

CABALA: MISTICISMO, RELIGIÃO OU FILOSOFIA

KABBALAH: MYSTICISM, RELIGION OR PHILOSOPHY

Carlos Roberto Bueno Ferreira¹

RESUMO

O presente trabalho busca esclarecer alguns dos significados mais íntimos da Cabala, a tradição mística dos judeus. O monoteísmo, assim como concebido historicamente através do legado das religiões abraâmicas traz consigo subjacente a ideia de uma força única que criou tudo que existe. A busca filosófica pela justificação para a criação *ex nihilo*, encontra uma explicação diferente no sistema da Cabala, onde a natureza de Deus é, ao mesmo tempo, transcendente e imanente. Da mesma forma algumas das noções cabalísticas derivadas da Cabala luriânica, como a ideia de Tzimtzum, Shevirat Hakelim e Gmar Tikkun, possuem destaque na disseminação da doutrina secreta (Chochmá Nistará) através das gerações. Scholem tenta explicar o sucesso da Cabala nos tempos modernos e sustenta que ambos, o movimento filosófico e a Cabala, há muito influenciam-se mutuamente, mesmo que não reconheçam as marcas profundas talhadas em suas estruturas. Neste ínterim, define-se o cabalista não com alguém que refuta a razão, mas como aquele dotado de instrumentos simbólicos que lhe facilitem a experiência direta da revelação da natureza de Deus presente em todas as coisas.

Palavras-chave: Cabala; Misticismo Judaico; Scholem.

ABSTRACT

The present work seeks to clarify some of the most intimate meanings of Kabbalah, the mystical tradition of the Jews. The monotheism that has been historically connected through the legacy

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestre em Filosofia pela mesma Instituição. *E-mail*: crbuenoferreira@gmail.com

of Abrahamic religions has offered the perspective of a single unified force that has created everything that exists. The philosophical quest for justification for creation *ex nihilo* is found to be different in the Kabbalah system, where the nature of God is both transcendent and immanent. Likewise, some of the Kabbalists notions derived from Lurianic Kabbalah, such as the idea of Tzimtzum, Shevirat Hakelim and Gmar Tikkun, are prominent in the spread of the secret doctrine (Chochma Nistara) through the generations. Scholem tries to justify the modern success of Kabbalah pointing out that the philosophical movement and Kabbalah had influenced each other, even if they do not recognize the deep marks left on their structures. In the meantime, the Kabbalist is defined not as someone that rejects reason but as one endowed with symbolic tools which facilitate the direct experience of the revelation of the nature of God present in all things.

Keywords: Kabbalah; Jewish Mysticism; Scholem.

1 CABALA E A TRADIÇÃO MÍSTICA

Cabala é o termo mais comumente utilizado para descrever uma forma de misticismo judaico. Entretanto, o termo “Cabala” significa literalmente “tradição”, deriva do verbo “*le cabel*” (לִבְקַל), que, por sua vez, significa “receber”.

Tomás de Aquino define brevemente misticismo como sendo *cognitio dei experimentalis*, ou seja, conhecimento de Deus através da experiência. Esse ato de experiência pessoal, cuja investigação e interpretação sistemáticas constituem a tarefa de toda especulação mística, é de natureza altamente contraditória e até mesmo paradoxal. Cabala não é um único sistema com os princípios básicos que podem ser explicados de forma simples e direta, mas sim uma multiplicidade de abordagens diferentes que, por vezes, mostram-se aparentemente contraditórias (SCHOLEM, 1978, p. 94).

Isso não quer dizer, contudo, que não haja coerência interna nos valores que são perquiridos através desse método. Conforme adverte Scholem (1978), seria errado e superficial concluir que a contradição implícita na natureza da experiência mística indica um absurdo inerente.

Cumpra aqui diferenciar o momento histórico da evolução das religiões, que foi denominado de **misticismo**, daquilo que queremos caracterizar como o misticismo judaico traduzido pelos preceitos da Cabala.

