

ISSN: 2966-0238



CADERNO DE ESTUDOS ÁGORA

REVISTA ONLINE INTERDISCIPLINAR
DE FILOSOFIA, ECONOMIA
E HUMANIDADES

Volume 2 - Número 3
Janeiro / Junho 2025



CADERNO DE ESTUDOS ÁGORA

Revista online Interdisciplinar de Filosofia, Economia e
Humanidades do Instituto Ágora Perene

ISSN online 2966-0238

v. 2, n. 3, jan./jun. 2025

Caderno de Estudos Ágora disponível na internet

www.agorap/cadernos

CADERNO DE ESTUDOS ÁGORA é uma revista online de divulgação acadêmica do Instituto Ágora Perene. Publica ensaios e estudos especializados semestralmente. Busca trazer ao público brasileiro a divulgação de estudos acadêmicos sobre o tema da Filosofia Perene e Clássica, e suas interrelações com problemas sociais e culturais contemporâneos, no Brasil e no mundo ibérico.

Editor

Tiago Cabral Barreira,
Universidade Santiago de Compostela (USC)
tiagocabral91@hotmail.com

Conselho Científico

Pedro Barbosa Araújo, UERJ
Estevan de Negreiros Ketzer, PUCRS

Endereço Postal

Instituto Ágora Perene – Caderno de Estudos Ágora
Avenida Adelaide Chiozzo, 206 – Engenho Novo
20961-148 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Telefone: +55 (21) 98382-7787

Assinatura da Revista

Pedidos de assinatura devem ser enviados para o e-mail:
agoraperene@outlook.com

CADERNO DE ESTUDOS ÁGORA: Revista online Interdisciplinar de Filosofia,
Economia e Humanidades. Rio de Janeiro, Instituto Ágora Perene, v. 2, n.3,
jan./jun. 2025, 67p.;
Semestral.
ISSN 2966-0238 (online)



Instituto Ágora Perene

Presidente: Eliseu Pires de Alvarenga Cidade

Vice-presidente: Pedro Barbosa Araújo

Diretor financeiro: Tiago Cabral Barreira

CADERNO DE ESTUDOS ÁGORA

Conteúdo

Editorial	5
Ensaio Acadêmico	6
Considerações sobre a consciência de imortalidade	7
Os conceitos de “in actu exercito” e “in actu signato”: um instrumental conceitual para a fenomenologia.....	26
Ensaio Livre	41
Introdução ao Sepher Yetzirá: sua natureza e desenvolvimento no pensamento judaico	42
Diretrizes de Publicação.....	75
Regras de submissão	75
Para Ensaio Acadêmico	75
Para Ensaio Livre (ou Resenhas/Traduções)	75

Editorial

O Caderno de Estudos Ágora, em sua mais recente edição, reúne reflexões sobre temas que atravessam a filosofia, a religião e o pensamento esotérico, sempre com o compromisso de promover o debate intelectual e pluralista. A presente seleção de ensaios acadêmicos e livres convida o leitor a explorar questões fundamentais da condição humanas e das abordagens filosóficas que estruturam nossa compreensão da realidade.

Na seção de Ensaaios Acadêmicos, Estevan de Negreiros Ketzer investiga a "Consciência de Imortalidade" e suas implicações simbólicas e filosóficas. Em seu estudo, relaciona as transformações tecnológicas e a ascensão da inteligência artificial às inquietações humanas sobre transcendência e identidade, utilizando contribuições do Tarot de Marselha e da psicologia junguiana.

Já Pedro Barbosa Araújo aprofunda-se na fenomenologia ao discutir os conceitos de "in actu exercito" e "in actu signato", evidenciando como a teoria do signo clássica de João de Poincaré pode oferecer uma base sólida para a compreensão dos alicerces da tradição fenomenológica inaugurada por Husserl.

Por fim, na seção de Ensaaios Livres, Rafael Resende Daher apresenta uma "Introdução ao Sepher Yetzirá", abordando sua natureza e impacto no pensamento judaico. O texto oferece uma análise sobre o desenvolvimento desse tratado fundamental da tradição cabalística e sua influência ao longo da história.

Esperamos que os leitores encontrem nestas páginas estímulo para novas reflexões e perspectivas que contribuam para o aprofundamento do conhecimento e do diálogo interdisciplinar.

Tiago Barreira

Editor

Ensaaios Acadêmicos

Considerações sobre a consciência de imortalidade

Considerations on the consciousness of immortality

Estevan de Negreiros Ketzer¹

Resumo: O artigo traz reflexões sobre a consciência de imortalidade. O homem mesmo sendo ser finito, possui uma alma e esta por possuir qualidades que transcendem o corpo. Tanto na razão quanto na emoção se mostram elementos repletos de características transcendentais à matéria, o que exige de nós uma reflexão profunda sobre a natureza dos símbolos e seus significados para o homem. Por esse motivo, nosso exame recaiu sobre a ideia das novas tecnologias que levam à inteligência artificial (IA) e sua ideia de substituição da inteligência humana. Nós realizamos essa análise pelos contributos simbólicos trazidos pelo Tarot de Marselha e a análise realizada por Salie Nichols, e da psicologia de Carl Gustav Jung. Nossos resultados mostram que os temores de que a substituição da inteligência humana pela IA são meramente remotos e recaem sobre a estupidificação e estereotipia que o atual período de crise da identidade ocidental tem passado.

Palavras-Chave: inteligência; conhecimento; simbólico; imortalidade.

Abstract: This article reflects on the consciousness of immortality. Even though man is a finite being, he has a soul, which possesses qualities that transcend the body. Both reason and emotion are elements full of characteristics that transcend matter, which requires us to reflect deeply on the nature of symbols and their meanings for man. For this reason, our examination focused on the idea of new technologies that lead to artificial intelligence (AI) and its idea of replacing human intelligence. We carried out this analysis through the symbolic contributions brought by the Tarot of Marseille and the analysis carried out by Salie Nichols, and the psychology of Carl Gustav Jung. Our results show that the fears that human intelligence will be replaced by AI are merely remote and fall back on the stupidity and stereotyping that the current period of crisis of Western identity has experienced.

Keywords: intelligence; knowledge; symbolic; immortality.

¹ Psicólogo clínico, escritor e professor. Doutor em Letras (PUCRS). Email: estevanketzer@gmail.com.

O reino dos céus é como a semente de mostarda que um homem plantou em seu campo. Ela é a menor dentre todas as sementes, mas quando cresce se torna a maior das hortaliças e se transforma em uma árvore, de modo que as aves do céu vêm fazer seus ninhos nos ramos.

Mateus 13:31-32

διάστημα της του κόσμου κινήσεως εστιν ο χρόνος.

O tempo é a extensão do tempo cósmico.

Fílon de Alexandria

Introdução

Esse trabalho é fruto de muitas discussões sobre os limites do pensamento frente a sistemas cibernéticos programáveis. Muito recentemente vimos o aparecimento de uma nova geração de Inteligências Artificial (IA) tornar-se integrada à internet. A ideia básica é que ela facilite a vida humana em muitos aspectos, um deles de demasiada importância para mim diz respeito ao conhecimento e os modos como os utilizamos para nosso benefício.

Pois parece que em um momento de crise da história humana voltam reflexões sobre a autonomia e o aquilo que necessitamos para sermos nós mesmos novamente. O Estado moderno começa a perder credibilidade e levar seus cidadãos à ruína em boa parte do mundo ocidental. Eis que o entretenimento vem como uma bomba, juntamente ao enorme uso de atividades ilícitas ou de fácil vício. Os jogos de apostas virtuais são algumas dessas atividades que o Brasil não parece ter intenção nenhuma em criar uma política efetiva de

contenção ou mesmo proibição². E nesse ínterim temos a consciência humana e seu maior desafio frente ao embrutecimento emocional e, consequentemente, ao bom usufruto da inteligência humana.

O mundo está encantado com essa tecnologia e me parece ainda há muitas dúvidas sobre sua benéfica utilização. O fato é que a IA veio repleta de muitas considerações sobre como podemos lidar com o fenômeno da consciência humana diante a uma aparente autonomia que esse modelo de programação nos apresenta. Em contraposição, a fenomenologia está presente nas primeiras discussões filosóficas do século XX, como uma espécie de retificação da filosofia em seu sentido epistemológico e ao mesmo tempo como um acréscimo ao estudo da consciência.

Antes de adentrarmos acerca do assunto da consciência pela perspectiva da fenomenologia é intuito nosso apresentar algumas questões relacionadas à literatura do começo do século XX. Não é menor a curiosidade trazida tanto pela fenomenologia quanto por autores que voltam a pensar o contraponto à realidade mais extática a partir de suas ficções. Por essa razão não podemos deixar de citar Jorge Luis Borges (2009) e seu convite a que conheçamos a cidade dos imortais. Tal como vemos na narrativa da Epopeia de Gilgamesh (2001) mesopotâmico, a ideia de uma consciência que vai em busca da imortalidade. Ainda é fascinante quando lemos essa história e imaginamos como o ser humano já buscava o transcendente como uma jornada sobre si. E aqui se não ficou claro que fique agora: a jornada é sobre a tomada de consciência da finitude humana.

² Durante o ano de 2024 houve um prejuízo de R\$ 117 bilhões aos estabelecimentos comerciais do país, segundo dados da Confederação Nacional do Comércio de Bens, Serviços e Turismo (CNC). A notícia ainda aponta o quanto o Brasil poderia ter lucros com a regularização de casas de apostas estimados em R\$ 22 bilhões de reais (AGÊNCIA BRASIL, 2024).

E o que isso tem relação com fenomenologia? Ela é o método filosófico moderno para a busca da consciência. Se por um lado ele é incompleto por apenas anunciar-se como método, por outro acusa o limite acerca dos primeiros passos do que precisa ser observado como parte de uma complexidade muito maior das qualidades humanas do aparelho psíquico e sua relação com os objetos exteriores. Se ela parece radical em um primeiro momento, por ir até a raiz do problema da consciência pura, tal como apontou Edmund Husserl, é por uma necessidade de se mostrar diametralmente contra a posição redutora da realidade a efeitos ou achados científicos. Isso não significa negá-los, mas sim apresentar elementos meramente fragmentados dessa mesma composição. Isso também exige uma ida até os fundamentos de toda a forma de imaginação, os quais permeiam a ida preliminar a consciência.

Esta reflexão está presente nesse breve opúsculo.

1 O tédio supremo dos imortais

O escritor argentino Jorge Luis Borges escreveu em seu famoso conto “El Imortal” uma bela metáfora sobre as relações entre expectativas e a realidade. Nesta história publicada em 1949 somos levados ao encontro de um soldado romano diante da famosa e distante terra dos imortais. O soldado em sua busca pela idílica cidade tinha uma ideia completamente diferente ao se deparar com as estarrecedoras ruínas da cidade dos imortais. Como pode estar tudo aquilo daquele jeito? E quando percebe está diante do único homem remanescente daquela antiga civilização. Esse homem, vestido em andrajos, com barba e cabelo por fazer, sem dizer uma única palavra, tido como troglodita, parece mais um cachorro do que um homem. É repentino e inacreditável ver este ser passar sua mensagem num esforço de oratória:

Então, com mansa surpresa, como se descobrisse, uma coisa perdida e esquecida há muito tempo, Argos balbuciou estas palavras: “Argos, cão de Ulisses”. E depois, também sem olhar para mim: “Este cão deitado no esterco”

Facilmente aceitamos a realidade, talvez por intuir que nada é real. Perguntei-lhe o que sabia da Odisseia. A prática do grego lhe era penosa; tive de repetir a pergunta.

“Muito pouco”, disse. “Menos que o mais pobre dos rapsodos. Já terão passado mil e cem anos desde que a inventei.” (Borges, 2009, p. 18)

Podemos tirar muitas lições desta bela história, mas gostaria de me focar em uma percepção muito evidente acerca da expectativa frustrada desta breve narrativa. Foi frustrante enxergar a virtuosa cidade dos imortais como uma terra cujo esforço ao aperfeiçoamento pessoal não é reconhecido. Não apenas reconhecido, porém, não é cultivado como uma virtude a ser propalada pelas gerações. “Ser imortal é insignificante, exceto o homem, todas as criaturas o são, pois ignoram a morte; o divino, o terrível, o incompreensível, é se saber imortal.” (Borges, 2009, p. 19). Pois assim entrega-se a lassidão toda a virtude. E neste ponto lacônico enxergamos uma sociedade ser corroída por aqueles que possuem expectativas frustradas de uma beleza divina.

Já podemos escutar o canto do hino nacional: “Sentados em berço esplêndido”. Não teremos aqui alguma semelhança ao não mantermos a dignidade institucional unida aos anseios de um avanço significativo entre as nações do mundo? No Brasil desapareceu qualquer clamor por sermos virtuosos pelo nosso esforço, de olharmos o morador de rua como um irmão. Pelo contrário, demos vida a uma turba de ignorantes iletrados, os quais ditam as ideias sobre

como devemos parecer belos nas redes sociais. Quando o parecer se torna mais relevante que o ser. Isso é por si só preocupante.

Toda a desconexão também deixa atrás de si a vontade de ter conectado. Toda a relação frustrada por não ser perverte-se em falsidade. Ela atira sobre si mesma e os restos parecem belos aos olhos do puro entretenimento. Deixa-se assim a relevância do simples gesto do sábio em sua oração particular antes de dormir. Oh, esforço jocoso dos tempos idos! Voltai aos olhos de Deus a benevolência diante aos ignorantes. “Pai, perdoa-lhes; porque não sabem o que fazem” (Lucas 23:34)” (Stern, 2008, p. 87), tal como nas palavras de Cristo, clamando por seu Pai, suplicio único do desespero em forma de sacrifício.

A necessidade de pensar sobre uma situação na qual estamos atados. Como podemos ter valores a serem cultivados para nossa própria consciência? E eis que gostaria de entrar no próximo elemento do qual Borges tira muito do seu fôlego literário. Quando o anseio da imortalidade leva ao homem a descoberta de sua história.

2 *A Epopeia de Gilgamesh* e antiga história da consciência das religiões

Um rei tirano precisa de aquietação para poder governar com sabedoria e justiça o seu povo. História tão comum quanto a que encontramos hoje em dia. Platão (1959), já nos admoestou em *A República*, o quanto é necessário um entendimento não apenas conceitual, mas um equilíbrio entre as instâncias primevas as quais a carruagem deve ser dirigida. Isso é parte da grande jornada da alma do herói (Müller, 2017) em seu aprendizado, como vemos nas

narrativas antigas do *Bhagavadgita* (2012)³ e acomete Gilgamesh (2007) em seu reinado na antiga Mesopotâmia, por volta do terceiro milênio antes de Cristo. Uma imagem tão incipiente, ao mesmo tempo tão essencial para o próximo nível de entendimento da consciência.

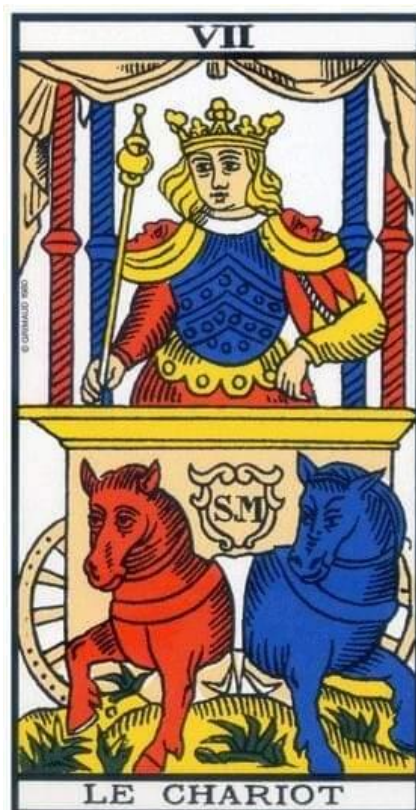


Fig. 01 – *A carruagem*, arcano maior do *Tarot* de Marselha

A consciência não nasce pronta. Da criança ao adulto, o carro deve aprender, deve ser levado de um jeito ou de outro. É por uma viagem que o carro possui

³ A referência é de extrema importância pois vemos a terminologia védica indicar o caminho da aprendizagem em três etapas para a chegada da excelência humana, a começar pela consciência de *Tamas* (preguiça), *Rajas* (impulsos) e *Satva* (reta ação) (*Bhagavadgita*, 2012). Não podemos deixar de lado como a figura do presépio cristão é nitidamente figurativa ao colocar um burro (preguiça), um touro (impulso) e o menino Jesus (reta ação) no meio.

poderes celestiais, apenas por um passeio em que a vida do ser humano também pode ser observada (Nichols, 2007). Eis o novo ciclo da mente, o qual conduzirá o ser humano ao seu impreterível destino. O carro é o impulso para uma consciência mais elevada.

Como Gilgamesh não sabe das instâncias de seu equilíbrio. Ele possui tudo, mas ainda não encontrou quem ele deve respeitar. Entretanto, para cessar a loucura despótica de Gilgamesh, os seres humanos clamam à deusa Aruru, a qual atende aos seus pedidos e cria pelo barro um outro ser. Ele é chamado de Enkidu um ser que se digladiava com Gilgamesh e após uma feroz batalha eles se tornam amigos. Enkidu e Gilgamesh dirigem suas ações para enfrentarem Humbaba e após vencerem o touro do céu enviado por Anu por intermédio de Ishtar. Eles vencem o touro, mas Enkidu será morto em seguida. Daí Gilgamesh se enluta pela morte do amigo e resolve ir ao mundo dos mortos para alcançar a imortalidade. Ele houve falar de Uta-Napishti, o barqueiro que vive entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Resolve falar com ele, mas ele só lhe conta do que a história do grande dilúvio. O deus Enki conta como Uta-Napishti deve se salvar do dilúvio construindo uma barca na qual ele deveria colocar tudo o que vive lá dentro. Os deuses não gostam da atitude de salvamento de Uta-Napishti e decidem mantê-lo imortal e apartado dos outros seres humanos. A busca de Gilgamesh falha na imortalidade, mas percebe que a sua vida continuaria em seu reino e seu povo em Uruk.



Fig. 02 – Tablete de argila n. 1 do épico Gilgamesh, encontrada em Nínive, Iraque, em 1839 (K.3375). *The British Museum*
(https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_K-3375)

Alguns aspectos da história de Gilgamesh apontam para o papel do sonho como intermediário das mensagens dos deuses para os homens. Os sonhos de Enkidu são premonitórios, pois, ele sente que morrerá em breve (Borges, 1987). Dessa morte triste, profundo momento de desamparo, a decisão de Gilgamesh é a busca da imortalidade. Ele aprenderá o quanto a consciência deve se satisfazer com a finitude. Gilgamesh é chamado em sumério de “Ele que o abismo viu” (*Sha naqba imuru*).

A pergunta é não menos importante: onde está o abismo que Gilgamesh viu? Como mesmo um texto tão antigo é capaz de trazer a realidade um sonho tão vivo a ponto de sobreviver por tanto tempo. Será apenas o efeito do sonho na realidade?

É fácil compreender por que quem sonha tem tendência para ignorar e até rejeitar a mensagem do seu sonho. A consciência resiste,

naturalmente a tudo que é inconsciente e desconhecido. Já assinala a existência, entre os povos primitivos, daquilo a que os antropólogos chamam “misoneísmo”, um medo profundo e supersticioso ao novo. Ante acontecimentos desagradáveis, os primitivos têm as mesmas reações do animal selvagem. Mas o homem “civilizado” reage a ideias novas da mesma maneira, erguendo barreiras psicológicas que o protegem do choque trazido pela inovação (Jung, 1977, p. 31)

A primeira observação sobre o trabalho de Jung mostra um medo ao novo como panorama geral de observação. Contudo, também é perigoso demais o modo como as gerações mais novas se adaptam tão rapidamente ao novo a ponto de esquecerem o antigo. Ao adotarem posturas prepotentes como se soubessem mais do que seus pais, as gerações novas perdem a possibilidade de integrarem com qualidade suas descobertas tão preciosas. Não podemos deixar de observar que Gilgamesh fez sua jornada em busca da imortalidade com elevado entusiasmo juvenil, mas a sua descoberta lhe deixa taciturno, já tendo recebido uma medida de contenção ao seu ideal de imortalidade. Ele teve de se contentar com os limites da vida. Esse aprendizado é parte do amadurecimento humano e da integração da consciência. O princípio da perfeição nos aponta no começo do mito de Gilgamesh, segundo Neumann (2022), na base da origem da consciência em uma descrição simbólica.

Aqueles que sabem não apenas que o Eterno vive neles, mas que eles mesmos, e todas as coisas, *são* verdadeiramente o Eterno, habitam os bosques de árvores que atendem aos desejos, bebem o licor da imortalidade e ouvem, em todos os lugares, a música silenciosa da harmonia universal. Esses são os imortais (Campbell, 2007, p. 157)

Campbell, pai da Jornada do Herói, nos apresenta uma outra face da imortalidade com algo de uma consciência interna da presença irrestrita de Deus em suas vidas. Nós estamos diante a um sagrado maior do que o espaço definido por nossa mente sobre a realidade. A jornada psicológica se impõe a cada ser humano de uma determinada. Uns a verão como fardo, outros como dádiva. E quanto mais riqueza simbólica temos, mais encontramos jeitos de nos expressar e mesmo vencer as dificuldades durante os diferentes momentos da Jornada. Na profundidade do abismo o olho se entrega, tal como se pedisse a Deus para ser desperto. Lembremos da famosa frase da Torá: “Desvenda meus olhos para que eu possa ver as maravilhas secretas de Tua Torá” (Salmos 119:18) (Bíblia Hebraica, 2006, p. 668). Esse pedido também vem acompanhado de medidas de crença e sacrifícios, os quais foram com o tempo cada vez mais sendo simbolizados conforme o Templo de Salomão foi destruído com as eras (Epstein, 2009). Assim, a simbolização não se restringiu apenas a um recurso limítrofe de poucas civilizações, mas atingiu a todas as grandes civilizações. Elas guardaram em seu núcleo mais sensível, seu coração, os segredos mais importantes.

3 Um sonho dentro de um sonho

O filme *A Origem* (Nolan & Thomas, 2010), dirigido por Christopher Nolan, traz uma interessante maneira de pensar o sonho. Para poderem tentar uma inserção em um sonhador como se fosse uma falsa memória, eles precisam entrar no sonho do sonhador. Ao fazerem isso cada um da equipe está entrando com seu sonho também, ou melhor, uma camada de seu sonho. Essas camadas sobrepostas estão todas ao mesmo tempo em quem sonha, ainda que não consiga perceber de forma consciente cada uma dessas camadas.

O trabalho de Nolan é brilhante por mostrar uma *babuska* em termos oníricos. Um sonho dentro de um sonho e suas consequências para o sonhador. E dentro de um sonho há um em especial, o mestre de cerimônias desse método de unir os sonhadores em um sonho. Sem a percepção consciente de que ele está sendo a sonhar. Como deve haver uma trama suficientemente tensa, o protagonista, Dom Cobb, quer poder entrar nos EUA para ver seus filhos novamente, mas para tanto deve fazer a missão desenvolvida por Saito de inserção de uma falsa memória em um alvo específico.

Um elemento que chama atenção nas inúmeras explicações sobre o sonho colocadas na boca do protagonista pelo diretor Nolan, diz respeito a natureza do sonho, aproximadamente no minuto 19 do filme: “Não pense em elefantes. O que você pensou?” Saito responde: “Elefantes”. O assistente de Cobb assente com a cabeça e completa. “Você pensou em elefantes e você sabe que essa ideia não é sua. Ela veio de mim. A mente sempre descobre a origem da ideia.” Gostaria de ficar com esse pequeno apontamento do assistente de Cobb, Arthur. Ele trouxe aqui a ideia de que a mente sempre descobre a origem de onde aquela ideia surgiu. Essa ideia também coloca alguns aspectos da mente mais estáticos e iguais para todos, podendo perder algumas sutilezas bem importantes para a interpretação dos sonhos. Curioso como pode o inconsciente ter sonhos também, pois “há resultados de processos ainda mais profundos e – se possível – ainda mais inconscientes que penetram nas regiões obscuras da alma” (Jung, 2013, p. 89).

Gostaria de trazer mais uma contribuição de Jung acerca da dificuldade de se encontrar essa suposta origem, uma vez que o próprio portador da ideia pode tê-la e não saber como acessá-la diretamente. Vejamos abaixo o excerto de Jung sobre o significado de palavras:

Cada palavra tem um sentido ligeiramente diferente para cada pessoa, mesmo para os de um mesmo nível cultural. O motivo destas variações é que uma noção geral é recebida num contexto individual, particular e, portanto, é também compreendida e aplicada de um modo individual particular. As diferenças de sentido são maiores naturalmente quando as pessoas têm experiências sociais, políticas, religiosas ou psicológicas de nível desigual (Jung, 1977, p. 40).

Níveis esses que nos levam a uma ideia mais profunda ainda, baseada na estranha correspondência de ideias que não se conectam materialmente, mas aparecem de forma maravilhosa. Jung as chamou essa relação específica de sincronicidade, definindo-a então como “coincidência significativa” (Jung, 2014, p. 18). O que pode parecer muito interessante para alguém que está determinado em sua busca ostensiva por um determinado objeto e estranhamente encontrá-lo em seu caminho.

A mente, na mesma intensidade que encontra significados, pode também dissociar certos conteúdos. Ela o faz também para permitir que certas quantidades de energias possam ser suficientemente organizadas para eclodirem como uma consciência de si mesma. Ou a consciência a repeliu por meio de um excesso danoso ao aparelho, o que em si já houve um ato de percepção; ou algo que não consegue fazer parte da percepção consciente de jeito algum. Isso levou ao aparecimento da sintomatologia nos moldes psicanalíticos atuais, mas também trouxe um efeito sobre o que a mente humana consegue suportar ao ser trazido para a percepção consciente. Inclusive o fato da mente não ter acesso a um estado de percepção total da realidade fala justamente sobre as limitações

de toda a percepção humana. Aqui, Jung (2013) compreende o estado específico de cada um e mais ainda o estado original da mente, portanto, a medida adequada dela.

Um dos trabalhos mais interessantes da ideia envolta acerca da psicoterapia é justamente fazer o trânsito entre elementos conscientes e elementos inconscientes para servirem de apoio à unidade da consciência. Por essa razão o termo fenomenologia é tão utilizado por Jung em seus escritos. Ele não está interessado nas mesmas descobertas feitas por Edmund Husserl⁴, tampouco pelos processos de recalçamento da percepção por Freud⁵. O ponto nevralgico de Jung é reconhecer uma reminiscência da consciência em cada parte do símbolo⁶. O núcleo do símbolo, apesar de sua fragmentação nos objetos aparentemente afastados do seu sentido, é justamente um elemento essencial para se adquirir uma finidade com o sentido implícito. Esse sentido não é mais uma partícula puramente racional, mas está envolta em uma emoção, trazida à tona pela sua imagética.

⁴ Ainda que levemos em alta conta o método fenomenológico de Husserl, explicitado em suas conferências de Paris em 1907. Esse método se divide em três partes: 1) suspensão; 2) descrição e 3) intenção (Husserl, 1989)

⁵ Também são muito estimados os achados de Freud & Breuer (1985/1976) em seu livro *Estudos sobre a histeria* e os desdobramentos ulteriores sobre o recalçamento (*verdrangung*) e a questão das fantasias inconscientes.

⁶ Segundo o maior filósofo brasileiro de todos os tempos: “A palavra *simbolon*, neutro, vem de *symbolê*, que significa aproximação, ajustamento, encaixamento, cuja origem etimológica é indicada pelo prefixo *syn*, com, e *bolê*, donde vem o nosso termo bola, roda, círculo. Refere-se, desse modo, a moeda usada como sinal.” (Santos, 1959, p. 13)



Fig. 03 - Vênus de Willendorf, descoberta em 1908 (aprox. 25mil a 30mil anos), Museu de História Natural de Viena, Áustria.

Essa pequena estátua de 11cm fala muito do ser humano simbolicamente. Não temos acesso ao ser humano do passado, como éramos de fato. Tudo o que possuímos é uma reconstrução a partir de um escasso material arqueológico. Contudo, ao olhar para uma representação feminina com uma mulher tão farta em suas formas, barriga e seios, temos algo como a maternidade em foco. A mulher como provedora, o nascimento da agricultura, a casa e os costumes próprios que denunciam profundamente que essa estátua pode ter sido feita por um homem, cujo valor dado à fecundação era imenso.



Fig. 04 – A imperatriz, *Tarot* de Marselha

A figura da Imperatriz, logo acima, não é menos contundente em sua forma do que a Venus de Willendorf. A carta da Imperatriz é a grande mãe, governante do mundo terrestre, conciliando a terra e o céu com suas asas de ouro ao fundo. Como sabemos serem as águias fêmeas maiores que os machos na natureza, vemos a inscrição da águia sendo protegida como um brasão de família. Sua figura de imperatriz inspira ser a guardiã de um antigo segredo. Há algo sagrado na figura, tal como o cetro ao apontar no meio de suas pernas bem abertas (Nichols, 2007).

Considerações Finais

Esse questionamento da finitude e como podemos nesse momento fazer uma reflexão importante enquanto humanidade é muito caro para mim. Eu já o fiz em outra ocasião (Ketzer, 2020) acerca da busca de sentido a partir da epidemia de Covid-19 e como o pensamento de Viktor Frankl e Martin Buber poderia nos ajudar a estender as considerações sobre os algoritmos em nossa vida. O cotidiano permeado por elementos não tangíveis poderia em algum momento dar vida a algo completamente surpreendente?

As ficções científicas estão permeadas de significados muito profundos, os quais já constam nas literaturas clássicas através dos tempos. Talvez seja com as ficções científicas que essa tradição antiga dos símbolos e sua capacidade de reorganização das nossas ideias mais íntimas possa preservar o que será necessário para a humanidade. Isso foi algo que Renata Guadanin e eu observamos em nosso estudo sobre o seriado inglês *Black Mirror*, no episódio

Be Right Back, o segundo episódio da segunda temporada da série (Guadagnin & Ketzer, 2020).

Nossa análise como panorama geral das ideias que permeiam o mal de uma tentativa frustrada de imortalidade nos leva a pensar cada vez mais acerca do uso de nossa finitude. Como diagnóstico favorável para tempos tensos com as nuances de inúmeras guerras ao redor do mundo, nossa busca é por alianças com as pessoas que amamos. Olhar para nossos familiares, nossos amigos e nossa história como parte de uma trajetória única com pontos tão diversos que acabam por serem difíceis de alcançarmos suas conexões legítimas. O aprendizado decorrente dessas conexões pode ser a esperança para a criação da vida em ambientes por vezes hostis. Esse aspecto está presente tanto em minhas análises literárias quanto com o trabalho desenvolvido com meus pacientes.

Referências:

Gilgamesh. (2001) São Paulo: Martins Fontes.

Direção: Nolan, C. & Thomas, E. (2010) A Origem. EUA/Reino Unido: Legendary Pictures Syncopy Films, Warnes Bros Pictures.

Diretor, A. A. (Diretor), & Produtor B. B. (Produtor). [@nomedoperfil]. (Ano). Título do vídeo. Vídeo. Nome da Rede social ou Local, sigla do estado: Estúdio. Recuperado de <http://www.xxx>

Agência Brasil. (2024) Estudo da CNC aponta que bets causam prejuízo bilionário ao comércio. Por Leo Rodrigues. Rio de Janeiro, Brasil, 28/09/2024. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2024-09/estudo-da-cnc-aponta-que-bets-causam-prejuizo-bilionario-ao-comercio>. Acesso: 29 out. 2024.

Bhagavadgita – Diálogo entre Sri Krshna e Arjuna. (2012) Rio de Janeiro: Vidya-Mandir.

Cadernos de Estudos Ágora Vol. 2, n. 3, (Jan/Jun 2025). www.agorap.org/cadernos

- Bíblia Hebraica. (2006) São Paulo: Sefer.
- Borges, J. L. (2009) *O Aleph*. Tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras,.
- Borges, J. L. (1987) *O Livro dos Sonhos*. São Paulo: Círculo do Livro.
- Campbell, J. (2007) *O Herói de Mil Faces*.. São Paulo: Pensamento,.
- Epstein, I, (2009). *Breve História do Judaísmo*. São Paulo: Sêfer.
- Freud, S. & Breuer, J. (1895/1976) Estudos sobre a histeria. In: Freud, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, vol. II.
- Goethe, J. W. (2023) *Fausto*. São Paulo: Editora 34.
- Guadagnin, R. & Ketzer, E. N. (2020) A realidade traz o veredicto que o objeto não mais existe: pequena reflexão sobre o luto em *Be Right Back*. In: Rigon, B. S., & Figueiredo, V. C. (orgs.). *Black Mirror*: distopias de um futuro presente. São Paulo: Tirant lo Blanch.
- Hall, J.A. (2007) *Jung e a Interpretação dos sonhos*: manual de teoria e prática. São Paulo: Cultrix.
- Husserl, E. (1907/1989) *Ideia de Fenomenologia*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 10.
- Jung, C. G. (1977) *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Jung, C. G. (1990) Psicologia e alquimia. In: C. G. Jung *Obra Completa*, vol. 12. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (2013) A Natureza da Psique. In: C. G. Jung *Obra Completa*, vol. 8/2. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (2014) Sincronicidade. In: C. G. Jung *Obra Completa*, vol. 8/3. Petrópolis: Vozes.
- Ketzer, E. N. (2020) Algoritmos desintegrados e a crise do sentido em tempos epidêmicos. In: CORREIA, F. C.; TAUCHEN, J.; PONTEL, E.; PERIUS, O.;

MASS, O. P. (Org.). *Diagnóstico do tempo: implicações éticas, políticas e sociais da pandemia*. (p. 165-176) Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, v. 1.

Müller, L. (2017) *O Herói: a verdadeira jornada do herói e o caminho da individuação*. São Paulo: Cultrix.

Neumann, E. (2022) *História das Origens da Consciência: uma jornada arquetípica, mítica e psicológica sobre o desenvolvimento da personalidade humana*. São Paulo: Cultrix.

Nichols, S. (2007) *Jung e o Tarô: uma jornada arquetípica*. São Paulo: Cultrix.

Platão. (1959) *A República*. São Paulo: Atena Editora.

Santos, M. F. (1959) *Tratado de Simbólica*. São Paulo: Logos.

Stein, M. (2020) *Jung e o Caminho da Individuação: uma introdução concisa*. São Paulo: Cultrix.

Stern, D. (2008). *Novo Testamento Judaico*. São Paulo: editora Vida.

Torá Viva. (2012) Organização e tradução do hebraico: Rabino Aryeh Kaplan. São Paulo: Maayanot

**Os conceitos de “in actu exercito” e “in actu signato”: um
instrumental conceitual para a fenomenologia**

*The Concepts of "In Actu Exercito" and "In Actu Signato": A Conceptual Tool for
Phenomenology*

Pedro Barbosa Araújo⁷

Resumo: Este artigo intenciona desenvolver as noções de “in actu exercito” e “in actu signato”, reconhecidas como importantíssimas por Gadamer para o desenvolvimento pleno do método fenomenológico. Neste artigo, por “método fenomenológico”, consideram-se as suas duas feições, a muitos títulos justificável, principais: a de Husserl e a de Heidegger. O desenvolvimento das noções referidas far-se-á pela tematização expressa da teoria do signo clássica, em particular, a de João de Poincaré. Com efeito, o que se provará, toda atividade conceitual da fenomenologia deve compreender-se enquanto certa modulação dessa teoria do signo clássica, no sentido de que, mediante ela, os fundamentos teóricos últimos da corrente fenomenológica da filosofia esclarecem-se, a rigor.

Palavras-chave: teoria do signo; in actu exercito; in actu signato; fenomenologia.

Abstract: This article intends to develop the notions of "in actu exercito" and "in actu signato", recognized as very important by Gadamer for the full development of the phenomenological method. In this article, by "phenomenological method", we consider its two features, understandable in many respects, main: that of Husserl and that of Heidegger. The development of the notions referred to will be done by the expressed thematisation of the classical sign theory, in particular that of João de Poincaré. In fact, what will be proved, all the conceptualistic activity of phenomenology must be understood as a certain modulation of this classical sign theory, in the sense that, through it, the ultimate theoretical foundations of the phenomenological current of philosophy are clarified.

Keyword: theory of signs; in actu exercito; in actu signato; phenomenology.

⁷ Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Email: pedrobarbosaaraujo81@gmail.com

1. Introdução

Reconheceu-se por Gadamer a importância dos conceitos, de matiz clássico, de “*in actu signato*” e “*in actu exercito*” para a constituição do método fenomenológico. Este artigo visa, justamente, a um aprofundamento de ambas as noções mormente no que elas podem fazer entender do pensamento fenomenológico. Algumas colocações ao modo de introdução ao conteúdo mesmo do artigo.

A distinção referida parte de certo *parti pris* que deve ser mantido em vista, que é, precisamente, o referente a uma teoria do signo. Que seria o signo? Ele existe, ao menos? Pois se ele não existisse, como poderia pensar-se um ato que se determinasse, enquanto tal, por um *exercício signológico* (*in actu signato*)? Poder-se-ia pensar, assim, uma consciência qualquer para a qual o conteúdo da totalidade de seus atos de consciência se fincasse na constatação mera e *ad aeternum* de uma *única parede* – sem lados, sem arestas, sem matizes de cores . Estes mesmos conceitos de “lados”, “arestas” e “matizes” implicam, de *per se*, certo feixe intencional que é, ele mesmo, dominado, de parte a parte, por uma realidade *conceitual*, respectivamente, *significativa*. É apenas porque imbricam-se, a todo momento, os atos executados pela consciência e os atos signológicos, os quais requerem, como se percebe facilmente, uma sua *reflexividade*, é que, ao indivíduo humano, uma parede é uma realidade complexa de cuja vivência feixes intencionais vários podem distinguir-se. Nesse sentido, coisa diversa é constatar a existência da parede da tematização expressa do conceito de *parede* em função do qual, jamais, a consciência é redutível aos seus atos de consciência presentes. Em síntese, o que se verá melhor nas páginas a seguir, *a atividade representativa do homem pode distinguir-se em representação objetiva, em representação formal*, e, tanto quanto – coisa a esclarecer-se com as apontadas linhas a seguir –, *em representação*

instrumental. – Estas várias representações reduzem-se à distinção apontada de “*in actu exercito*” e “*in actu signato*”, assim se provará com o prosseguimento do texto.

2. A significância do signo da coisa na semiótica clássica

A teoria clássica do *signo*,⁸ como a proposta por João Poinset (1589 - 1644),⁹ três notas fazem-se observar em sua constituição: a primeira, a mera coisalidade do signo; a segunda, o levar-se, imediatamente, ao significado pelo signo; e, a terceira, o levar-se ao significado pelo signo com um pré-conhecimento do signo enquanto “este signo.”

Suponha-se a imagem pintada numa tela de Alexandre, o Grande. Dessa tela, pela primeira nota distinguida acima do *signo*, podem-se considerar as linhas, as cores, as figuras e a tinta, de modo que estas propriedades, e mais outras, constituam aquela tela enquanto *coisa*. Além disso, pela segunda nota distinguida, o mesmíssimo Alexandre, *qua* significado por essa tela, torna-se o *termo* da minha inteligência, de modo que, tal qual seja a figura, tal qual será o conhecimento que se tem do retratado. E, por fim, pela terceira nota distinguida do *signo*, a qual propriamente constitui a *razão formal* de signo instrumental,¹⁰

⁸ Neste primeiro momento, toma-se o termo *signo* por signo *instrumental*, e não por signo *formal*, o qual tem como referente objetivo o *conceito* mesmo.

⁹ O tomá-lo como representante de uma “teoria clássica do signo” deve-se, mormente, ao trabalho, de influxo acentuado na segunda metade dos novecentos, do filósofo norte-americano John Deele (1942 – 2017), que enxertou a teoria do signo de João Poinset no desenvolvimento de sua semiótica.

¹⁰ Este termo “razão formal” quer apenas conotar o que constitui, formalmente, uma dada coisa. Assim, pergunta-se qual é a razão formal de um círculo? A resposta a essa pergunta baseia-se na própria essência de círculo, pela qual se alcança a sua razão formal. Nesse sentido, a *razão formal* de linha seria a menor distância entre dois pontos. Numa palavra, o conceito de *razão formal* é a definição mesma da coisa. Contudo, em estudos lógicos, sempre se falou antes de *razões formais* do que de *definições*, porque o universo objetivo da ciência da lógica não se compõe de entes reais; ainda na fenomenologia husserliana. Essa distinção é de importância em razão de que, por meio dela, busca-se justa e precisamente apontar não ao que pertence acidentalmente a uma coisa, mas ao que a perfaz essencialmente. Em fenomenologia, como se verá, falar-se-á de uma *fenomenalização* a conseguir-se por uma redução eidética. Dado que se trate de uma *redução* de *essências*, de tudo o que, em fenomenologia, se “fenomenalizar” pode-se colher uma determinada *razão formal*. Nesse sentido, ainda que muitas coisas - e materialmente - constituam a fenomenologia *qua* fenomenologia, por exemplo, a sua crítica ao psicologismo e ao naturalismo, não

mostra-se que somente e tão somente pelo conhecimento cursivo da tela enquanto exercendo a função de *meio significativo* é que o entendimento é levado ao *termo* significado pela própria pintura.

Esse “conhecimento cursivo” pressupõe o conhecimento do signo instrumental *qua* signo instrumental, em sua função precisamente de *cursividade*. Uma compreensão semelhante à apresentada há pouco foi avançada por Baruch de Espinosa (1632 - 1677) em sua *Ethica, more geometrico demonstrata*,¹¹ quando, no tratamento dos *modos de conhecimento*, apresenta o ressabido exemplo das *pegadas* percebidas por um cavaleiro em seu caminho. Ora, pelo que foi dito, essas *pegadas* são tanto um mero punhado material de areia quanto, a seguir, um aviso possível para que o cavaleiro se aprume, quanto, se esse cavaleiro for inteligente, um meio de interrogação, fundado na própria *significatividade* de todo signo instrumental, a respeito da origem possível e talvez não mortalmente danosa ao seu *conatus* para existir, ainda que seja um cavaleiro romano.

Essa descrição refere-se ao *signo instrumental*, cuja razão formal, como dito, requer o pré-conhecimento de si para que exerça a sua função significativa de levar ao conhecimento do designado. Pois bem. Hans-Georg Gadamer (1900-2002) apontou, na obra *Hegel, Husserl, Heidegger*¹² a importância da distinção entre o conhecimento *in actu exercito* (*no exercício do ato*) e *in actu signato* (*no exercício do signo*) para a compreensão do pensamento especulativo de Heidegger, sobretudo em relação a sua chamada primeira fase, que é aquela que está ao redor da publicação de seu *opus magnum* de 1927. Acrescente-se a essa observação de Gadamer a seguinte: ainda pelo que se *exige* de acordo com os próprios princípios do método fenomenológico, tal qual o da *ausência absoluta de*

obstante e formalmente considerada, a evidenciação dos fenômenos, pelos quais se depreende a razão formal de qualquer essência, a partir de si mesmos e neles mesmos, é nota já essencial do que a constitui.

¹¹ Cf. (2013, p. 133 e segs.).

¹² Cf. (2012, pp. 172, 270, 272 e 527).

pressupostos, a teoria do signo heideggeriana corrobora para a inteligibilidade de conceitos fundamentais, como o de unidade fenomenológica,¹³ dentre outros, da fenomenologia *sans phrase*.

Em que consiste a relevância, no pensamento heideggeriano, das noções referidas por Gadamer? Essa relevância colhe-se, assim se intencionará demonstrar mais e melhor nas páginas abaixo, da conceptualidade mesma do que Heidegger nomeia de *ontologia fundamental*, que, em linhas gerais, pode compreender-se, a uma primeira e breve consideração, enquanto certa retomada da tradicional *ontologia generalis*, entendendo-a, porém, a partir de uma sua modulação possibilitada por dois fatores: a fenomenologia de Husserl e o seu feitiço hermenêutico, que se apresenta cabalmente possuído em *Ser e Tempo*, a um só tempo que, em suas linhas mestras, configura a estrutura formal de *Ontologia: hermenêutica da facticidade*.¹⁴ Entretanto, antes de verificar-se a sorção da distinção entre, em sua função de conhecimento, as noções de “*in actu exercito*” e “*in actu signato*”, no pensamento heideggeriano de primeira fase,¹⁵ tematize-se essa própria distinção em particular.

Se o homem não fosse um ente essencialmente reflexivo, para o qual o conhecimento não se reduz a uma mera constatação de *entidades imediatas*, mas se abre, por assim dizer, ao *infinito*¹⁶ e, no caso referente aos *signos instrumentais*, constata imediatamente a diferença entre a *função significativa* de um signo qualquer e o *designado* por esse signo, não existiria, pura e simplesmente,

¹³ Tema a tratar-se em um outro artigo

¹⁴ Esse dito “feitiço hermenêutico” da fenomenologia husserliana apresentar-se-á na 2.^a seção deste trabalho. (1ref.).

¹⁵ O termo “segunda fase do pensamento heideggeriano” deve-se à obra clássica *Through Phenomenology to Thought*, na fortuna crítica heideggeriana, de William J. Richardson, termo esse que se remete, em geral, à distinção, nesse pensamento, entre duas fases suas, que se medem pela data média da publicação de *Ser e tempo*, em 1927. Em síntese, essa distinção intenciona referir uma caracterização desse pensamento *qua* pensamento do ser, nomeada de *Kehre* (*viragem*), cada mais maior, após a publicação do *opus magnum* heideggeriano.

¹⁶ Cf. (*De. An.*, 403a30, I, 684).

qualquer possibilidade de *conhecimento científico*, de modo que se poderia aventar a hipótese segundo a qual a instrumentalidade da cursividade significativa dos signos é *conditio sine qua non* da própria possibilidade do conhecimento em geral. Se o homem não fosse essencialmente reflexivo, como se afirmava, a compreensão de um signo instrumental qualquer equivaleria a um reflexo condicionado em que, dado um estímulo, por exemplo, uma placa de trânsito, imediata e necessariamente esse indivíduo seria levado ao designado por essa placa, assim como, dada a lei geral da gravitação universal, os corpos movimentam-se e atraem-se proporcionalmente ao valor de suas massas e de modo inversamente proporcional ao quadrado de suas distâncias recíprocas, pelos seus centros de gravidade respectivos. Entretanto, dado o estímulo daquela placa, pelo que ela mesma significa, aquele homem *apenas poderia* levar-se ao seu designado tal ou tal, supondo-se, *ex hypothesi*, o *processo de aprendizado da função cursiva de significação do signo*. Em suma, ser-se levado ao designado pelo significado de um signo, nisto consiste o exercício de ato de compreensão do signo não enquanto fim e termo do conhecimento, mas na medida em que, por ele, o que quer que esteja sendo designado atinja-se intelectualmente. A tematização expressa do signo, distinguida pelo conceito acima apontado de *in actu signato*, pode ser visualizável por esta proposição: “isto é um signo”, o que habilita entender-se, por ela, a diferença entre o ser meio e o ser fim, entre o signo e o designado, presente em todo signo instrumental.

Nesse sentido, o conceito de signo instrumental *qua* signo instrumental somente pode deslindar-se não pelo exercício atual (*in actu exercito*) da cursividade significativa deste ou daquele signo, porquanto mediante certo ato de reflexão (*in actu signato*), pelo qual uma proposição como esta “isto é um signo” recebe a sua inteligibilidade conceptiva. Entretanto, o conceito de *signo instrumental* é, de *per se*, um *signo formal* – numa palavra, um conceito. Por consequência, sem a

capacidade conceito-reflexiva do indivíduo humano, o universo de instrumentalidade, em que consiste todo signo instrumental, não se pode conceber, por princípio.

Porém, é evidente, de *per se*, que ninguém se conduz executivamente ao significado por um signo instrumental sem que ele mesmo seja conhecido, de onde a razão de acrescentar-se-lhe, de fato, o apodo “instrumental”, pois, como todo instrumento, tal como uma *faca*, tem um signo instrumental a função de ser meio para determinado fim. No caso deste, de conduzir ao *designado*, com certo conhecimento expresso de si mesmo; e, no caso dela, de realizar o ato de corte de virtualhes.

A fim de tornar evidenciada a pregnância apontada por Gadamer da distinção entre as noções de “*in actu exercito*” e “*in actu signato*” na especulação heideggeriana, bem como, de acordo com o que se sustentou acima, no mesmo pensamento husserliano, considerar-se-ão mais a fundo os pressupostos que manifestam a compressibilidade dessa distinção.

Comece-se pela consideração da noção de “signo instrumental”, pois a partir dela tanto a sua função de *mediador* entre o cognoscente e o designado torna-se translúcida, se comparado ao *signo formal*, a tratar-se a seguir, quanto recebe um tanto de inteligibilidade a exposição da estrutura de *reflexividade* presente em certo indivíduo humano.

De início, tematize-se o signo *qua* signo, independentemente de que se determine uma sua espécie, como a instrumental ou a formal. Nesse sentido, define Domingo de Soto (1494 - 1560) em suas *Summulae* o conceito de signo: *o signo é aquilo que representa uma coisa à faculdade cognoscitiva distinta do que ele é em si mesmo*.¹⁷ Notifique-se de cada parte dessa definição. Inicialmente, há em todo signo o aspecto *representativo* pelo qual ocorre certa *substituição* da coisa designada

¹⁷ Cf. (Sum., p. 2).

pelo signo que a aponta de modo cursivo, de um modo tal que a coisa apresenta-se não por ela mesma, mas *no* signo – (*rem præsentrare, apresentação da coisa*). Além disso, considerando o resto da definição, nota-se certa relação necessária de todo signo à faculdade cognoscitiva,¹⁸ de forma tal que, por essa nota, se apreende aquele a quem (*cui*) o signo é signo: o próprio indivíduo humano, porquanto apenas por sua faculdade cognoscitiva uma coisa pode estar no lugar da outra, substituindo-a representativamente. E, por fim, de acordo com a última parte da definição apresentada acima, compreende-se o *modo* em que a substituição significativa se dá, vale dizer, de acordo com uma distinção, na coisa, entre o modo de ser do signo enquanto signo e o modo de ser da coisa enquanto significada pelo signo.

Entretanto, considere-se mais a *teoria do signo* clássica para que a distinção de importância refrisada, tal como a julgou Gadamer, entre o exercício significativo do signo instrumental tanto na função “*in actu exercito*”, quanto na função “*in actu signato*”, possa melhor apreender-se.

Nas primeiras páginas do primeiro volume de seu *Cursus philosophicus*, que tem como objeto de exposição a *logica minor* e *major*, João de Poinset (*Ars Log.*, p. 9 e segs.) apresenta a teoria do signo a que se referiu, em linhas gerais, nos parágrafos anteriores. Para compreendê-la, deve-se ter como pressuposto que tudo quanto nela se distingue tem como finalidade o esclarecimento, sobretudo, de duas coisas: o signo *formal*, isto é, o conceito mesmo, e o signo *instrumental*, qualquer coisa – uma placa, algumas pegadas, ou a imagem de Alexandre, o Grande –, que, uma vez conhecida, conduz ao conhecimento da coisa da qual o signo é signo, em significado.

¹⁸ Sabe-se que em fenomenologia a pressuposição de uma “potência cognoscitiva” deve pôr-se entre parênteses, mais pelo lado do primeiro temo da expressão do que pelo seu adjetivo, pois, de fato, uma qualquer *res cogitans* se toma como pressuposto nesse método filosófico, de forma que pôde Heidegger tecer críticas à ausência de problematização, em Husserl, do ser do intencional e do ser da consciência mesma, (1ref.).

Pois bem, Poinsett (*Ars. Log., ibid.*) distingue que há quatro modos de *fazer conhecer*: efetivamente, objetivamente, formalmente e instrumentalmente. Em relação ao primeiro modo, o filósofo português aponta que tanto a *inteligência* ou a *visão*, bem como outros sentidos externos,¹⁹ fazem conhecer *efetivamente* o que é por elas conhecido. Essa modulação adverbial do termo *effectum* tem como condição de inteligibilidade a reconhecida teoria das quatro causas aristotélicas e, em particular, a *causa efficiens*, no sentido de que a inteligência ou a visão *executam*, de *per se*, o ato de conhecimento que é próprio a elas, respectivamente, o conhecimento “imaterial” e o conhecimento sensível.²⁰ Como se verá abaixo, frise-se, os modos de *representar*, que são três, e os de *significar*, que são dois, têm como pressuposto essa *efetividade do ato cognoscitivo* da inteligência ou de um qualquer sentido externo, de uma forma tal que sem essa efetividade o homem não poderia ser um *homo symbolicus*, como o distinguiu Ernst Cassirer (1944, p. 44). – Em relação ao segundo modo, relembre-se, o *fazer conhecer objetivamente*, a cor branca da parede e a própria parede conhecem-se de *modo objetivo*, assim como o círculo ou o quadrado, abstratamente considerados, conhecem-se enquanto *objetos*, de modo que se possa perscrutar-lhes as naturezas respectivas. O tornar-se conhecido *objetivamente* é o fundamento da distinção entre o *objeto motivo* e o *objeto terminativo*; tema a considerar-se, com mais pausar, nas linhas

¹⁹ Na teoria do conhecimento aristotélica, há cinco sentidos externos que nos dão a conhecer as coisas enquanto sensíveis, são eles: a visão, a audição, o olfato, o paladar e o tato; o que quer que se conheça pelos sentidos externos tem as notas características do *hic et nunc*, impossibilitados como são de abstrair-se da existência singular e concreta de seus objetos.

²⁰ Em razão de seus pressupostos, como o de, justamente, *uma ausência absoluta de pressupostos*, em fenomenologia, e maiormente na fenomenologia de corte hermenêutico, toda utilização da noção de “causa” é adventícia à mostra das coisas em si mesmas e por si mesmas, em carne e osso. Desse modo, falar-se-á de uma *aleteologia*, nos dizeres de Alejandro G. Vigo (2008, p. 130), e não mais de uma *arqueologia*, entendendo-se, por este termo, um direcionamento do pensamento filosófico à perquirição pelas causas e princípios do entes, os quais causas e princípios, por óbvio, pressupõem certa *anterioridade*, no tempo, deles mesmos, daí a razão da designação terminológica proposta por Vigo. Seja isso o suficiente, por ora.

abaixo.²¹ – No que tange ao terceiro modo, o fazer-se conhecer *formalmente* ocorre quando se apreendem certas notas formais dos objetos que anteriormente tenham movido, para que se fique com os exemplos utilizados há pouco, a inteligência ou a visão, de uma forma tal que se possa predicar-lhes estes predicados seguintes: “branco”, “parede”, “todos os raios equidistantes da circunferência” e “quatro lados iguais.” – E, por fim, a respeito do quarto modo, o de *fazer-se conhecer instrumentalmente*, o autor expõe o caso específico do conhecimento exercido através do signo instrumental, já parcialmente tratado nas páginas anteriores, na medida em que os tecidos postos sobre a mesa conduzem ao conhecimento do *almoço*, significado por eles, a servir-se em breve. Algumas observações sobre esse introito à teoria do signo de Poincaré. Se não fosse a efetividade de emitir o ato de conhecimento da inteligência ou da visão, permaneça-se nos exemplos utilizados há pouco, não haveria efetividade alguma objetiva, formal, e instrumentalmente. O tecido posto sobre a mesa, se se deve significar a refeição a seguir, ou a tabuleta posicionada na parede externa e superior de um restaurante, se se deve significar que se serve comida no local que se *significa* por ela, têm como função principal tornarem-se, com anterioridade, um objeto para a inteligência de modo que ela possa levar-se ao designado seja por aquele tecido, seja por esta tabuleta. Ora, se a inteligência faz conhecer *efetivamente*, ela não o faz por conta própria, mas em dependência de outra coisa, a qual, de seu turno, também faz efetivamente conhecer, na medida em que a inteligência deva emitir o seu ato de conhecimento.

²¹ De saída, diga-se que a distinção entre as noções de “objeto motivo” (*objectum motivum*) e de “objeto terminativo” (*objectum terminativum*) colhe-se da consideração seguinte: diz-se que uma parede *faz conhecer objetivamente* qua *objeto motivo* porque a parede mesma, em si mesma, *move*, e, ao mover, faz conhecer a si própria, de modo que seja um *termo* – de onde se extrai a razão formal denotada pelo adjetivo “*terminativum*” – do próprio conhecimento. Em relação ao signo *instrumental*, pode haver nele tanto somente uma *moção*, suponha-se a esse respeito o mero complexo sensível de certo *signal vermelho*, cujo significado se desconhece, quanto, em sua função propriamente *instrumental*, isto é, a de exercer a *cursividade significativa*, a função cognoscitiva de que se conheça a *coisa* (Pare!) por ele significada, coisa essa que é o seu propriíssimo significado, pelo qual foi instituído.

Pois bem, tomando o exposto como pressuposto, Poincaré apresenta três modos em que o *representar* se realiza: objetivamente, formalmente e instrumentalmente. Em relação ao primeiro modo, o próprio objeto representa-se, desde si mesmo, objetivamente, vale dizer, a cor branca da parede vista pela visão ou o círculo tematizado pelo entendimento. Ora, pode-se constatar uma relação de dependência entre o objeto *motivo*, que *faz conhecer*, de *per se*, movendo as potências cognoscitivas, e o objeto *terminativo*, que se *representa* a si mesmo uma vez que tenha havido aquela atualização, do objeto motivo, lastreada em um movimento antecedente. – No que se refere ao segundo modo, a representação realiza-se pela mesma notícia formal apreendida do objeto de conhecimento, posto que não é a própria coisa real em sua realidade concreta que está no conhecimento, mas um substituto seu, em modo *representativo*, numa palavra, como a própria origem etimológica dá a conhecer-se, de forma que se apresente uma coisa (*rem præsentrare*), nomeadamente, a coisa significada. – E, por fim, representa-se algo *instrumentalmente*, tal qual a pegada.

Ademais, o autor considera que há dois modos de *significar*, os quais se reduzem ao significar formalmente e ao significar instrumentalmente, a cuja distinção se resume toda a teoria do signo do filósofo referido, pois é no *significado* que se colhe a razão em específico do signo formal e do signo instrumental.

Por tudo o que se expôs acima, pode-se concluir que *fazer conhecer* é mais universal que *representar*, e representar é mais universal que *significar*,²² o que significa dizer que se a função do signo consiste em representar outra coisa distinta de si mesma à inteligência, essa representação é, a um só tempo, substitutiva e significativa, ou, numa palavra, a substituição da coisa ocorre pelo

²² Ainda que não tenha feito nenhuma citação *expressa* dessa conclusão que se expôs, Heidegger (GA 62, p. 278 e segs.), *ipsis litteris*, apresenta-a nos *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*, bem como não se pode conceber que não tenha sido essa teoria do signo de Poincaré, ou alguma outra mui símile que nela se fundasse, que tenha dado origem à composição textual do § 17 de *Ser e Tempo*. Donde se pode verificar uma outra razão para a exposição dessa teoria a que se refere, ao menos em suas linhas gerais.

significado que, justamente, se encontra no lugar dela. Assim, o homem é, de fato, como queria Cassirer, simbólico, em razão de sua abertura à transcendência da coisa tornada transparente pelo signo, já instrumental, já formal.

O conceito de *cão* leva, pelo significado que há aí, mais ou menos claro e distinto, através da substituição representativa da coisa possibilitada por esse conceito, ao próprio e mesmo cão. Conduzir-se ao cão, conforme se apontou acima, é o exercício de um ato, nomeadamente, do ato representativo mediado pelo conceito respectivo. Isto é a função representativa “no exercício do ato” (*in actu exercito*). Porém, a tematização expressa do conceito de *cão*, sem que se seja levado, por ora, ao cão *em carne e osso*, perfaz a noção de “em exercício do signo” (*in actu signato*), pois, buscando-se perscrutar a natureza do signo enquanto tal, mostrou-se não o cão em sua “realidade efetiva” a alcançar-se pelo seu conceito, mas o conceito de cão enquanto há nele, nesse conceito, um significado em específico, nomeadamente, aquele que se refere a um exemplo explicativo da teoria do signo de João de Poincaré. Não obstante, ao virar-se o corpo em direção à cozinha para que se tome mais uma xícara de café, percebe-se acochado sobre a base do ventilador o felino Lutero, e tal ato se realiza de *modus representativus*, ainda que se desconsidere, neste ato imediato e substitutivo, todas as notas que poderiam distinguir-se nesse gato em sua individualidade, tanto as passadas, quanto as atuais e as futuras, estas vistas em perspectiva do passado também significativo. Mais uma vez, dissertando agora sobre o ato em exercício do conhecimento conceitual referente à coisa designada por ele, verifica-se um ato tal que seja propriamente *significativo*, e não mais *executivo*. É como se, em tensão à realidade imediata, para torná-la transparente, se devesse dar um passo para atrás, de modo que não apenas se vivesse na mera coisalidade

da coisa, para que, emergindo o significado da coisa em sua coisalidade, esta coisa pudesse tornar-se significativa, e assim, pudesse tornar-se inteligível.

Até aqui a respeito das linhas diretrizes de uma “teoria da significação” de corte clássico. Essa “teoria da significação” constitui *semelhanças e diferenças* para com o fundamento da fenomenologia husserliana, mormente acerca da noção de “coisa” que a determina, tanto nesse fundamento mesmo quanto nas consequências teóricas que se podem extrair dele; bem como constitui *semelhanças e diferenças* para com a fenomenologia hermenêutica heideggeriana.

Conclusão

Por este estudo realizado, pode-se depreender as raízes fundamentais sem as quais o pensamento fenomenológico, em seu *fieri*, não se pode compreender. De fato, a fenomenologia determina um retorno às coisas mesmas (*zurück zu den Dingen selbst*), o qual, porém, consiste numa certa sistematização de dois movimentos mui típicos do espírito humano: o ir-se às coisas e o tê-las representativamente em um ato expresso, que é, por definição, um ato signológico – de concepção conceitual. Por consequência, mostrou-se a propósito a realização de uma pesquisa aprofundada acerca dos conceitos-chave de “in actu exercito” e de “in actu signato”, sem os quais, mais uma vez, a fenomenologia, enquanto sistema possível e necessário de conhecimentos científicos, não se compreende.

Referências

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotles I*. Trad. Jonathan Barnes. Princenton: Princenton University Press, 1996. (Cita-se como *De An.*).

CASSIRER, Ernst. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Yale: Yale University Press, 1944.

HEIDEGGER. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. In: *Gesamtausgabe 62 (Sommersemester 1922)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. e notas de Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel – Husser – Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

SPINOSA. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. São Paulo: Autêntica Editora, 2007.

SANTO TOMÁS, João de. *Cursus philosophicus thomisticus*, 1º vol. Pref. de P. Beato Reiser. Turin: Marietti, 1930-1937.

_____. *Cuestiones de lógica (Ars Logica. Prima Pars: Summulae – Quaestiones Disputandae)*. Trad. e introd. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1987.

_____. *Sobre la naturaleza de la lógica (Ars Logica. Secunda Pars: qq. I-V)*. Trad. de Gabriel Ferrer. Introd. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1994.

_____. *Lógica de los predicables (Ars Logica. Secunda Pars: Explicatio textus Isagogis Porphyrii)*. Trad. e introd. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1991.

_____. *El libro de los predicamentos (Ars Logica. Secunda Pars: qq. XIII-XX)*. Trad. de Gabriel Ferrer. Introd. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1995.

_____. *De los signos y sus conceptos (Ars Logica. Secunda Pars: Super Libros Perihermeneias; Circa Libros Priorum; qq. XXI-XXIII)*. Trad. e introd. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1989.

_____. *Teoría aristotélica de la ciência (Ars Logica. Secunda Pars: qq. XXIV-XXVII. In libros Posteriorum)*. Trad. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1993.

_____. *Del Alma (El alma y sus potencias elementales)*. Trad. e introd. de Juan Cruz Cruz. Espanha: EUNSA, 2005.

_____. *Verdad transcendental y verdad formal*. Trad. e introd. de Juan Cruz Cruz. Espanha: EUNSA, 2002.

_____. *El signo (Cuestiones I/5, XXI, XXII y XXIII del Ars Logica)*. Trad. e introd. de Juan Cruz Cruz. Espanha: EUNSA, 2000.

_____. *The Material Logic of John of Saint Thomas (Basic Treatises)*. Trad. de Yves Simon, John Glanville e Donald Hollenhorst. Introd. de Jacques Maritain. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

SOTO, Domingo de. *Summulae*. Ed. Wilhem Risse. Nova Iorque: Georg Olms Verlag, 1980.

VIGO, Alejandro. *Arqueología y Aleteiología. La Transformación Heideggeriana de la Concepción Aristotélica de la Ontología*. In: *Arqueología y Aleteiología y Otros Estudios Heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008, pp. 117-142.

Ensaaios Livres

Introdução ao Sepher Yetzirá: sua natureza e desenvolvimento no pensamento judaico

Por Rafael Resende Daher

Existem três períodos na história do *Sepher Yetzirá*: o primeiro, que abrange a época da composição desconhecida do livro e o início de sua influência na Idade Média, no século X, caracterizado pelo total desrespeito às fontes judaicas quanto à existência do livro. Temos um pequeno número de fragmentos de frases que podem se referir a ele, mas talvez quase nenhum deles seja independente. É um fato que no período em que o Talmud e a maior parte dos grandes Midrashim foram compilados, no período em que toda a literatura de Hekhalot e Merkavá foi escrita, no período em que a literatura dos gueonim em todos os seus ramos foi criada e desenvolvida, e que diversas composições literárias e teóricas foram compiladas, em que os grandes arquivos dos poetas antigos foram compilados: nesta rica e diversificada biblioteca, que aparentemente a maior parte dela foi formada após a composição do *Sepher Yetzirá*, encontramos apenas uma única citação possível.

Também encontramos uma menção que alguns acreditam se referir a este livro²³ como uma composição mencionada pelo Profeta Abraão, e que trata de um tema central que grande parte da literatura mencionada discute longamente, nomeadamente a criação do mundo – só podemos assumir que isto é intencional, e que a literatura dos amoraim, tana'im, savoraim e gueonim ignorou completa e deliberadamente este livro, e isso por muitas centenas de anos, quando foi compartilhado por muitas centenas de comentadores. Este é um fenômeno muito significativo, importante inclusive à classificação de seu tema.

²³ Cf. Talmud Sanhedrin 65, onde o *Sepher Yetzirá* é relacionado também à lenda do Golem. Entretanto, não é possível dizer que o livro mencionado no Talmud é o mesmo *Sepher Yetzirá* trabalhado neste artigo.

O segundo período da história do livro abrange cerca de duzentos anos, durante os quais sua composição serviu como pedra angular na concepção científica da realidade pelos racionalistas judeus entre os séculos X e XII. Este período começa com o trabalho do Rabino Saadia Gaon, que aparentemente é o responsável pelo livro ter sido retirado de seu esconderijo por centenas de anos e colocado no centro dos estudos judaicos²⁴, e termina com o grande comentário do Rabino Yehudá ben Barzilai, o Albargeloni, em meados do século XII²⁵. Nestes duzentos anos, o *Sepher Yetzirá* esteve no centro do quarto capítulo do *Sepher HaKuzari*²⁶, do Rabino Yehudá Halevi, por um lado, e sua imagem ocupou um lugar importante em *Kesser Malchus*²⁷, do Rabino Shlomo Ibn Gabirol, o Avicebron, de outro. Pessoas que estavam muito distantes umas das outras, tanto geograficamente quanto em termos de visão de mundo, como Dunash Ibn Tamim²⁸, este um importante matemático e astrônomo, e o Rabino Shabatai Donolo, escreveram comentários sobre ele²⁹.

O terceiro período da história do livro também é retratado como uma revolução: a partir do final do século XII, é como se os racionalistas e cientistas judeus abandonassem o livro e voltassem a ignorá-lo quase completamente, enquanto os místicos judeus, a partir de todas as escolas do Midrash o adotaram em seus corações e fizeram dele seu texto central. Os Chassidim Ashkenazim, em seus vários círculos e os místicos do "Círculo de Estudos", construíram seus sermões místicos sobre sua fundação, e sua terminologia foi colocada no centro de seu mundo. O *Sepher HaBahir* combinou seções do *Sepher Yetzirá* com a nova doutrina da divindade por ele apresentada, e o primeiro cabalista conhecido por

²⁴ cf. ספר יצירה. סעדיה בן יוסף אלפי ומי גאון הורדנה, 1806.

²⁵ cf. פירוש ספר יצירה. יהודה בן ברזלי, הברצלוני. ברלין, תרמה, 1885.

²⁶ הכוזרי. יהודה בן שמואל הלוי. סדילקוב. 1834, 186. p.

²⁷ cf. כתר מלכות. אבן גבירול, שלמה בן יהודה. שקלוב, 1785.

²⁸ ספר יצירה : המיוחס לאברהם אבינו / עם פרוש הרב... אבוסהל דונש בן תמים, הוא ר' יצחק הישראלי הרופא ; ... ונלוה אליו ספר למשאלה בקדרות הלבנה והשמש וחבור הכוכבים ותקופות השנים... מרבינו אברהם בן עזרא... ; וספר משפט שבעה האיקלימים, מרבינו אברהם הלוי בר חסדאי ; יצאו לאור... עם הערות ומבוא לספר יצירה מאת מנשה גראסבערג A642. תש"ל.

²⁹ in. חכמוני. שבתי בן אברהם דונולו. תשכה, 1965.

nós pelo nome (pelo menos segundo as fontes lendárias), o Rabino Yitzhak Sagi Nahor, nos deixou uma composição completa³⁰.

A principal chave do livro da criação é sem dúvida a frase “Dez Sephiroth do nada”³¹, que se repete dez vezes no primeiro capítulo, e nem uma vez nos capítulos seguintes. Entendemos esta frase? O número de interpretações que lhe são dadas é altamente confiável, mas o padrão para verificar nossa compreensão das coisas é o grau de compatibilidade entre a interpretação aceita por um dos comentaristas e as regras de seu uso no livro. A maneira difícil de descobrir isso é: é preciso tentar esgotar o seu significado em cada uma das frases em que está incluída, e depois perguntar o denominador comum para todas elas, da maneira usual como o significado do dicionário de uma palavra ou conceito é determinado.

Abaixo tentaremos fazer isso para a frase em questão.

A primeira questão a ser discutida é a relação entre o livro e seu ambiente histórico, relacionada à tentativa de compreender o abandono deste livro pelo pensamento judaico durante muitos séculos. Não sabemos, como mencionado, exatamente quando foi composto, mas a hipótese de que seja entre os séculos III e IV é a mais provável, sem descartar a possibilidade de ter sido composto um pouco antes ou cem ou duzentos anos depois. Em termos do seu ambiente cultural, não há dúvida de que foi provavelmente composto após o início do II Grande Exílio, e quase com certeza pode-se dizer que o seu tempo é o período dos amoraim³². Há uma grande probabilidade, embora certamente não seja uma certeza absoluta, de que ele tinha ligações com Israel. Ou seja, o mundo do Sepher Yetzirá é o mundo do Talmud de Jerusalém e, neste contexto, é apropriado tentar compreender o seu estatuto e relação.

³⁰ פירושן של ר' יצחק סגי נהור לספר יצירה : (על פי הנוסח שבכתב-היד בספריית אנג'ליקה ברומא ובספריית בית המדרש לרבנים בסינסינטי, היברו יוניון קולג').

³¹ 1:2.

³² 200 – 500 d.C.

Durante cerca de cem anos, dificilmente houve um místico, no Sul e no Centro da Europa, que não escrevesse um comentário sobre ele; mesmo quando as coisas não foram escritas na forma literária de um comentário, os ensinamentos e conceitos do livro estavam no centro, como nas interpretações do Rabino Abraham Abulafia. Este zelo enfraqueceu um pouco desde o final do século XIII, mas ainda era um dos fundamentos do misticismo judaico. Mesmo hoje em dia, aqueles que acreditam na tradição mística judaica precisam do *Sepher Yetzirá*, tanto para escrever um comentário como para adotar a terminologia e sua perspectiva de mundo.

Em qual desses três períodos foi refletido o verdadeiro caráter histórico do *Sepher Yetzirá*? Estavam certos os amoraim e os gueonim que o rejeitaram e esconderam, e talvez o viram como uma exceção à tradição de Israel? Estariam certos os racionalistas, que o viram como um tratado científico teórico, ou uma descrição de forma sistemática da estrutura do cosmos? O mesmo acontece com os místicos, que imaginaram que ele fosse as raízes do conceito místico judaico de Deus e do mundo? É muito importante reconhecer a existência de três abordagens diferentes no mundo do judaico: esta é a prova clara de que nenhuma das três abordagens tem o monopólio de sua interpretação. Aqueles que acreditam, através de uma parábola, que se trata de uma composição heterodoxa, que mina a sacralidade do Judaísmo, devem levar em conta o fato de que durante cerca de mil anos, do Rabino Saadia Gaon ao Gaon de Vilna, os anciãos de Israel pensaram lidar como uma pedra fundamental no mundo da tradição israelense. Quem acredita que se trata de um livro de ciência racional deve levar em conta o fato de que, durante cerca de oitocentos anos, centenas de místicos judeus o viram como a principal fonte do misticismo judaico. E aqueles que acreditam que se tratava principalmente de uma composição mística devem levar em conta o fato de que durante centenas de anos o livro foi rejeitado por místicos ilustres – os adeptos da literatura de Hekhalot e

Merkavah, e adotado por racionalistas contrários à mística nos séculos X, XI e XII. Estas três abordagens contraditórias da natureza do livro impedem a criação de uma identidade distinta entre ele e uma das correntes dominante no mundo do Judaísmo por gerações.

Qualquer tentativa feita hoje de olhar para uma frase ou termo de um livro está, naturalmente, cercada por uma espessa camada de interpretação e pelos vários usos que foram feitos. A tentativa de vê-lo tal como é, tanto quanto possível, o esforço para buscar a simplicidade histórica da fonte é um dos esforços mais honrosos que um pesquisador enfrenta. Esta afirmação não se baseia na suposição de que os membros de todas as gerações anteriores não compreenderam o livro corretamente e que apenas o pesquisador moderno pode chegar à raiz do mundo espiritual original do autor. Pelo contrário, os primeiros e os últimos comentadores certamente sabiam tanto como nós como penetrar nas complexidades do mundo do autor.

No entanto, o fato de interpretarem quase todas as palavras de formas diferentes e contraditórias é o que nos permite não aceitar um sistema de interpretações como se fosse o correto. Conhecer as interpretações conflitantes nos ajuda a descartar aquelas que não coincidem com o significado da abstração textual e a nos esforçar para a melhor compreensão possível da fonte.

A certa altura, o estudioso contemporâneo deve rejeitar completamente a interpretação tradicional do *Sepher Yetzirá*: devemos assumir desde o início que uma compreensão completa de cada detalhe deste livro é necessária e que muitos pontos, grandes e pequenos, ficarão sem uma interpretação histórica completa.

Assim como há muitos versículos na Bíblia que não são compreendidos por nós hoje em seu significado histórico original, e assim como muitos dos artigos do Midrash estão fechados e selados diante de nós, o mesmo se aplica ao *Sepher Yetzirá* – e ainda mais, pois seu estilo e conceitos são em grande parte

individuais. Não está em nosso poder, portanto, corresponder às suas palavras de um lugar para outro, e não temos várias conexões diante de nós, das quais dadas em comum para revelar o significado de um conceito. O fato de tantos termos do livro não serem mencionados em nenhum outro lugar - "*Sephirot do Nada*"³³, "Com enumeração, e listagem e contagem"³⁴, "impede tua boca de falar e tua mente de ponderar"³⁵ e muitos semelhantes a estes – não deixa escapatória de que não é possível publicar uma interpretação completa. Os comentaristas tradicionais saíram de um ponto de partida que pressupõe total compatibilidade entre suas visões de mundo e o texto, e por isso encontraram, em todos os casos, uma interpretação plena e adequada, segundo suas opiniões, para cada um dos conceitos e ideias do livro. O pesquisador do nosso tempo não tem essa confiança, a menos que tenha certeza de que está na mesma tradição e na mesma instrução que encontrou sua expressão no texto e, quando isso acontece, deixa de ser um pesquisador para ser adepto de uma escola cabalista. Nosso objetivo na discussão abaixo é, portanto, compreender tanto quanto possível o mundo espiritual do livro, com a suposição prévia de que não há possibilidade, no estado de nosso conhecimento hoje, de alcançar uma compreensão completa do livro inteiro ou algumas de suas partes. Isto significa que todas as proposições apresentadas tanto pelos comentaristas tradicionais como pelos acadêmicos precisam de ser cuidadosamente examinadas em termos da sua adequação ao contexto do texto original; e quando nenhum deles resiste ao teste, é melhor afirmar que não há explicação para as coisas neste momento, do que adotar uma visão cuja originalidade e conexão com o próprio texto sejam duvidosas.

³³ 1:2.

³⁴ Um dos mistérios do livro, em 1:1. Em hebraico, as três palavras surgem da mesma raiz: בספר וספור , e estas três palavras são apontadas como ferramentas para a criação do mundo. Como a palavra Sephirot ספירות, seu próprio significado fica obscuro: seriam as Sephirot contagens, enumerações ou listas? Alguns também especulam sua relação com a própria palavra "número" מספר. Em todo caso, este verso inicial está mais perto de velar que de revelar.

³⁵ ibid. 8.

A importância deste fato é agravada à luz das características do ambiente espiritual em que o livro está conectado. O Judaísmo do período talmúdico viu o período da profecia como uma era que terminou centenas de anos antes, e rejeitou firmemente a literatura religiosa pseudo-epigráfica, que foi criada nos dias do II Templo, e que se estabeleceu como fonte de autoridade das revelações e visões de figuras antigas – Adão, Moisés, Isaías, Enoque, Abraão e semelhantes. A verdade das coisas é determinada, no período em questão, segundo apenas dois critérios: um é a tradição, baseada na transmissão de geração em geração, de discípulo em discípulo, quando a antiga revelação, durante o tempo de a Bíblia, da qual provém a tradição, é aquela que confirma a verdade das coisas³⁶. A segunda é a interpretação dos versículos, que em termos de significado é igual ao primeiro, a saber: as coisas são verdadeiras se surgem da interioridade da antiga revelação divina, em modos de interpretação formulados e determinados pela tradução hermenêutica³⁷.

Geralmente, nenhuma verdade religiosa neste período depende de uma destas duas fontes de autoridade, mas de ambas: a interpretação do versículo também deve basear-se numa tradição antiga para que possa ser aceita como verdade religiosa. Esta é a essência do Midrash: na sua base está a crença de que a Deidade não revela os seus segredos e verdades aos sábios desta geração; toda a verdade está enraizada na revelação antiga, no período em que Deus esteve presente no ser do mundo e revelou seus segredos diretamente aos seus escolhidos: os profetas, juízes, reis, etc.; e eles registraram os eventos e doutrinas nas Sagradas Escrituras, que constituem a verdade não apenas para o seu tempo, mas uma verdade eterna, que é revelada e continua em cada geração através da

³⁶ O que fica claro quando observamos as explicações de Maimônides sobre a Torá Oral no “Mishnei Torá – Sobre a Transmissão da Torá Oral” (*משנה תורה, מסירת תורה שבעל פה*). Maimônides fundamenta que a Torá Oral foi transmitida oralmente por Moisés (nunca escrita por ele) aos sábios e a Josué – em seguida, a Torá Oral também foi recebida (de קבל, Qabal) pelas gerações posteriores oralmente. A linhagem de Maimônides é ininterrupta e chega até a era de sua redação em texto por Yechudá HaNassi.

³⁷ V.g., como dois grandes expoentes desta tradição, o Rashi e Ibn Ezra.

revelação das camadas ocultas dentro da linguagem da revelação antiga. As antigas Sagradas Escrituras incluem dentro delas “tudo o que um homem sábio vai descobrir”³⁸, o que geralmente inclui tanto a cadeia de tradição dos sábios que atestam sua verdade, quanto os versos nos quais a afirmação declarada se baseia, e ambos confirmam a fonte divina do conteúdo das coisas. A própria Mishná nem sempre declara abertamente esses elementos, mas como um todo está implícita a afirmação de que suas palavras derivam da linguagem dos versos e que a interpretação dada foi transmitida através de gerações de tradição e então foi redigida pela geração dos sábios como a Mishná. Dois fenômenos no período em questão se desviam claramente desta regra. Também há a reivindicação dos adeptos da literatura da Merkavá, que segundo eles têm em suas mãos um segredo especial: a maneira de chegar ao contato direto com a Divindade e receber seus segredos, pelo poder da ascensão espiritual que une a alma humana ao Criador do mundo. O Rabino Nehunya ben HaKana, descrito como líder de tais adeptos, revela os méritos e a santidade como fonte de dom especial:

*“Este dom que o príncipe Dumiel leva diante da carruagem do adepto meritório que ascende e desce não é de prata, nem de ouro, mas é que, pelos meritórios que ele conquistou, nada lhe é exigido: nem no primeiro palácio, nem no segundo palácio, nem no terceiro palácio, nem no quarto palácio, nem no quinto palácio, nem no sexto palácio, nem no sétimo palácio – basta que ele mostre seu selo e assim pode deixar e voltar à terra em paz.”*³⁹

Esses místicos, os autores de livros como Hekhalot Zutarti e Sar Torá, já eram incomuns porque confiavam em sua experiência pessoal e em sua experiência mística imediata, e não no Midrash e nos textos da tradição antiga. Apesar da

³⁸ in. הגדה של פסח מצוירת. נוספו: א. מדרשי חז"ל. ב. באור ח, p. 31.1552.

³⁹ פרקי היכלות. ישמעאל כהן גדול. תרמט, p. 56.1889.

grande ousadia dessas palavras, os adeptos da Merkavá também optaram por confiar na confiança pseudo-epigráfica nas figuras do Rabino Akiva, do Rabino Ismael e do Rabino Nehunya ben HaKannah, que representam uma tradição antiga e sua verdadeira interpretação, e mesmo assim a maior parte de suas palavras foram rejeitadas e não foram incluídas nas formações normativas da época, no Talmud e nos Midrashim. A descida na carruagem, que é o contato místico direto com os segredos do mundo superior, não foi mencionada na literatura talmúdica e midráshica, exceto em vagas alusões, como na parábola da "entrada no Pardes"⁴⁰ ou na entrada do Rabino Ismael no Santo dos Santos em Yom Kippur em seu encontro com "Akatriel Ya, o Senhor dos Exércitos."⁴¹ Parece-me que não há evidência de uma percepção generalizada de que a descida na carruagem seja um conceito místico oculto dos sábios do Talmud como um todo. O comentário sobre o caminho secreto dos capítulos da carruagem em Ezequiel e outras revelações, principalmente a Isaías e Daniel, foi certamente usado durante o período talmúdico como fonte de conhecimento dos segredos supremos, aos quais se refere a expressão "o ato da Merkavá", assim como "o ato de Gênesis", que é a descoberta dos segredos ocultos da criação através da interpretação dos versículos do Gênesis. No entanto, tanto "o ato da Merkavá" quanto "o ato de Gênesis" são capítulos do Midrash, sujeitos às regras de autenticação do Midrash, e não há reivindicação de um encontro direto com a Deidade e seus segredos em uma maneira mística. A atividade mística dos adeptos da Merkavá foi rejeitada pela maioria dos estudiosos do Talmud, e não foi incluída na imagem normativa do Judaísmo formulada durante este período.

Este conceito midráshico tem uma camada mais profunda de significado: os versículos da Bíblia, tal como são explicados no Midrash, não possuem um

⁴⁰ cf. Talmud Chagigah 14b.

⁴¹ cf. Talmud Berakhot 7a.

significado absoluto. Há infinitas possibilidades de interpretações para cada um dos versículos, opções que incluem não apenas interpretações diferentes entre si, mas também contraditórias. A antiga revelação inclui dentro de si uma verdade eterna incorporada em versos, e para que seja eterna e aplicada a qualquer área da realidade a qualquer momento dos tempos, não pode estar sujeita a uma verdade decisiva. No campo da Halachá, é claro, há uma necessidade de uma verdade que determine a ação correta *versus* as ações que não são corretas, e a base para isso não é o significado inequívoco do versículo, mas a afirmação tradicional de que é assim que deve ser feito e não de outra forma. Em termos de crenças e opiniões, e especialmente em referência ao ato do Gênesis, a percepção do Midrash abre inúmeras possibilidades de interpretação e exigência, e isso está bem demonstrado no arquivo da maior obra deste campo, o Midrash Rabbá. A relação do *Sepher Yetzirá* com a realidade espiritual que o rodeia exprime-se sobretudo numa comparação entre ele e as descrições da criação incluídas no Midrash Rabbá.

Três são, portanto, as “incoerências” do *Sepher Yetzirá* em relação ao mundo do Midrash: primeiro, ele não baseia suas palavras nos midrashim em seus versos, pois a maioria de suas palavras não pretende revelar o significado oculto dos versículos da Bíblia; em segundo lugar, ele não depende de nenhum tipo de tradição. Não há menção de nenhum homem sábio no livro, uma fonte tradicional de autoridade, nem mesmo a de Moisés, pois Abraão, mencionado no final do ensaio, não é citado como fonte de autoridade, mas é uma figura meramente descritiva; em terceiro lugar e possivelmente principal: o *Sepher Yetzirá* estabelece suas afirmações como a verdade absoluta e única, que não pode ser combinada ou generalizada com outras verdades. Suas palavras são um exame da decisão final, que não está aberta a discussão ou recessão de qualquer espécie. “Dez Sephirot do nada, são dez e não nove, dez e não onze” – este é o estilo do livro. Sem qualquer suporte ou confirmação, ele estabelece

suas firmes determinações, sem qualquer alusão à Bíblia ou à autoridade de algum dos pais do Judaísmo. A grandeza de Abraão seria ter compreendido o que o autor do livro compreendeu.

O *Sepher Yetzirá*, portanto, é uma rebelião aguda e extrema em seu ambiente espiritual, ainda mais do que a literatura de Merkavá. Ele se coloca como fonte de verdade absoluta, sem confiar na autenticidade da tradição religiosa aceita por seus contemporâneos. Parece que isso foi suficiente para colocá-la como uma obra fora do âmbito do mundo do Judaísmo; mas sua rebeldia encontra expressão em outros campos igualmente importantes.

O tema do *Sepher Yetzirá* é a formação do mundo, que ele anuncia na frase de abertura. Contudo, nenhum dos principais versículos menciona a criação em si mesma. Nenhum os conceitos principais apresentados nos primeiros capítulos do Livro do Gênesis, e discutidos e explicados em detalhes no “Bereshit Rabbá”, e em muitos outros midrashim que tratam do mesmo assunto, não são encontrados nele. O livro não menciona a criação da luz, a criação dos céus e da terra, a criação do homem e da mulher. O Jardim do Éden está ausente, assim como todos os outros elementos bíblicos e talmúdicos do ato da criação. Dois versículos da criação ecoam no livro: o segundo versículo do livro de Gênesis⁴², e o Jó: “Mas, se vou para o oriente, lá ele não está; se vou para o ocidente, não o encontro...” (23:8); e mesmo eles não são mencionados explicitamente e não são discutidos de forma interpretativa, pois são apenas uma base terminológica para alguns dos conceitos do livro. Este é um desvio consciente e aberto das normas aceitas na época, sem qualquer pedido de desculpas ou explicação. Ele apresenta uma alternativa ao Livro de Gênesis e ao Midrash “Bereishis Rabbá”, e não um comentário ou acréscimo a eles. É difícil duvidar que aos olhos do leitor dos séculos IV e V o livro fosse surpreendente em sua audácia, incomum e

⁴² 1:2.

desconhecido, e provavelmente também suspeito e duvidoso, em sua expressa arrogância e superioridade.

Estas coisas dizem respeito à estrutura externa e à forma de expressão de um livro absurdamente criativo. No entanto, a mesma estranheza e distância do mundo espiritual circundante são mais fortemente evidentes no seu conteúdo interno.

A existência religiosa

A ligação entre a criação e a Torá, entre a criação e a redenção messiânica, entre a natureza da criação e os valores morais, entre a criação e o destino do povo de Israel, e - em geral - entre a criação do mundo e a adoração a Deus pelo povo de Israel: todos são elementos ausentes. A realidade criada, tal como é descrita *Sepher Yetzirá*, é eterna e não há redenção messiânica no final. A nação de Israel não é mencionada no livro. A Torá, seu estudo, sua existência e seus mandamentos não são mencionados de forma alguma. Não há menção sobre a adoração a Deus ou ao comportamento moral. Recompensa e punição não fazem parte da essência do mundo, e os conceitos justos e ímpios não são relevantes para a realidade descrita no livro. Não só o conceito de “oração” desapareceu e é difícil encontrar um contexto ou um lugar onde o conceito possa se encaixar no livro.

Um exame programático e conceitual imaginável, um livro criativo longe do mundo religioso, enquanto o social e nacional da literatura Talmud e Midrash são opostos ao seu escopo.

A criação, em termos da visão de mundo do *Sepher Yetzirá*, é um evento universal, que se aplica a todos os povos, sem distinção e sem referência a essas ações ou crenças e outros.

Parece que essas características explicam a ausência do *Sepher Yetzirá* no horizonte espiritual do Judaísmo no período antigo e no início da Idade Média. É difícil encontrar qualquer ponto de contato entre ele e o mundo religioso

cultural representado pelos sábios do Talmud e pelas autoridades do Midrash, pelos amoraim, pelos gueonim e até pelos místicos da literatura de Hekhalot e Merkavá, imbuídos de a aspiração religiosa por uma conexão imediata com a divindade e a crença na oração em todas as suas matizes e formas – o livro é único não apenas na sua terminologia e linguagem, mas ainda mais na sua posição religiosa sobre a época. Ele rejeita as fontes de autoridade do Judaísmo daquela época – a tradição e a interpretação dos versos; ele rejeita o conceito bíblico de criação e apresenta uma alternativa ousada a ele, que ignora tudo o que é comum neste assunto, e carece de qualquer referência aos valores religiosos fundamentais do judaísmo da época e do judaísmo em geral. É obra de um pensador solitário, estrangeiro e rejeitado, que durante centenas de anos não se integrou no tecido cultural de ser um judeu.

Daí a questão da mudança extrema que ocorreu em relação no século X, quando o *Sepher Yetzirá* emerge em toda a sua pungência. O livro em si não mudou (ou se mudou, não sabemos, pois as versões que temos hoje são as que estavam nas mãos dos sábios do século X), e todos os seus elementos, que são contrários ao mundo do Judaísmo tradicional, são encontrados nele nos dias do Rabino Saadia Gaon, assim como nos dias do Rav Ashi⁴³.

Também não há razão para duvidar da devoção do Rabino Saadia, Shabbatai Donolo ou Yehudá Halevi à tradição de Israel, que não é menor que a do Rabino Ashi ou de qualquer outro sábio talmúdico. Por que os sábios dos séculos X ao XII ignoraram as características repulsivas e alienantes encontradas no livro, e o que os levou a colocá-lo em um lugar tão central na consciência espiritual?

Diante do novo judaísmo medieval, tomando forma em sua época e por suas próprias mãos, parece que a única resposta possível à razão pela qual todos estes sábios trataram o *Sepher Yetzirá* de uma forma tão positiva reside na natureza

⁴³ Um dos principais amoraim, por volta do século IV.

científica do livro. Cada um desses sábios por si só poderia encontrar nele pontos de contato para seu mundo espiritual que são únicos e individuais, mas um denominador comum é impossível para todos eles, na minha opinião, exceto com base na singularidade da obra possuir uma base científica sistemática, tanto na apresentação das coisas como no seu conteúdo. Esses sábios israelenses, que se voltaram (cada um à sua maneira) para a literatura científica, árabe e europeia, que se baseia na filosofia e na ciência do mundo antigo, encontraram no *Sepher Yetzirá* uma composição hebraica que tem mais das características que caracterizam a nova maneira de pensar do que em qualquer outro livro da literatura religiosa hebraica, tanto o Midrash bíblico quanto o talmúdico. Eles estavam certos? O livro pode ser visto como um ensaio científico? Parece-me que entre as três interpretações históricas estabelecidas por muitas gerações de sábios israelitas:

1. Aquela que o vê como uma obra excepcional e rejeitada;
2. Aquela que o vê como uma obra científica sistemática;
3. Aquela que o vê como uma obra mística.

A nº 2 é a que mais se aproxima da natureza original da composição. O cerne do livro, tanto nas partes que compreendemos como nas partes que só podem ser adivinhadas, pretende apresentar uma apresentação sistemática da essência da realidade, baseada em princípios básicos, num método muito próximo da natureza da ciência na antiguidade e na Idade Média.

A ideia básica na qual o livro se baseia é uma ideia midráshica; no entanto, comparar a fonte nas palavras dos sábios com a maneira como é utilizada na composição em discussão mostra nos claramente a sua natureza especial, diferente e contrastante. A Mishná afirma: "*Em dez proclamações o mundo foi criado*"⁴⁴, e assim resume o processo de criação com um número específico (dez) quando se junta à expressão linguística, através das 22 letras do alfabeto,

⁴⁴ מסכת אבות. ווילהרמש דארף, p. 20.1718,

significando – o mesmo que as letras das “*Maravilhas da Sabedoria*”⁴⁵ do *Sepher Yetzirá*. Os dois princípios colocados no centro das duas partes do livro – as dez Sephirot no primeiro capítulo e as 22 letras nos capítulos seguintes – são, portanto, incorporados nas proclamações da Mishná Avos⁴⁶. Apesar do ponto de partida comum, os detalhes divergem. As referidas proclamações, que estão integradas num sistema de resumos numéricos dos fenômenos bíblicos, nada mais são do que um Midrash, que resume e conta o número de vezes que Deus “disse” algo no processo de criação, e de acordo com o número midráshico, são dez “e disse”. As coisas na Mishná não pretendem acrescentar ou mesmo explicar nada no processo de criação: este é um resumo que descreve o que aconteceu, e certamente não diminui o significado completo do conteúdo dos artigos - “Que venha a ser a luz”, e assim por diante. O Midrash destaca apenas o elemento estrutural da existência de dez ditos, um elemento que não é enfatizado nos versos do Gênesis. A identidade factual em termos do conceito de criação entre o Capítulo 1 em Gênesis e a contagem das proclamações formam uma coisa só. No *Sepher Yetzirá*, por outro lado, um significado completamente novo foi dado tanto ao número dez quanto ao conceito de “e disse”. O número dez não resume as palavras de Deus, mas refere-se aos vários aspectos da realidade.

Incluídos nele não estão “haja luz” e “haja céu”, como a primeira profundidade e a segunda profundidade, a profundidade norte e a profundidade sul, a profundidade do céu e a profundidade do fundo, a profundidade leste e a profundidade oeste, a profundidade boa e a profundidade perversa. O que nas palavras da Mishná era um conceito descritivo tornou-se no *Sepher Yetzirá* um princípio existencial, que determina a estrutura e os limites do cosmos. Isso é mais agudo na segunda parte do artigo, no que diz respeito à descrição do

⁴⁵ 1:1.

⁴⁶ Ver nota nº 23.

funcionamento das 22 letras. A principal diferença entre as proclamações da Mishná e as palavras do *Sepher Yetzirá* reside no fato de que na Mishná não há desvio da disposição das letras nos artigos conforme encontrada no capítulo 1 do Gênesis, enquanto o *Sepher Yetzirá* dá às próprias letras em um sistema completamente diferente de organização e ordem – a capacidade de criar. Aparentemente, mesmo nisso não há desvio real do mundo dos sábios, que sabem muito bem que há um segredo nas "letras nas quais o céu e a terra foram criados", um segredo refletido na construção do Tabernáculo por Bezalel⁴⁷, e a mesma ideia é encontrada também na literatura dos adeptos da Merkavá, a respeito de Enoch e Metatron.

Contudo, não temos nenhuma evidência de que as “letras nas quais o céu e a terra foram criados” estejam organizadas em uma ordem diferente daquela encontrada no livro de Gênesis. A singularidade do *Sepher Yetzirá* em comparação com os sábios neste assunto reside no fato de que, para o autor do livro, as letras são blocos de construção, através dos quais a criação é baseada em leis. O mundo foi criado através da linguagem e, portanto, das leis da linguagem são as leis da natureza. Leis da linguagem, que regulam e determinam as formas de disposição e o significado das letras, ou seja, o campo conhecido hoje como gramática. A gramática hebraica por nós aceita só surgiu há alguns cem anos após a criação do *Sepher Yetzirá*, sob a influência do encontro dos sábios de Israel com a civilização árabe e com a gramática da língua árabe. A tentativa de provar que o autor do livro também pertence ao mesmo fenômeno da influência árabe na cultura hebraica não correu bem e parece ter provado exatamente o contrário: não há evidências na percepção da língua e da gramática do autor soubesse alguma coisa sobre a língua e a gramática árabe, e a prova é que o livro surgiu antes das conquistas e da expansão islâmica.

⁴⁷ cf. Êxodo 35.

O autor concluiu, portanto, a partir do livro do Gênesis e dos ditos assistemáticos e pouco coesos dos sábios, a respeito da conexão entre as letras e a criação, que a chave para a compreensão do processo da criação do cosmos reside nas leis internas, que transformam as letras de retângulos sem sentido em ricas estruturas de significado, ou seja, na teoria da linguagem. Ele formula as leis da linguagem em duas direções – aquela que regula o significado das combinações de letras, e aquela que determina a forma de expressão e pronúncia dos sons, já que a criação, segundo sua percepção é um processo oral e não escrito. Deus falou proclamações e não as escreveu. Palavras sobre "voz, espírito e fala", os três estágios no processo de pronunciar uma letra e, portanto, a divisão das letras de acordo com sua origem nas partes do sistema de fala são elementos completamente inovadores na tradição judaica, mas o ponto principal de suas inovações está na área da composição das letras como um todo.

É muito difícil apontar uma possível fonte de onde o autor tirou a ideia de que as diversas palavras possuem raízes, que incluem um número fixo de letras. Não há dúvida de que esta é uma das inovações de maior alcance do livro. Seu método único (uma raiz de duas letras) constrói um sistema limitado de raízes que coloca a linguagem em uma estrutura rígida e controlável, que permite que as leis da linguagem sejam vistas com clareza e precisão. Além disso, ele estabelece três principais distinções linguísticas, duas das quais são utilizadas pela gramática hebraica até hoje, enquanto a terceira ainda não foi adotada pelos linguistas:

1. A distinção entre 18 letras que possuem apenas uma pronúncia;
2. 7 letras que são pronunciadas em duas formas, isto é, no Livro de Gênesis, os sete dias da criação são duplicados, o que desemboca na distinção da natureza gramatical de masculino e feminino. A dualidade entre homem e mulher desempenha um papel proeminente no livro, mas nunca a nível linguístico e

nem a nível físico ou sexual. Masculino e feminino na realidade, segundo o autor, são o resultado do masculino e do feminino na linguagem;

3. A distinção entre bem e mal, que também é apresentada como uma distinção principalmente linguística, ainda não era um fenômeno realista. As raízes do bem e do mal no mundo residem na dualidade enraizada na linguagem do bem e do mal, onde uma ligeira inversão na ordem das letras transforma o bem em mau e o mau em bom. Como mencionado, esta distinção ainda não foi aceita por outros linguistas.

Muitas delas estão escondidas na segunda parte do livro, nos capítulos II a VI, mas apesar das muitas dificuldades, o conceito de letras, sua integração e combinação, e o poder criativo inerente a elas, não é incompreensível no contexto dos precedentes para isso nas palavras dos sábios. Apesar de todos os atributos atribuídos às letras, a divisão das letras de acordo com sua origem nas partes do sistema de fala são elementos completamente inovadores na tradição judaica, mas o ponto principal de suas inovações está na área da composição das letras como um todo.

Nesta seção, o leitor, do passado e do presente, não tem dúvidas sobre o que o autor quer dizer com "letras". A gramática da língua e o conceito da língua apresentados nesta seção não eram aceitos na Idade Média, mas podem ser compreendidos no contexto do nosso conhecimento segundo conceitos de linguagem e gramática dos antigos e posteriores. O conceito das Sephirot no capítulo I, por outro lado, não é compreendido nem explicado. As dezenas de referências nos capítulos II a VI às letras, aos poderes e ações que lhes são atribuídos não obscurecem o fato que está na sua base o termo conceitual das 22 letras do alfabeto. Por outro lado, no primeiro capítulo as Sephirot são descritas em cerca de uma dúzia de recursos; qual é o denominador comum para essas dezenas de recursos?

É difícil duvidar que os primeiros dez números, de um a dez, estejam na base do conceito de "Sefhirot". Se sim, por que "Sefhirot" e não "números"?

No centro disso está um novo conceito, que não é encontrado em hebraico, enquanto em relação às letras nenhum conceito foi inventado. Como o conceito de números pode ser conciliado com a afirmação de que:

“O fim [das letras] está ligado ao princípio, e o princípio ao fim, assim como a língua de fogo está ligada ao carvão. Pois o Senhor é Um e não tem segundo; antes do um, o que contas?”⁴⁸

Outro fator curioso: em nenhuma fonte judaica há qualquer justificativa para a misteriosa declaração acima quanto à ligação entre princípio e fim? Existem muitos sermões no mundo antigo sobre a relação entre os números 1-9, mas o número 10 não é o especial e proeminente entre eles; muitos dos pitagóricos preferiram o número doze. Os conceitos gnósticos também não possuem este número, mas aqui recebe a honra e distinção de “dez e não nove, dez e não onze”. Esta visão é consistente talvez com as dez direções da expansão da realidade (as seis direções do espaço, duas direções tempo, com a adição do bem e do mal), mas como pode ser reconciliado com as três transformações – do espírito de Deus para o espírito elemental, da água para o espírito e do fogo para a água⁴⁹? É muito difícil supor que em duas frases o autor tenha renovado, duas vezes, significados completamente independentes para uma palavra hebraica de mesma raiz. É possível concluir que “Sepher”⁵⁰ é uma forma masculina de “Sephirá”, e que seus significados combinam e complementam a teoria da criação especial desta composição? Parece que não há razão para supor que este tópico seja compreensível para nós. Não podemos descartar, portanto, uma influência da literatura pitagórica tardia, enquanto poderíamos também especular uma origem na Gnose Valentiniana.

⁴⁸ 1:7.

⁴⁹ 1:12.

⁵⁰ cf. Graetz (1848)

Hoje, depois de mais de cento e cinquenta anos de pesquisa científica neste livro, iniciado por Graetz em 1848, é possível resumir e dizer que há ideias que não são conhecidas e compreendidas por nós, e tirar deste negativo na verdade as conclusões as possibilidades.

Se seguirmos uma analogia entre a segunda parte do livro e sua primeira parte, teríamos que dizer que na segunda parte o autor inventou uma espécie de nova ciência na teoria da linguagem – a gramática, e a estabeleceu como um princípio que regula o funcionamento das letras na construção da realidade. Não temos dificuldade em compreender suas palavras, já que a ciência da gramática foi inventada pela segunda vez e introduzida no hebraico ocidental na Idade Média. Será que o autor inventou uma nova ciência a respeito dos primeiros números e a usou para dar sentido ao poder criativo desses números, e esta ciência não foi reinventada e não se infiltrou no Judaísmo depois e, portanto, as palavras do autor a respeito das Sephirot são obscuras para nós?

O *Sepher Yetzirá* é um livro místico? Se é verdade que a sua teoria da criação é científica e se baseia numa teoria sistemática de números e letras que deriva de leis básicas que encontram expressão em todas as estruturas da realidade, não há lugar para descrever o livro usando este termo. No entanto, há dois pontos do livro, em que existe um certo desvio da metodologia científica que habitualmente o caracteriza, e que podem, com grande hesitação, ser descritos como temas de natureza “mística”. Não quero dar muita importância a este conceito, cujas formas de utilização hoje em dia são variadas e diferentes; alguns o usam para descrever tudo o que não entendem, e há outros que o usam para descrever tudo o que acham que entendem. Na realidade de hoje, aqueles que descrevem um fenômeno ou um texto como “místico” estão apenas demonstrando a definição de misticismo por eles aceita, e as coisas permanecem num nível semântico, e geralmente também num nível de valor. Desejo apenas salientar aqueles dois pontos em que, na minha opinião, o autor de uma obra

se desvia do seu próprio caminho, e estes pontos constituem um exame excepcional da estrutura sistemática que ele mesmo construiu. Se o termo “misticismo” é apropriado ou não para isso é uma questão semântica secundária, à qual não deve ser dada muita importância. As Sephirot, conforme descritas acima, são aspectos matemáticos e estruturais da realidade: elas representam a expansão infinita do universo e a transição, em etapas, da realidade do criador do mundo apenas para a realidade dos elementos e domínios separados do ser. Neste contexto, o parágrafo constante das fórmulas tradicionais do Capítulo 1:

“São dez Sephirot do nada: Sua medida é dez que não têm fim. Profundidade do princípio, profundidade do fim; profundidade do bem, profundidade do mal; profundidade de cima, profundidade de baixo; profundidade do oeste, profundidade do leste; profundidade do norte, profundidade do sul. O Único Senhor, EL, Rei Fiel, governa sobre todas elas desde a morada da santidade, para todo o sempre e sempre.”⁵¹

Qualquer tentativa de conectar este parágrafo com a literatura de Hekhalot e Merkavá deve ser completamente rejeitada. Não há nada nele que venha diretamente do capítulo 1 de Ezequiel. No entanto, o dinamismo do conceito das Sephirot nesta seção não coincide com as suas descrições nos outros parágrafos do primeiro capítulo do livro. Se as Sephirot são norte e sul, para cima e para baixo, o que significa “profundidade”? Embora não saibamos o significado exato desta frase, é bastante claro que ela se refere ao aspecto observável das Sephirot. É muito provável que exista uma proximidade, se não uma identidade exata, entre as Sephirot do nada aqui e os animais sagrados em Ezequiel. A representação das Sephirot como entidades não-terrenas, que

⁵¹ 1:5.

podem ser observadas (por exemplo, pelo profeta Ezequiel⁵²) e que agem de acordo com a palavra dinâmica de Deus que pulsa nelas, e que se curvam diante do trono de Deus, não é consistente com o conceitualismo abstrato que as caracteriza nas outras discussões do livro.

O autor anuncia neste parágrafo que as Sephirot do nada são entidades com as quais uma pessoa – um profeta, ou talvez um místico – pode entrar em contato, testemunhar e observar? Ele informa que apesar das leis básicas da realidade que ele expõe em outras partes do livro, as Sephirot são um elemento mutável de acordo com a palavra de Deus nelas contidas, e elas se movem pela realidade e retornam e se curvam diante do trono da Glória? É difícil responder, de acordo com esta frase curta e única, a estas questões. No entanto, não se pode negar que há aqui uma sugestão de outra camada adicional do significado do conceito, e esta camada sugere um tipo diferente de conexão entre as esferas de contenção e o contrato, por um lado, e Deus, por outro. Não há aqui material suficiente para determinar a essência desta possível conexão, e certamente não para caracterizar a sua relação com os outros significados e os outros papéis. No entanto, se estamos pedindo uma dimensão oculta e supercientífica, parece que esta é uma das frases do livro que abre mais portas para esse tipo de possibilidade.

As coisas ficam um pouco mais claras no segundo contexto que me parece incomum, o contexto encontrado pela primeira vez na segunda metade do capítulo III, e que depois é repetido muitas vezes na continuação do livro (naturalmente, vinte e duas vezes no total): *“As três mães Aleph, Mem e Shin, sua fundação é uma parte de culpabilidade e uma parte de mérito, e a língua do decreto decide entre elas..”*⁵³

⁵² ibid. 6.

⁵³ 3:1.

O leitor do capítulo 2 do e da primeira metade do capítulo III tem a impressão de que o poder de criação está nas próprias letras e em suas combinações. A descrição relativamente detalhada do autor procura demonstrar como os fenômenos infinitos da realidade são obtidos a partir do sistema de combinações sistemáticas das letras em seus tipos.

De acordo com o método do *Sepher Yetzirá*, os domínios do cosmos, do tempo e do indivíduo e "alma" (que no livro significa uma persona, um indivíduo, conforme frequentemente encontrado na Bíblia, e não no significado da parte espiritual de uma pessoa, assunto que não é mencionado e nem discutido em todo o livro), qualquer que seja seu significado exato, certamente se refere à criação das letras e à determinação de suas combinações em de tal forma que os resultados desejados no cosmos, no tempo e no homem possam ser derivados deles.

Tudo isso está em linha com a abordagem sistemática e "científica" do *Sepher Yetzirá*. Este é o caso no capítulo IV:

“Estas sete letras dobradas BG”D KFR”T Ele formou, projetou, criou e combinou nas Estrelas do Universo, os dias da semana, nos orifícios de percepção no homem; e delas ele fez sete céus e sete planetas e sete sábados; consequentemente, o sétimo é preferido sob todos os céus. Ele causou e produziu Bet, predominante em sabedoria, coroou, combinou e formou Saturno no Universo, o primeiro dia da semana, e o olho direito do homem.”⁵⁴

Se é assim que as coisas são, o que significa "Ele causou e produziu Bet, predominante em sabedoria, coroou, combinou e formou Saturno no Universo"? Não há dúvida de que a base da afirmação está na proclamação dos sábios, que antes da criação Deus estava ligando as letras às letras, e não há nada de errado em descrever esse processo como uma espécie de “coroa”. A seguir, esta frase é apresentada a

⁵⁴ 4:4-5.

respeito de cada uma das letras do alfabeto. Do ponto de vista “científico”, as coisas são desnecessárias; o autor já afirmou que no processo de criação do universo foi dado às letras o poder de criar a partir de suas combinações e conjunções todas as áreas da realidade – a “coroa” representa provavelmente outra dimensão de concessão de poder. Trata-se de uma espécie de cerimônia em que Deus concede o seu poder a cada uma das letras do alfabeto e confere-lhes funções especiais e específicas tanto na criação como na existência de toda a realidade. A letra, ao que parece, fica saturada de poder divino, que a ativa e lhe permite desempenhar as funções a que se destina. Embora as coisas se encaixem bem no formato de um livro sobre a criação, do ponto de vista teórico, esses são dois conceitos separados das letras e de seu poder. Um conceito é o instrumental, as letras como blocos de construção cujas combinações criam as bases e os poderes de qualquer maneira a partir dos quais a realidade é construída. Nessa visão, as letras são uma espécie de tabela de elementos de Dmitri Mendeleiev, contendo os elementos, cujas várias combinações criam todos os materiais na realidade.

A segunda visão é a dos vasos para o espírito divino: as letras e suas combinações não são forças independentes, mas devem ser vistas como receptáculos que Deus derramou neles seu espírito, e cumprem seu mandamento pelo poder de seu espírito que pulsa neles. A maioria das referências às letras no *Sepher Yetzirá* pertence ao primeiro tipo, o instrumental. A descrição da realeza e da coroação a cerimônia das letras inclina-se mais para o segundo significado, que também pode ser descrito como o conceito do alfabeto como uma espécie de logos, o mensageiro de Deus para a criação, depois que Deus derramou seus poderes demiúrgicos.

Há um certo paralelo estrutural entre o conceito geral das letras do livro e esta descrição especial, por um lado e, por outro, o conceito geral das Sephirot do nada e sua descrição como animais sagrados cheios do espírito e da palavra de

Deus, que andam ao redor e se curvam diante de Seu trono. Em ambos os casos é possível ver uma exceção à regra instrumental e conferir uma dimensão missionária aos números e letras cheios do espírito de Deus. Se este for realmente o caso, e se esta interpretação reflete efetivamente o significado das coisas, então deve ser dito que o autor não estava satisfeito com a estrutura científico-sistemática da descrição da criação que tornou o livro único, mas também procurou apresentar o lugar do ser divino neste processo. Os “instrumentos” utilizados por Deus no processo de criação e de existência da realidade não se desligam d’Ele quando o seu papel é determinado e saem ao cosmos para cumpri-lo, mas carregam dentro de si o espírito, a palavra e o poder de Deus. Eles desempenham suas funções não apenas porque foram projetados e construídos para isso, mas porque existe uma realidade constante dentro do poder anímico divino.

Não há necessidade de descrever essa alma na visão de mundo do autor como um elemento místico. Este conceito, quando usado corretamente, geralmente pretende expressar as relações entre o homem e Deus, é apenas em um status secundário a relação dos elementos da realidade com sua origem. No entanto, em termos de compreensão do significado religioso do livro, este aspecto também deve ser observado, que é outra camada além do quadro do método instrumental que caracteriza a maior parte do texto.

Neste sentido, podemos retirar o *Sepher Yetzirá* da classificação mística ou religiosa: se você o examinar por si mesmo, e especialmente quando o comparar com os conceitos predominantes no mundo religioso que o rodeava, durante o período do Talmud, todos os elementos que caracterizam o pensamento religioso estão ausentes de seu texto. A Divindade aqui é separada do mundo e confiada aos seus mensageiros, as Sephirot e as letras, que cumprem os seus papéis em virtude das leis que lhes são inerentes, sem com isso adquirirem para si um significado religioso.

Em seu texto, o homem é um conjunto de órgãos e características fixas devido à sua estrutura, quando não há dinâmica de mudança e progresso espiritual dentro dele, sua criação não tem propósito humano ou divino, e sua existência é mecânica, como a existência de toda a realidade. Os conceitos básicos de moralidade e ritos perdem o sentido. Não há nenhuma passagem no livro que dê sentido à oração ou à caridade, à oferta de sacrifícios ou ao comportamento moral. Não há menção no livro de redenção messiânica, de mundo vindouro, de céu e inferno, julgamento divino e conquista para aqueles de boas obras. Não há nenhum vestígio da existência de uma alma divina, de um elemento espiritual que ligue o homem a Deus, e por isso não há sentido, dentro do livro, para a questão da alma eterna.

É um estudo da técnica de criação, que não possui moral sobre a obrigação humana decorrente da presença do homem no mundo criado por Deus. Não há menção no livro sobre a Torá e mandamentos, de profecia e revelação, de uma descida em uma Merkavá ou de uma experiência mística de alguém; nada que possa compor pensamento religioso; e isto numa época em que estes elementos, em composições diferentes e diversas, preenchem o mundo da literatura talmúdica e midráshica – a dinâmica religiosa, que é a força vital da literatura dos sábios, não deixou qualquer vestígio no *Sepher Yetzirá*.

E ainda: um significado religioso do tipo dominante na literatura do Talmud e do Midrash não está aqui; mas será que existe um significado religioso no livro com uma direção diferente, que não esperamos encontrar?

O autor procurou e encontrou outro caminho para o homem se aproximar de Deus? