si mesmo.”<sup>13</sup> Toma a essência como reflexão, como ser para si, portanto “ela mesma é essa negatividade o suprasumir-se do ser outro e da determinidade”<sup>14</sup>. Todavia, Scholem tematiza se esse movimento é ou não propriedade intrínseca da divindade, se a negatividade Ihe é inerente, se é causa ou produto do *tzimzum*.<sup>15</sup>

#### 4 AS CORRESPONDÊNCIAS

Essas formulações, a doutrina de Luria e a de Hegel, distam algo em torno de um quarto de milênio, uma produzida em Safed, na Palestina, e a outra na Alemanha. Todavia, não é difícil perceber certo paralelismo patente entre perspectivas da cosmoteogonia e teosofia luriana e de categorias da *Lógica*. Dentro do escopo aqui proposto, escrutinar-se-á brevemente correspondências entre os pares que seguem:

A doutrina do *tzimzum* e o atributo *Din*, estão intimamente relacionados. A cosmogonia e teosofia luriana é o produto de um longo desenvolvimento intelectual, que tem sua inflexão após o exílio de *Sefarad*<sup>16</sup>, a expulsão dos judeus da Península Ibérica através da Inquisição e da Reconquista. Scholem adverte que a Escola de Safed, estabelecida em solo palestino, reelabora, dentro da tradição, a experiência diaspórica<sup>17</sup> — ainda que de forma mística e esotérica —, os traumas e as demais consequências do surgimento da *questão judaica*, enquanto surgimento da modernidade<sup>18</sup>. Todo processo teo-cosmogônico e histórico ocorre sob o signo da queda, numa série de correspondências e de camadas que se articulam desde o próprio *tzimzum* até a história mundana. Nesse intrincado processo de dispersão, de egressões e regressões inconclusas, por assim dizer, de *extrusões perversas*, a própria dispersão contém, em si mesma, a possibilidade da re-união. A *galut*, a diáspora, ganha, dessa forma, um significado e revestimento místico de suma importância.

A existência e o destino de Israel, com toda sua terrível realidade, com todo seu complicado drama de sempre renovada vocação e sempre renovada culpa, são fundamentalmente um símbolo do verdadeiro estado de toda existência, inclusive — embora isto raramente fosse dito sem reservas — existência divina. Justamente

porque a existência real de Israel é tão completamente uma experiência de exílio, ela é, ao mesmo tempo, uma experiência simbólica e transparente. Assim, no seu aspecto mítico, o exílio de Israel deixa de ser apenas um castigo por erros cometidos ou uma prova de fé. Torna-se algo maior e mais profundo, uma missão simbólica. No decurso do seu exílio, Israel deve ir a toda parte, a cada um dos cantos do mundo, pois em todo lugar há uma centelha de Schehiná à espera de ser descoberta, apanhada e restaurada por um ato religioso. Assim, assaz surpreendentemente, ainda significativamente ancorada no centro de uma gnose profundamente judaica, emerge a ideia do exílio como uma missão.<sup>19</sup>

Essa experiência reiterada de exílio é incorporada à mística, podendo, assim, o *tzimtzum* ser entendido como um exílio de Deus nele mesmo<sup>20</sup>. Qual o motivo dessa retirada, dessa contração e concentração? A autolimitação de Deus, sua negação e limitação é um ato de julgamento, “para os cabalistas, julgamento significa imposição de limites e a determinação correta das coisas”<sup>21</sup>. A *sefirá*<sup>22</sup> *Din* ou *Guevura*, qualidade do julgamento, constitui a base na qual o mundo foi criado originalmente. Essa qualidade, posteriormente, passa a ser mitigada por *Chessed* (misericórdia), constituindo assim a dialética entre expansão e restrição, *hitpaschtut* e *histalkut*.<sup>23</sup>