O primeiro sentido é permeado pelo estado específico, em determinada época histórica, de crença em deuses que se faziam presentes na experiência dos indivíduos sem a necessidade de meditação extática, caracteriza-se pela dualidade absoluta entre Deus e homem, como um fato intransponível para a consciência humana. Trata-se de um estágio da evolução das religiões institucionalizadas. Segundo Scholem, o papel da religião foi o de isolar o homem de Deus, criando um abismo, atravessando-se no caminho da revelação:

Religion's supreme function is to destroy the dream-harmony of Man, Universe and God, to isolate man from the other elements of the dream stage of his mythical and primitive

*consciousness. For in its classical form, religion signifies the creation of a vast abyss, conceived as absolute, between God, the infinite and transcendental Being, and Man, the finite creature. For this reason alone, the rise of institutional religion, which is also the classical stage in the history of religion, is more widely removed than any other period from mysticism and all it implies. Man becomes aware of a fundamental duality*². (SCHOLEM, 1961, p. 7)

As grandes religiões monoteístas surgiram e se desenvolveram impondo essa bipolaridade. A cena da religião não era mais a natureza, mas a ação moral e religiosa do homem e da comunidade, cuja interação, mediada pelas instituições que se formavam, representava a realidade da relação do homem com Deus.

Somente após o estabelecimento histórico das religiões e do seu fracasso em promover a revelação divina é que posicionamos o surgimento do fenômeno que aqui referimos como misticismo.

Desta forma, o misticismo se esforça para juntar os fragmentos quebrados pelo cataclismo religioso, para trazer de volta a antiga unidade que a religião destruiu, mas em um novo plano, onde o mundo da mitologia e da revelação se encontram na alma do homem (SCHOLEM, 1961, p. 8). A Criação, a Revelação e a Redenção, para mencionar algumas das nossas concepções religiosas mais importantes, recebem novos e diferentes significados que refletem a característica da experiência mística, o contato direto entre o indivíduo e Deus.

A questão de Deus passa a ser uma teoria de cognição, bem como um método de revelação. O misticismo judaico em suas várias formas representa uma tentativa de interpretar os valores religiosos do judaísmo em termos de valores místicos. Concentra-se na ideia do

² “A suprema função da religião é destruir a harmonia ideal entre o homem, o universo e Deus, para isolar o homem dos outros elementos do estágio onírico de sua consciência mítica e primitiva. Pois, em sua forma clássica, a religião significa a criação de um vasto abismo, concebido como absoluto, entre Deus, o Ser infinito e transcendental, e o Homem, a criatura finita. Por essa razão, a ascensão da religião institucional, que é também o estágio clássico na história da religião, distanciou-se de que qualquer outro período do misticismo e tudo o que isso implica. O homem se torna consciente da dualidade fundamental” (Tradução livre).

Deus vivo que se manifesta nos atos da Criação, Revelação e Redenção (SCHOLEM, 1961, p. 11). Na Cabala, como exercício extremo dessa ideia mística, surge a concepção de um reino inteiro de divindade, que subjaz ao mundo dos nossos dados dos sentidos e que está presente e ativo em tudo o que existe.

A interpretação mística da noção de Deus com base na narrativa da Bíblia Hebraica é o que conforma a ideia de infinito negativo (*Ein-Sof*) e da criação de todas as coisas nos mundos das Sefirot.

2 MONOTEÍSMO, O *EIN-SOF* E A QUESTÃO DE DEUS

Historicamente a tradição monoteísta está ligada à religião dos primeiros israelitas, na qual Deus é o criador dos céus e da terra, o único Deus. A tradição bíblica aponta que o patriarca Abraão teria experimentado contato direto com o Criador: “Anda de tua terra e da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. E farei de ti uma grande nação” (Gênesis 12:1). O Deus de Abraão exigia devoção total e contrapunha-se aos deuses dos demais povos, em uma época em que as grandes civilizações da terra eram politeístas.

A narração bíblica não especifica a unicidade dessa fonte criadora, deixando, portanto, espaço fértil para a inquirição dessa pergunta filosófica fundamental, que foi objeto de estudo tanto de filósofos como de religiosos.

Para o teísmo, o princípio fundante da realidade é Deus – uma força onipotente, onisciente, que é o fundamento criativo de tudo que não seja ela mesma. O monoteísmo, por sua vez, é a crença de que existe apenas uma força como essa.

Ao longo dos tempos os filósofos levantaram poderosos argumentos na tentativa de provar unicidade de Deus. Trata-se de teses, desenvolvidas através de elaboração teórica como a tese de Aquino que retrata a simplicidade, a perfeição, a infinitude, a imutabilidade e, conseqüentemente, a unidade de Deus. Scotus, por sua vez, aponta que a vontade criativa de Deus é a condição causal necessária e suficiente de tudo o que existe fora dele. William de Ockham tenta justificar

a existência de um Deus único pelo argumento pela necessidade de devoção total (WAINWRIGHT, 2013).

Essas explicações, em certa medida, falham em capturar a natureza divina por recaírem em pressuposições metafísicas incomprováveis, que lidam com algo que não pode ser capturado pelo intelecto de quem, em si mesmo, é parte da substância já criada.

Pesadores judaicos, como Saadya Gaon e Maimônides, por sua vez, abordam a questão da criação e da unicidade de Deus conciliando o pensamento racional com a tradição religiosa.

Em seu *Guia dos Perplexos*, Maimônides sentiu-se obrigado a perguntar: Como é possível dizer que Deus está vivo? Isso não implica uma limitação do Ser infinito? As palavras “Deus vivo”, ele argumenta, só podem significar que ele não está morto, isto é, que ele é o oposto de tudo que é negativo. Ele é a negação da negação (SCHOLEM, 1961, p. 11).

A resposta para a questão de Maimônides é diferente de acordo com os preceitos cabalísticos, para os quais o aparente conflito entre o Deus conhecido e o Deus oculto tem um significado desconhecido mesmo pelos filósofos do judaísmo.

Parte-se do princípio de que nenhuma criatura pode conceber Deus em seu aspecto oculto. No sistema da Cabala o *Ein-Sof* (que é a raiz negativa eternamente existente) é a perfeição absoluta, na qual não há distinções e nem diferenciações, uma harmonia perfeitamente balanceada e além de qualquer projeção intelectual. Ele, o *Ein-Sof*, não se revela de uma forma a permitir o conhecimento da sua própria natureza, e não é acessível até mesmo o pensamento mais elevado. Daí surge o conceito de “nada” como sendo aquilo que não pode ser nomeado. Não por ser algo inefável, mas por estar acima de qualquer tentativa de capturar a essência primordial da criação. Segundo Sholem:

In other words, it is a subjective statement affirming that there is a realm which no created being can intellectually comprehend, and which, therefore, can only be defined as “nothingness.” This idea is associated also with its opposite concept, namely, that since in reality there is no differentiation in

God's first step toward manifestation, this step cannot be defined in any qualitative manner and can thus only be described as "nothingness"³ (SCHOLEM, 1978, p. 94).

Os antigos cabalistas espanhóis se valiam de figuras como “Raiz de todas as raízes”, “Grande Realidade”, “Unidade Indiferenciada”, e, “Raiz Negativa Infinita” para ilustrar essa faceta do *Deus absconditus*, o Deus quem está escondido em si mesmo e só pode ser nomeado em um sentido metafórico e com a ajuda de palavras que, misticamente falando, não são nomes verdadeiros.

O judaísmo, tanto a vertente mais mística da Cabala como a prática religiosa tradicional, se referem ao tetragramaton como sendo nome do Deus transcendente, e impronunciável. O sagrado nome de Deus é composto de quatro letras: *Yud, hey, vav, hey*. Seria o equivalente a YHVH, que foi traduzido na bíblia (incluindo-se a bíblia cristã), em diversas ocasiões como *Jaweh*.

FIGURA 1 – O Tetragramaton: representação gráfica do sagrado nome de Deus



FONTE: Conteúdo aberto. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/YHWH#/media/File:YHWH.svg>>. Acesso em: 6 out. 2018.

Tanto o místico como o religioso é advertido a não pronunciar o nome sagrado de Deus. Nos textos religiosos, quando se lê o

3 “Em outras palavras, é uma declaração subjetiva afirmando que existe um domínio que nenhum ser criado pode compreender intelectualmente e que, portanto, só pode ser definido como ‘nada’. Essa ideia está associada também ao seu conceito oposto, a saber, que, como na realidade não há diferenciação no primeiro passo de Deus em direção à manifestação, esse passo não pode ser definido de qualquer maneira qualitativa e só pode ser descrito como ‘nada’” (Tradução livre).

tetragramaton (YHVH), pronuncia-se “Adonai” (“Senhor”, do hebraico). Não é uma mera restrição por temor da retaliação divina em razão do uso do sagrado nome de Deus em vão. Antes, pelo contrário, é uma forma de preservar a natureza oculta de Deus (enquanto *Ein-Sof*). No momento em que se define um conceito e uma grafia para o que seja Deus, perde-se o senso de que Deus é ao mesmo tempo o pensamento da criação e a criação em si. O ato de nomear seria declarar uma definição, e, conforme já apontamos anteriormente, nenhuma definição é possível, a não ser já dentro de uma matriz de diferença.

Como se pode notar, existe uma imensa dificuldade de se estabelecer um conceito racional satisfatório sobre a natureza deste Deus uno.

Conforme ensina Sholem, houve muitas tentativas intelectuais de transformar o *En-Sof* impessoal no Deus pessoal da Bíblia, forçando um dualismo entre o *En-Sol* oculto e deidade pessoalizada das Escrituras:

In the following lectures we shall see how the main schools of Kabbalistic thought have dealt with this problem. It will not surprise us to find that speculation has run the whole gamut—from attempts to re-transform the impersonal En-Sof into the personal God of the Bible to the downright heretical doctrine of a genuine dualism between the hidden En-Sof and the personal Demiurge of Scripture⁴
(SCHOLEM, 1961, p. 12).

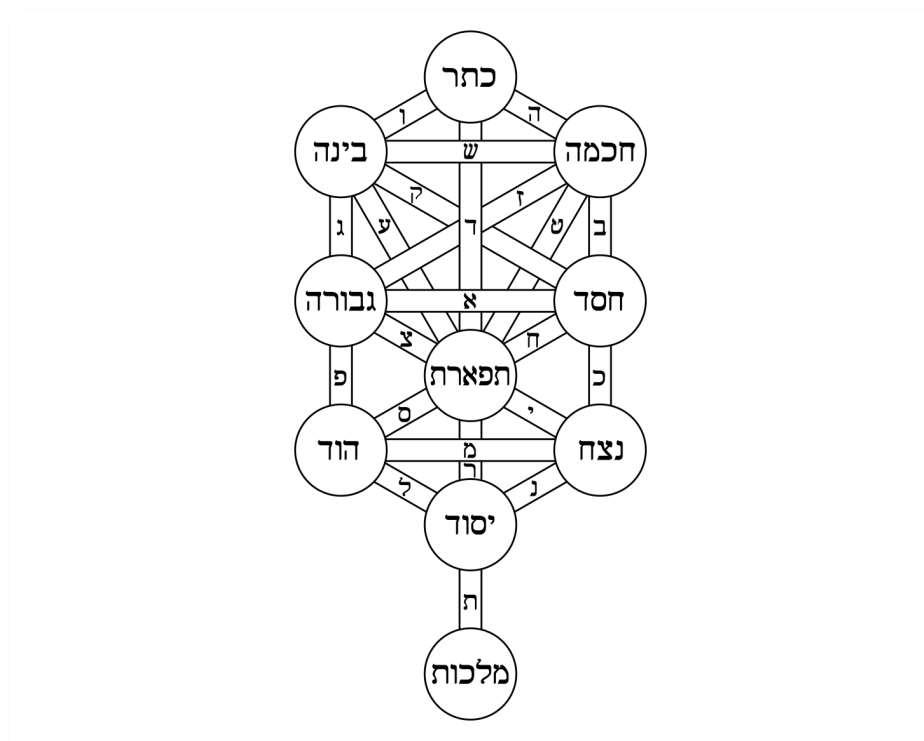
Para o cabalista, o Deus oculto não precisa de atributos definíveis. Por sua vez, o Deus vivo de quem falam as Escrituras, ponto fundamental de toda religião monoteísta abraâmica, **deve ter atributos**, que, em outro plano, representam também a própria escala de valores morais: Deus é belo, é severo, é misericordioso, é vitorioso,

⁴ “Nas próximas palestras, veremos como as principais escolas de pensamento cabalístico lidaram com esse problema. Não nos surpreenderá descobrir que a especulação percorreu toda a gama – desde tentativas de transformar de novo o *En-Sof* impessoal no Deus pessoal da Bíblia até a doutrina absolutamente herética de um dualismo genuíno entre o *En-Sof* oculto e o *Demiurgo* pessoal das Escrituras” (Tradução livre).

é justo etc. O místico não vê contradição nesse sistema, e sequer recua diante do conseqüentário de que, em um sentido mais elevado, mesmo a raiz do “mal” está em Deus⁵.

Segundo Sholem, o Deus que se manifesta nas suas Sefirot (lit. esferas) é o mesmo Deus da tradição religiosa do judaísmo e, conseqüentemente, apesar da complexidade que implica a ideia, a emanção das Sefirot é um processo interno de Deus. O Deus oculto no aspecto do *Ein-Sof* e o Deus manifestado na emanção das Sefirot são um e a mesma coisa, contudo, vistos de ângulos diferentes (SCHOLEM, 1978, p. 98).

FIGURA 2 – A Árvore da Vida: uma representação das 10 Sefirot, as dez dimensões da realidade



FONTE: Conteúdo aberto. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Cabala#/media/File:Tree_of_life_bahir_Hebrew.svg>. Acesso em: 6 out. 2018.

⁵ O “mal” aqui somente pode ser interpretado com relação ao indivíduo e já dentro da realidade, que é próprio Deus Vivo.

William Wainwright questiona se a noção cabalística de Deus não incorre numa dualidade ou multiplicidade. Em seu capítulo intitulado “*Are the Monotheistic Traditions Really Monotheistic?*”, no que tange à Cabala, ele discorre:

Consider the Kabbalah, for example. The Zohar (after 1275) identifies the first principle with the En Sof or infinite (unlimited). The En Sof is “the hidden God” or “innermost being” of God, without attributes or qualities. Because it lacks attributes, the En Sof is incomprehensible and thus, in a strict sense, non-personal (although it reveals itself as personal). The hidden God manifests itself in the sefirot, however. These are conceived as God’s attributes, or as divine spheres or realms, or as stages (in his self-manifestation). They are also regarded as names which God gives himself, and together form his “one great name,” or as God’s faces or garments, or as beams of his light. They are also sometimes pictured as the branches of a tree whose root is the En Sof, “the hidden root of roots.” (Alternatively, the En Sof is depicted as the sap that circulates through, and maintains, the branches.) These branches are thought of as extending through the whole of the created order; created things exist solely in virtue of the fact that “the power of the sefirot lives and acts in them”⁶ (WAINWRIGHT, 2013)

⁶ “Considere a Cabala, por exemplo. O Zohar (depois de 1275) identifica o primeiro princípio com o En Sof ou infinito (ilimitado). O En Sof é ‘o Deus oculto’ ou ‘ser mais íntimo’ de Deus, sem atributos ou qualidades. Por não possuir atributos, o En Sof é incompreensível e, portanto, em sentido estrito, não pessoal (embora se revele como pessoal). O Deus oculto se manifesta no sefirot, no entanto. Estes são concebidos como atributos de Deus, ou como esferas ou reinos divinos, ou como estágios (em sua automanifestação). Eles também são considerados como nomes que Deus dá a si mesmo, e juntos formam o seu ‘grande nome’, ou como os rostos ou vestes de Deus, ou como raios de sua luz. Eles também são às vezes retratados como os ramos de uma árvore cuja raiz é En Sof, ‘a raiz oculta das raízes ocultas’. (Alternativamente, a En Sof é descrita como a seiva que circula e mantém os ramos). Estes ramos são pensados como se estendendo através de toda a ordem criada; as coisas criadas existem somente em virtude do fato de que ‘o poder das sefirot vive e age nelas’” (Tradução livre).

Wainwright, contudo, concede em última análise que a emanção das sefirot é compatível com a unidade de Deus, porque elas (sefirot) estão contidas dentro da própria raiz *En Sof* numa forma potencial ou indiferenciada. Assim, uma vez que o poder delas é o poder da raiz infinita, existe, em última análise, apenas um poder. Conforme ensinou o Rabi Azriel de Gerona (1986, p. 93), “nenhuma emanção é irradiada exceto para proclamar a unidade dentro do En Sof”.

3 NOÇÕES EM CABALA: TZTIMITZUM, SHEVIRAT HAKELIM E GMAR TIKKUN

O conjunto de temas que formam o objeto de estudo da Cabala é conhecido como *Chochmá Nistará*, ou seja, **doutrina secreta**. Gershon Scholem explica que se trata de conhecimento secreto em um duplo sentido, uma característica que não se pode dizer que se aplique a todas as formas de misticismo. É uma doutrina secreta porque trata dos assuntos mais profundamente ocultos e fundamentais da vida humana; mas é também secreto porque está confinado a uma pequena elite dos escolhidos que transmitem o conhecimento aos seus discípulos (SCHOLEM, 1961, p. 12).

É verdade que essa imagem nunca correspondeu inteiramente ao que de fato ocorreu. A figura de um recôndito cabalista ensinando seus poucos escolhidos foi muitas vezes contrastada com movimentos, em certos períodos da história, em que os próprios cabalistas tentaram trazer sob sua influência círculos muito mais amplos, e até mesmo toda a nação.

Contudo, para o cabalista, o conhecimento místico secreto não é assunto privado que foi revelado exclusivamente a ele, em sua experiência pessoal. Pelo contrário, quanto mais puro o contato com esse conhecimento, mais próximo está da fonte original de conhecimento comum à humanidade. Para o místico, a Cabala somente avançou para que pudesse entregar aos seus discípulos o segredo da revelação de Deus para Adão (Adam HaRishom – o primeiro Homem).

Segundo Scholem, por mais cosmogônica e escatológica que seja a motivação cabalística especulativa, ela representa uma maneira desesperada de fugir da história, ao invés de submeter-se como meros instrumentos dela.

Com efeito, este parece ser o objetivo da Cabala de Isaac Lúria, cabalista do século XV que desenvolveu o sistema mais influente do Cabalismo que se sucedeu. Pode-se notar que algumas das principais teses do sistema de Lúria são “novas”, se comparadas com os textos místicos anteriores. No entanto, as postulações de Lúria foram aceitas como Cabala autêntica, ou seja, a sabedoria tradicional.

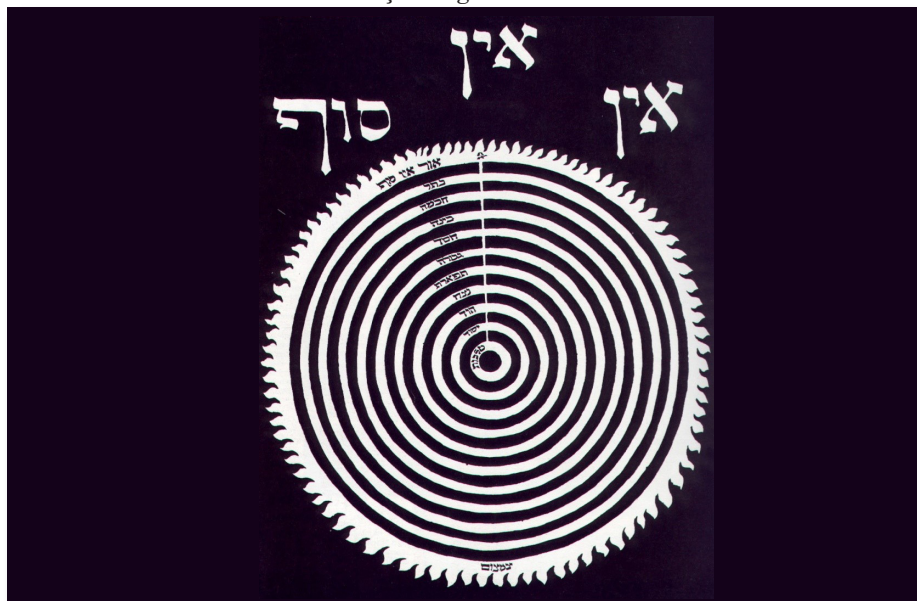
No sistema luriânico explica-se que foi necessária uma *constricção inicial* para que ocorresse a criação. Uma quebra, uma diferença, um primeiro passo entre o “nada” e o “tudo”. Essa restrição é chamada, no sistema da Cabala, de *tzimtzum*. Scholem ilustra tal ato com a seguinte passagem:

How did He produce and create this world? Like a man who gathers in and contracts his breath [“and contracts Himself”], so that the smaller might contain the larger, so He contracted His light into a hand’s breadth, according to His own measure, and the world was left in darkness, and in that darkness He cut boulders and hewed rocks⁷ (SCHOLEM, 1978, p. 129).

Dessa forma, essa retirada inicial cria um “espaço em branco” onde antes não havia lugar (pois tudo estava perfeitamente preenchido) e, assim, esse espaço pode ser preenchido com todas as coisas da criação.

⁷ “Como Ele produziu e criou este mundo? Como um homem que se ajunta e contrai a respiração [‘e contrai-se’], de modo que o menor pode conter o maior, então Ele contraiu Sua luz na extensão da palma de uma mão, de acordo com Sua própria medida, e o mundo foi deixado na escuridão, e nessa escuridão Ele cortou pedras e as formatou” (Tradução livre).

FIGURA 3 – O modelo da Criação segundo a Cabala lurianica



FONTE: Conteúdo aberto. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Cabala#/media/File:Emanation.gif>>. Acesso em: 6 out. 2018.

No sistema da Cabala lurianica, foi a partir desse ato de “retirada” (de Deus) que todas as demais esferas da realidade foram criadas. Desde as formas mais elevadas das dimensões inconscientes da existência até a camada mais simples da presença consciente e perceptível para cada ser no reino dos sentidos.

Para Scholem, conhecer as etapas do processo criativo é também conhecer as etapas do próprio retorno à raiz de toda a existência. Nesse sentido, a interpretação de Maaseh Bereshith, “a doutrina esotérica da criação”, sempre formou uma das principais preocupações da Cabala. É aqui que o cabalismo chega mais perto do pensamento neoplatônico (SCHOLEM, 1961, p. 20).

O que se segue após essa constrição inicial e a formação do vazio, segundo a Cabala de Lúria, é a descida da luz infinita, que teria a finalidade de preencher e formar toda a materialidade. A luz desce por uma estreita linha (Kav, representada na figura 4) para formar os vasos (Kelim). Ocorre que os vasos não são capazes de conter a luz infinita e, portanto se rompem num catastrófico evento denominado de *Shevirat HaKelim* – a quebra dos vasos.

Segundo a Cabala Luriânica, com a quebra dos vasos e a conseqüente dispersão das partículas da alma primordial (*Adam Kadmon*), instaurou-se a materialidade e o conseqüente desequilíbrio.

O objetivo da Cabala, portanto, passa a ser essa correção da alma (Tikkun). Quanto mais almas alcançarem o estado de correção, mais próximo se estará da Grande Correção (Gmar Tikkun), na qual o caminho de volta à luz infinita estaria refeito e o corpo do vaso primordial (*Adam Kadmon*) seria reconstruído.

O cabalista desempenha seu papel neste processo através da *kawwaná* (intenção) usada durante a oração, através de intenções místicas envolvendo combinações secretas de palavras, todas as quais são direcionadas para a restauração da harmonia primordial e a reunificação do nome divino.

O estudo dos sistemas e símbolos se dá a partir da apreciação exegética de algumas obras específicas como o Sefer Yetzirá (O livro da Criação) e o Sefer haZohar (O livro do Esplendor). O Sefer Yetzirá é uma espécie de narrativa da Criação e das forças que emergiram e regeram todo o processo de transformação daquilo que veio a existir a partir do nada primordial (*Ein-Sof*). Trata do poder criador das letras do alfabeto hebraico, que supostamente foi o instrumento usado por Deus para dar forma aos mundos.

O Sefer haZohar, por sua vez, é uma obra vasta que presume possuir inúmeros níveis de interpretação. Somente aqueles que entendem o sistema de conhecimentos cabalístico podem valer-se do Zohar como a **chave** para o verdadeiro significado do texto sagrado. Não é um livro no sentido mais comum do termo, mas um corpo completo de literatura que foi unido sob um título mais inclusivo.

4 JUDAÍSMO, CABALA E A FILOSOFIA

Sholem lança as seguintes perguntas em seu ensaio de 1941, intitulado *Major Trends in Jewish Mysticism* (SCHOLEM, 1961, p. 23): Qual é o segredo deste tremendo sucesso da Cabala entre nosso povo? Por que ela conseguiu se tornar um fator decisivo em nossa história,

moldando a vida de uma grande proporção de judeus ao longo de um período de séculos, enquanto sua filosofia judaica contemporânea e racional era incapaz de alcançar a hegemonia espiritual para a qual se empenhou?

Ele recusa a resposta de que o místico é alguém fraco que foi cooptado devido às circunstâncias históricas externas, e que a perseguição e o declínio enfraqueceram o espírito do povo e os fizeram buscar refúgio nas trevas do misticismo, porque não podiam suportar a luz da Razão. Neste sentido, a posição de Graetz⁸ para quem o cabalismo foi uma mera reação à onda de racionalismo e que suas doutrinas fantásticas e extravagantes, elaboradas por cabeças atordoadas, eram supersticiosas e contrárias ao espírito do judaísmo.

A posição de Scholem me parece razoável. A resposta para essa pergunta é muito mais complexa. Ora, não é o caso de que a filosofia e o misticismo se desenvolveram em épocas separadas e sucessivas.

Não há disputa intelectual entre a Cabala e o movimento filosófico. Ambos se têm influenciado mutuamente, mesmo que não reconheçam as marcas profundas talhadas em suas estruturas. Como diz Scholem, há uma conexão direta entre Jehudah Halevi, o mais judeu dos filósofos judeus e os cabalistas, porquanto os depositários legítimos de sua herança espiritual foram os místicos, e não as sucessivas gerações de filósofos judeus (Scholem, 1961, p. 25).

O método que o cabalista tem a oferecer está longe de ser referência para produção racional e científica, mas exatamente por isso permite um alcance ilimitado e que pode, como muitas vezes já foi, ser utilizado como substrato intelectual. O cabalista não está interessado no

8 “A Cabala é uma distorção grotesca das ideias judaicas e filosóficas. Para fazer parecer antigo e autêntico, os compiladores recorreram à fraude. Eles circularam um manuscrito cabalístico que supostamente foi composto por um honrado médico talmudal, Nechunya ben ha-Kana, e outros. Em vão, o altamente respeitado Meir ben Simon e Rabi Meshullam de Béziers chamaram a atenção para essa falsificação, que trazia o título Bahir (Luminous), e condenou-a a ser queimada, pois continha blasfêmias contra a grandeza de Deus; o livro Bahir manteve seu fundamento e, mais tarde, foi usado como prova da grande era da Cabala” (GRAETZ, Heinrich. **History of the Jews**. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1894. v. 3 – tradução livre).

reconhecimento autoral, mas na experiência de revelação em si. A Cabala parte das ideias e concepções da teologia ortodoxa, mas o toque extático do misticismo reaviva muitas ideias e abstrações escolásticas.

Os místicos e filósofos são ambos aristocratas do pensamento (SCHOLEM, 1961, p. 25); no entanto, o cabalismo parece estar mais próximo de satisfazer seu objetivo, pois procura estabelecer uma conexão entre seu próprio mundo e certos impulsos elementares comuns a todos os homens.

Para um filósofo, por exemplo, a questão da criação *ex nihilo* pode ser um problema intransponível, mas, nas mãos do místico, estamos diante da criação desde o centro de Deus (o nada infinito), reforçando a noção monoteísta de que existe apenas uma fonte criadora.

O texto sagrado deixa de representar verdade fática e passa a agir como uma descrição simplificada das relações que existem entre as ideias da filosofia. A história da criação e as narrativas das vidas de Abraão, Moisés, das Doze Tribos etc., são simplesmente descrições da relação entre matéria e forma, espírito e matéria, ou as faculdades da mente.

Como aponta Scholem (1961, p. 26), o filósofo só pode prosseguir com sua tarefa depois de ter convertido com sucesso as realidades concretas do judaísmo em um feixe de abstrações. O fenômeno individual não é para ele objeto de sua especulação filosófica. Em contraste, o místico se abstém de destruir a textura viva da narrativa religiosa alegorizando-a, embora a alegoria desempenhe um papel importante nos escritos de muitos cabalistas. Seu modo essencial de pensar é o que eu gostaria de chamar de simbólico no sentido mais estrito.

Assim é o caso de inúmeros pensadores antigos e atuais que trazem em suas teses imagens e estruturas de inspiração cabalísticas, apesar de não reconhecerem.

Com efeito, é difícil negar que seus representantes muitas vezes perdem o caminho. O fato é que, por vezes, enfrentaram problemas filosóficos que os outros estavam mais preocupados em evitar, por receio de parecer irrazoável. Contudo, os problemas teológicos e

filosóficos fundamentais dificilmente aceitam respostas que caibam em nossa razão limitada.

A tentativa, porém, de descobrir as formas externas da realidade e tornar visível aquilo intrínseco na natureza simbólica de tudo o que existe é tão importante para nós hoje como foi para aqueles místicos antigos.

REFERÊNCIAS

- ASHLAG, Yehuda. **Shamati (I heard)**. Toronto: Laitman Kabbalah Publishers, 2010.
- AQUINAS, St. Thomas. **On the truth of the Catholic faith: summa contra gentiles – book one – God**. Hempstead, NY: Doubleday Image Books, 1955.
- AZRIEL OF GERONA. Explanation of the ten sefirot. In: DAN, Joseph (Ed.). **The early kabbalah**. Trad.: Ronald C. Kiener. New York: Paulist, 1986.
- BENSION, Ariel. **O zohar: o livro do Esplendor**. São Paulo: Polar. 2006.
- GRAETZ, Heinrich. **History of the Jews**. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1894. v. 3.
- KAPLAN, Aryeh. **Meditação e Cabala: teoria e prática**. 3. ed. São Paulo: Sêfer, 2015.
- KRAMER, Chaim. **Anatomia da alma: ensinamentos do Rebe Nachman de Breslav**. São Paulo: Sêfer, 2008.
- LURIA, Isaac. **Portal das reencarnações: Sha'ar Hguilgulim**. Tradução e comentários por Joseph Saltoun. São Paulo: Meron. 2014.
- SCHOLEM, G. **Kabbalah**. New York. Meridian Book, 1978.
- _____. **Major trends in Jewish mysticism**. New York: Schocken Books, 1961.
- _____. **On the Kabbalah and its symbolism**. New York: Schocken Books, 1965.
- _____. **Origins of kabbalah**. Princeton: Princeton University, 1987.
- SCOTUS, John Duns. **Philosophical writings**. Trans.: Allan Wolter. Edinburgh: T. Nelson, 1962.
- WAINWRIGHT, William. Monotheism. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Palo Alto, 2013. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/monotheism>>. Acesso em: 18 out. 2018.
- WILLIAM OF OCKHAM. **Philosophical writings**. Trad.: Philotheus Boehner. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964.
- ZOHAR. New York: The Cabala Center International, 2003. v. 1-23.