A raiz do divino Julgamento, ou Severidade (em hebraico, *din*), não era por isso [enquanto indiferenciada, numa unidade indistinta no En-Sof]. reconhecível como tal; estava dissolvida no infinito abismo da divina essência como um grão de sal no oceano. Todavia, mediante a condensação e a cristalização, por assim dizer, num ponto, o poder concentrado das “raízes do *din*” provocaram uma correspondente retirada de outras luzes dentro do Em-Sof. Essa retirada ou regressão, que todos os cabalistas de Safed consideravam uma função do princípio de limitação ou negação — e, conseqüentemente, do *din* — compartilha a natureza da luz refletida.<sup>24</sup>

Essa força restritiva, que circunscreve as coisas, que as julga, o *Din*, é, portanto, tal como a negatividade intrínseca à essência, anteriormente citada em Hegel.

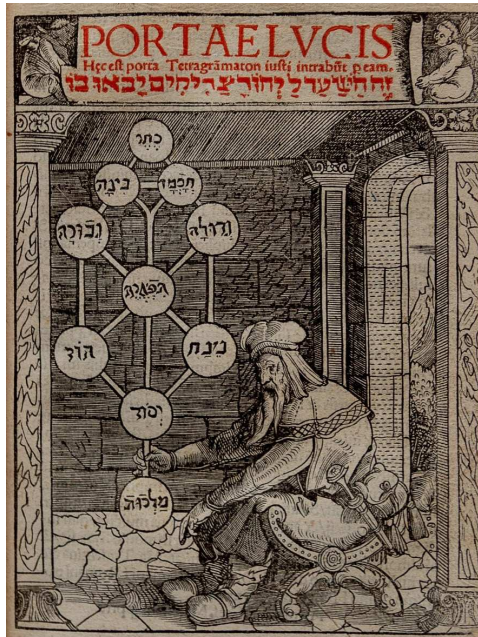
A mística judaica, ao longo dos séculos, desenvolve a doutrina dos ciclos cósmicos, as *shemitot*. Ainda que seja uma doutrina anterior a Escola de Safed, ela exerceu considerável influência em aspectos ulteriores do misticismo judaico<sup>25</sup>. Nesta doutrina fica clara a dialética implícita no desenvolvimento do pensamento cabalista, sobretudo o aspecto das tríades e a importância de *Din*. Em 1250 no *Sefer ha-Temuná*, *Livro da Configuração*, de autor desconhecido, ela é apresentada de forma a caracterizar cada *schemitá* dominada por uma *sefira*. O autor detém-se, sobretudo, nas três primeiras *schemitot*, governadas pela Graça, pela Severidade ou Juízo e pela Misericórdia.

A segunda *schemitá* é a Criação na qual vivemos. A anterior foi governada pela lei da Graça, a corrente infinita de amor divino, que não conhecia restrições nem negações. E assim o eram suas criaturas e a Torá sob a qual viviam. [...] Pois a Criação deste nosso mundo, caracterizado pela severidade divina, pela restrição e juízo, bem conhece os maus desejos e a tentação. Sua história dificilmente poderia ter sido outra, e assim também sua Torá, inevitavelmente, assumiu a forma na qual a conhecemos hoje. Daí conter ela proibições e mandamentos e todo seu conteúdo representar o conflito entre o bem e o mal. [...] E, seguindo a mesma linha enfatiza o elemento utópico, representando um retorno às formas mais puras da *schemitá* precedente, que prevalecerá na próxima, o terceiro ciclo. [...] Não haverá mais qualquer exílio, nem, por conseguinte, migração da alma como no eão atual. Transformado e transfigurado, o mau desejo do homem não estará mais em

conflito, porém em harmonia com seu desejo do bem.<sup>26</sup>

Esta passagem deixa explícita a lógica triádica e o aspecto silogístico da teosofia cabalista. Nesta dialética, na imperfeição de sua plena reflexão, ou na incompletude de um contrachoque absoluto<sup>27</sup>, existe a criação e, nela, o julgamento exacerbado é a raiz de todo mal, da separação entre os mundos e da queda de Adão. Assim, do ponto de vista cabalístico, a Criação, em especial a doutrina do tzimtzum, é equivalente à *lógica da essência* Hegeliana, entendida como uma teoria da alienação do pensar que “implica que a lógica da reflexão trata de uma teoria da exteriorização e do retorno da exteriorização, mas de um retorno que permanece deficitário ou incompleto”<sup>28</sup>. Para Scholem

A cada estágio do processo de emanação os dois princípios agem e reagem cada um sobre o outro — porque o que se exige para produzir o próximo estágio de existência não é meramente mais uma extensão da emanação, mas, em primeiro lugar uma retração, que deve proporcionar a possibilidade de outra existência. Toda existência pressupõe um movimento dialético duplo: nada vem a existir por uma simples ação de mão única. Tudo subsiste mediante a combinação de retração e emanação. O ritmo do Deus vivo, como aquele de formas orgânicas, que incluem o homem, pode ser descrito como um processo de inspiração e expiração.



Portae Lucis. Augsburg, 1516  
 Tradução Latina de *Shaarei Ora* [Portões da Luz]  
 Joseph Gikatilla (1248 -1325)

Dessa maneira a chamada árvore da vida, *Etz a Haim*, grafica a diferenciação dos atributos de Deus enquanto unidade da diversidade, mas enquanto diferenciação e exteriorização preenche de alienação. Do ponto de vista iconográfico, o frontispício de *Porte Lucis*, impresso em 1516 — tradução latina de *Shaarei Ora*, Portões da Luz, de



Joseph Gikatilla —, é elucidador. Esta célebre imagem mostra a árvore da vida sendo mantida pelo místico, pois a última sefirá, está desconectando-se, está a cair, a se exilar, o chamado exílio da *Schechiná*, o rompimento entre os mundos ao qual o ser humano, na cabala luriana, deve atuar para religar, para reparar o defeito original, pode-se dizer do julgamento, da Queda de Adão, do Bezerro de Ouro ou da Torre de Babel e realizar o *tikun*<sup>30</sup>. Nesse sentido, o próprio Gikatilla explica que:

No início da Criação, o âmago da *Schechiná* encontrava-se nas regiões inferiores. E por estar a *Schechiná* embaixo, o céu e a terra eram unos e perfeitamente harmônicos. As nascentes e os canais pelos quais tudo nas regiões superiores flui para as inferiores ainda eram ativos, completos e desimpedidos, e assim deus enchia tudo de cima até embaixo. Mas, quando Adão veio e pecou, a ordem das coisas transformou-se em desordem e os canais celestes foram quebrados.<sup>31</sup>

Dessa forma a queda, ou as camadas de quedas — cabe ressaltar que na tradição cabalista os processos ocorrem em uma série de correspondências, partindo do processo teo-cosmogônico até a história e narrativas bíblicas, como camadas homológicas sobrepostas<sup>32</sup> — são obliterações de uma intersubjetividade, da possibilidade de alteridade, ou, ainda, do conhecimento de Deus. São como um índice dos percalços na entronização definitiva do criador, no retorno pleno, portanto não alienado. O episódio conhecido como “O corte dos brotos”, a queda de Adão, é o exemplo mais acessível dessa perspectiva, uma narrativa que aparentemente não entra nos meandros da teosofia luriana.

A separação entre a Arvore da Vida e a Arvore do Conhecimento, realizada por Adão, deu essência ao mal, bem como a separação do fruto da Arvore do Conhecimento do Bem e do Mal, ou seja, a introdução da divisão divina.<sup>33</sup>

Este é o arquétipo de todos os grandes pecados mencionados na Bíblia. Essa perspectiva, presente sobretudo no Zohar<sup>34</sup>, pode ser vista como desenvolvimento ulterior a Gikatilla, quando, em comentário apresentado por Scholem, a relação entre aparência e essência demonstra-se de maneira ainda mais evidente.

As Sefirot foram reveladas a Adão na configuração da Arvore da Vida e da Arvore do Conhecimento, isto é, a Sefirá do meio e a última; em vez de preservar sua unidade original, e destarte unificar as esferas da vida e do conhecimento e trazer a salvação ao mundo, ele separou uma da outra e empenhou-se em venerar apenas a *Schechiná*, sem reconhecer sua união com as outras sefirot. Assim interrompeu a corrente da vida que flui de esfera a esfera e trouxe a separação e o isolamento para o mundo.<sup>35</sup>

As *sefirot*, em sua configuração na *Arvore da Vida* podem ser vistas como a estrutura de *Adam Kadmon*, o grande homem, a primeira configuração da luz divina no espaço primordial do *tzimtzum*<sup>36</sup>, ou um *macro-anthropos*<sup>37</sup>, de forma correspondente, “as ações humanas restauram a estrutura mística de Deus tal como Ele se revela a Si mesmo”<sup>38</sup>. Da perspectiva ritual, Scholem<sup>39</sup> apresenta a cabala com a expectativa de:

Harmonia entre os poderes rígidos do juízo e os poderes fluidos da misericórdia;  
As bodas sagradas, ou *conjunctio*, do masculino e feminino;  
Redenção da *Schechiná* do seu enleio com o “outro lado”;  
Defesa contra as forças do “outro lado”, ou domínio sobre elas.

O *sitra achra*, o outro lado, é o puro julgamento, sem ser temperado por nenhum elemento mitigador, e, apesar de ter origem em um dos atributos, não pode ser uma parte essencial de deus<sup>40</sup>. Assim, a queda ou a separação entre *Melech* e sua *Schechiná*, entre o Rei e a Rainha, a sua presença<sup>41</sup>, é resultado de um processo de emanação de deus a partir de um movimento de inconcluso de reflexão, que cabe ao homem completar, a realização da restauração, o Tikun.

Este é o *tiquin* do mundo e a restauração de todas as coisas a seu estado inicial, como antes do pecado de Adão. Pois então todos os mundos encontram-se perfeitamente equilibrados e coordenados e o Grande Nome [isto é, Deus] estava em perfeita união com a gloriosa Shekhiná. Com o pecado de Adão, contudo, rompeu-se a unidade, destruíram-se as construções e corrompeu-se o mundo, de modo que os elementos internos foram exteriorizados e os elementos externos interiorizados [as *qelipot*] foram introduzidos e o espírito de impureza expandiu-se pelo mundo, levando a humanidade a pesar ainda mais, a abater as belas plantações e a dissolver a santa união [...] Mas com a vinda do rei messiânico, tudo será restaurado [...], pois a cortina que separa e previne [a união de todas as coisas com Deus] será removida e, então, o propósito da criação será cumprido.<sup>42</sup>

A Árvore da Vida, na Criação, ou como *reflexão exterior*; está em “uma situação em que a reflexão está diante de si como exteriorizada, porque o outro ou imediato com o qual se relaciona não aparece mais como seu produto”.<sup>43</sup>

A queda da *Schehiná*, a qual Adão adorou sem elevá-la ao conjunto das *sefirot*, enquanto *reflexão determinante*, enquanto aparência, é a porta de entrada para o mistério das *sefirot*, é “a aparência da essência de modo determinado”<sup>44</sup>. Pode-se dizer que a queda da *Schehiná*, como reflexão a partir do *tzimtzum*, é a essência “dominada pelo seu outro posto como negação, ou seja, a reflexão saiu de si e se alienou no outro”<sup>45</sup>. Esse processo de manifestação, ou de exteriorização de deus, pode ser percebido na distinção entre Eu, Tu e Ele, apresentada a partir do Zohar.

Deus na mais profundamente oculta de Suas manifestações, quando por assim dizer decidiu lançar-se à Sua obra de criação, é chamado “Ele”. Deus no desdobramento completo de seu Ser, Graça e Amor, em que Ele se torna passível de ser percebido pela “razão do coração” e, portanto, de ser chamado de “Tu”. Mas se Deus em Sua suprema manifestação, onde a plenitude de Seu Ser encontra sua expressão final no último todo-abrangente de Seus atributos, é chamado de “Eu”.<sup>46</sup>

Essa emanação a partir do *tzimtzum* também pode ser entendida na conversão do *nada* em *eu*. Em hebraico *ani*, eu, e *ein*, nada, possuem as mesmas consoantes, assim “a passagem de *ein* para *ani* simboliza a transformação pela qual o Nada passa pela manifestação progressiva de sua essência nas Sefirot, para o Eu – um processo dialético cujas tese e antítese começam e terminam em Deus”.<sup>47</sup>

Nesse sentido a negatividade, *Din*, tem na cabala, em especial a de Safed, importância em todo o processo de criação, que pode ser entendido, assim, enquanto um processo de exteriorização alienada, análogo à lógica da essência de Hegel ou ainda para a produção capitalista em Marx. A transformação do nada para o ser na cabala, somente ocorre na negatividade, *Din*, intrínseca à essência de deus, o Ein Sof, o nada infinito, algo como o Espírito Absoluto.



## 5 À GUIZA DE CONSIDERAÇÕES FINAIS

A percepção de relações e afinidades entre a mística judaica e aspectos da filosofia romântica alemã não é algo completamente novo, tampouco a sua aproximação com a dialética. Existem estudos anteriores aos de Löwy, de quando Hegel estava em plena voga na academia alemã no início do século XIX, que apontam para a dimensão aqui apresentada.

David Biale em seu texto sobre os estudos cabalísticos de Scholem já advertia:

Deus é concebido como aquele que é absolutamente vivo e cuja vida oculta é considerada como um movimento Sem Fim para fora de si próprio e para dentro de si próprio.” O repetido uso da palavra “dialética” e a significação filosófica que Scholem atribui ao termo, sugerem, de sua parte, uma assunção explícita de afinidades entre a Cabala e as filosofias dialéticas, tais como as de Hegel e Schelling. Por meio do prisma da *Logik*, de Hegel, tenta proporcionar uma descrição coerente do que, de outro modo, pareceria ser uma teosofia paradoxal e confusa do ponto de vista lógico. A comparação implícita, em Scholem, entre a cabala e filosofia hegeliana lembra a tentativa feita por Krochmal, a fim de considerar a Cabala como um dos precursores do moderno idealismo, e a constatação, por parte de Scholem, de que Krochmal foi o único pensador judeu a reconhecer tais paralelos.<sup>48</sup>

A relação entre aparência e essência é desenvolvida na Cabala de forma teosófica, com muita complexidade. A importância da negatividade nessa relação não se encontra sistematizada na literatura disponível. Dispersa ao longo da obra de Scholem, à disposição, foi necessário escrutiná-la, localizando fragmentos que apontem indícios suficientes para as aproximações aqui propostas. Há ainda a insuficiência de publicações em língua portuguesa do estudo acadêmico da mística judaica, apesar de todos os esforços empreendidos pela Editora Perspectiva desde sua fundação.

Não há qualquer pretensão de uma apresentação sistemática e cotejamento exaustivo entre essas duas configurações culturais. O que se procurou no presente texto foi colocar em evidência alguns elementos — a despeito de qualquer questão de pesquisar qualquer possível influência, tanto entre Luria e Hegel, quanto entre Hegel e Scholem — que possibilitem perceber elementos de paralelismos. O esforço aqui empregado foi no sentido de desenvolver um estudo preliminar, uma tentativa de colocar uma perspectiva que possibilite empreender uma posterior sistematização de correspondências, com maiores fundamentações, entre a cabala e a filosofia de Hegel.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Correspondencia 1939-1969* / Theodor W. Adorno; Scholem, Gershom. Buenos Aires: Cadencia, 2016.
- ADORNO, Theodor. *Prismas – crítica cultural e sociedade*. São Paulo, Ática, 1998.
- BAVARESCO, Agemir; IBER, Christian; LARA, Eduardo Garcia. Alienação, Exteriorização e Reflexão em Hegel e Marx. *Philosophica*, 54, Lisboa, 2019, p.102. Disponível em: [https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/17142/2/Alienacao\\_Exteriorizacao\\_e\\_Reflexao\\_em\\_Hegel\\_e\\_Marx.pdf](https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/17142/2/Alienacao_Exteriorizacao_e_Reflexao_em_Hegel_e_Marx.pdf). Acesso em: 25 nov. 2021.
- BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- BIALE, David. *Cabala e Contra-história*: Gershom Scholem. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- EBAN, Abba, A história do povo de Israel. Rio de Janeiro: Bloch, 1973.

- ERIKSEN, Trond Berg. Os judeus em Espanha. In: ERIKSEN, Trond Berg; HARKET, Hakon; LORENZ, Einhart. *História do antisemitismo*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica 2. A doutrina da Essência*. Tradução Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017.
- LÖWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central, um estudo sobre afinidade eletiva*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e Seu Simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Rio De Janeiro: Koogan, 1989.
- SCHOLEM, Gershom. *Conceptos Básicos del Judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. Madrid: Trotta, 2008.
- SCHOLEM, Gershom. *Sabatái Tzvi: o messias místico I*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

## NOTAS

- 1 A Ilustração Judaica representada, sobretudo, por Moses Mendelssohn.
- 2 Trata-se do volume produzido para a Enciclopédia Judaica, publicada entre 1928-1934 pela editora Eshkol, em que Scholem colaborou. Editada no Brasil como: SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Rio De Janeiro: Koogan, 1989.
- 3 BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 42-43.
- 4 LÖWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central: um estudo sobre afinidade eletiva*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- 5 LÖWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central: um estudo sobre afinidade eletiva*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 27.
- 6 LÖWY, Michael, *Op. cit.*, p. 27.
- 7 LÖWY, Michael, *Op. cit.*, p. 13.
- 8 LÖWY, Michael, *Op. cit.*, p. 13-18.
- 9 Scholem emigrou para a palestina em 1923, na terceira leva de imigrações ou *aliah* — ascensão em hebraico, é o termo utilizado no sionismo para imigração à palestina ou a Israel, seu uso tradicional é o momento em que um adulto é chamado para ler ritualmente a *torah* durante um ofício religioso — logo após a Declaração Balfour, em 1917. Compôs a geração de intelectuais europeus que vieram a constituir a Universidade Hebraica de Jerusalem, como Martin Buber. Nas palavras de Chaim Weizmann, uma das principais lideranças Sionistas após Theodor Herzl, o criador do sionismo, a Universidade Hebraica seria o equivalente contemporâneo ao Templo de Salomão: “O cenário da cerimônia foi de inesquecível e sublime beleza. O sol poente inundava os montes de Judéia e Moab com uma luz dourada, e parecia a mim, também, que as elevações transfiguradas observavam, assombradas, vagamente cônscias talvez, que este era o início de um retorno de seu próprio povo após muito tempo. Abaixo de nós estava Jerusalém, brilhando como uma joia. Estávamos praticamente ao alcance do som dos canhões na frente setentrional, e eu falei sucintamente, contrastando a desolação que a guerra vinha trazendo com a significação criadora do ato que presenciávamos; lembrando, também, que apenas uma semana antes havíamos observado o jejum de nove de Av, o dia em que foi destruído o Templo e extinta – aparentemente para sempre – a existência política nacional judaica. Ali estávamos para plantar a semente de uma nova vida judaica.” WEIZMANN, Chaim *apud* EBAN, Abba. *A história do povo de Israel*. Rio de Janeiro: Bloch, 1973, p. 310.
- 10 ADORNO, Theodor. *Prismas – crítica cultural e sociedade*. São Paulo, Ática, 1998, p. 229.
- 11 ADORNO, Theodor W. *Correspondência 1939-1969 / Theodor W. Adorno*; SCHOLEM, Gershom. Buenos Aires: Cadencia, 2016, p. 62-63.
- 12 SCHOLEM, Gershom. *Conceptos Básicos del Judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. Madrid: Trotta, 2008, p. 71-72.
- 13 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica 2. A doutrina da Essência*. Tradução Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 43.
- 14 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Op. cit.*, p. 32.

- 15 SCHOLEM, Gershom. *Sabatai Tzvi: o messias místico I*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 31.
- 16 A palavra hebraica *Sefarad* designa a Península Ibérica a partir dos anos 700 d.C. Durante a presença árabe (711 d.C.-1492 d.C.) e sua hegemonia na península, o convívio entre judeus, árabes e cristãos — visigodos convertidos em sua maioria — ocorreu com longos períodos de tolerância, coexistência pacífica e colaborativa, levando a um rico e profícuo desenvolvimento cultural, filosófico e científico. A Reconquista, culminando com a União dos Reis Católicos, Fernando e Isabel, e a criação dos Tribunais do Santo Ofício levaram a uma intensa perseguição cristã a muçulmanos e judeus. Nos episódios conhecidos como Massacre de Toledo, em 1355 e o de Lisboa, em 1506, milhares de judeus foram perseguidos e assassinados por motivos de preconceito e intolerância étnico-religiosa. Ver: ERIKSEN, Trond Berg. Os judeus em Espanha. In: ERIKSEN, Trond Berg; HARKET, Hakon; LORENZ, Einhart. *História do antisemitismo*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- 17 SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 279.
- 18 Entende-se que na Península Ibérica — percebida como o polo mais dinâmico da Europa em termos sociais, econômicos, políticos e culturais e considerando que o ano de 1492 é defendido amplamente por historiadores como marco dessa passagem — no contexto das Grandes Navegações que é, também, o contexto da Reconquista e da Inquisição e, em termos judaicos, do brutal Exílio de *Sefarad*, que surge a modernidade junto com a *questão judaica*, ou seja, qual o lugar do judeu no mundo ocidental, no âmbito da constituição dos Estados Nacionais, ou qual cidadania que cabe ao povo judeu.
- 19 SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e Seu Simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 139-140.
- 20 SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 292.
- 21 SCHOLEM, Gershom. *Op. cit.*, p. 294.
- 22 Manifestações da personalidade de Deus que se relacionam, formando as 32 veredas, a relação entre os 10 números e as 22 letras.
- 23 SCHOLEM, Gershom. *Op. cit.*, p. 294-29.
- 24 SCHOLEM, Gershom. *Sabatai Tzvi: o messias místico I*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 31.
- 25 SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e Seu Simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 95.
- 26 SCHOLEM, Gershom. *Op. cit.*, p. 96-97..
- 27 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica 2. A doutrina da Essência*. Tradução Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 46.
- 28 BAVARESCO, Agemir; IBER, Christian; LARA, Eduardo Garcia. Alienação, Exteriorização e Reflexão em Hegel e Marx. *Philosophica*, 54, Lisboa, 2019, p. 100. Disponível em: [https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/17142/2/Alienacao\\_Exteriorizacao\\_e\\_Reflexao\\_em\\_Hegel\\_e\\_Marx.pdf](https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/17142/2/Alienacao_Exteriorizacao_e_Reflexao_em_Hegel_e_Marx.pdf). Acesso em: 25 nov. 2021.
- 29 SCHOLEM, Gershom. *Sabatai Tzvi: o messias místico I*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 32.
- 30 Retorno e a harmonia original, o *Tikun* é a reparação do mundo.
- 31 GIKATILLA, Joseph. Schaarei Ora *apud* SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 258.
- 32 SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Rio De Janeiro: Koogan, 1989, p. 148.
- 33 SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Rio De Janeiro: Koogan, 1989, p. 112.
- 34 Durante a presença judaica no Reino de Castela foi redigido o *opus magnum* da cabala, o chamado Livro do Esplendor: o *Zohar*.
- 35 SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 259.
- 36 SCHOLEM, Gershom. *Op. cit.*, p. 297.
- 37 SCHOLEM, Gershom. *Op. cit.* p. 300.
- 38 SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e Seu Simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 155.
- 39 SCHOLEM, Gershom. *Op. cit.*, p. 158.
- 40 SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Rio De Janeiro: Koogan, 1989, p. 112.
- 41 Haim Vital, um dos principais discípulos de Luria, descreve esse processo de forma concisa: “Saiba que, pelo pecado de Adão, todas as almas caíram nas profundezas das *qelipot*, que são os restos da impureza que se separam da santidade na morte dos reis de Edom. Chama-

se estas *qelipot* de os “níveis de morte”, enquanto a santidade é [conhecida] como “Deus vivo e Rei eterno”. Portanto, elas [as *qelipot*] perseguem a santidade, chamada “vida”, a fim dela extrair vida e subsistência; pois enquanto contêm santidade, alimentam-se delas e vivem, mas, quando não há santidade nelas, devem morrer. É por isso que elas tem dificuldade de buscar [e capturar] a santidade, levando a alma santa do homem ao pecado [...] como alguém empenhado em buscar alimento necessário para sua subsistência “ e ninguém despreza o ladrão que rouba para alimentar sua alma faminta”. E vejam, quando o Templo foi destruído, a Shekhiná foi para o exílio entre as *qelipot*, pois as almas ali exiladas não tinham força suficiente — como resultado de seus pecados — para se libertarem. A Shekhiná [...] desceu em seu meio a fim de reunir as centelhas divinas [...], separá-las [das *qelipot*], ele vá-las até a esfera da santidade, renová-las e fazê-las descer novamente para este mundo nos corpos humanos. Assim, pode-se compreender o mistério do exílio da Shekhiná. Desde a destruição do Templo, esta é a obra de Deus, até Ele conseguir terminar Seu trabalho de unir todas as almas saídas das *qelipot* do Anti-Adão de Belial e com ele misturadas da cabeça aos pés, até Ele terminar de reunir mesmo [as últimas e mais baixas almas] caídas aos pés [deste Adão da *qelipá*], o messias não pode vir, nem Israel poderá ser redimido [...]. Mas a Shekhiná só pode reuni-las, graças as boas ações e orações dos mundos inferiores, segundo o sentido do versículo [Salmo 68,35]: “Dai força a Deus”. A libertação das almas e centelhas depende das boas ações que Israel faz nesse mundo [...] Apenas quando todas as almas tiverem deixado [o domínio da *qelipot*], a Shekhiná poderá partir de lá. Então, a vitalidade das *qelipot* desaparecerá e elas morrerão e “todo o mal desaparecerá como fumaça”. Mas a Shekhiná [agora] vai para o exílio entre as *qelipot* apenas por causa das almas [que tem de ser redimida de lá]. VITAL, Haim. Shaar ha-Gilgulim, Jerusalém, 1912, *apud* SCHOLEM, Gershom. *Sabatai Tzvi: o messias místico I*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 43-44.

42 GABAI, Meir ibn. Avodat ha-Qodesh, Veneza, 1566, II, cap. 38, *apud* SCHOLEM, Gershom. *Sabatai Tzvi: o messias místico I*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 47.

43 BAVARESCO, Agemir; IBER, Christian; LARA, Eduardo Garcia. Alienação, Exteriorização e Reflexão em Hegel e Marx. *Philosophica*, 54, Lisboa, 2019, p.102. Disponível em: <https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/17142/2/>

Alienacao\_Exteriorizacao\_e\_Reflexao\_em\_Hegel\_e\_Marx.pdf. Acesso em: 25 nov. 2021.

44 BAVARESCO, Agemir; IBER, Christian; LARA, Eduardo Garcia. *Op. cit.*, p. 102.

45 BAVARESCO, Agemir; IBER, Christian; LARA, Eduardo Garcia. *Op. cit.*, p. 105.

46 SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 241.

47 SCHOLEM, Gershom, *Op. cit.*, p. 241.

48 BIALE, David. *Cabala e Contra-história*: Gershom Scholem. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 66-67.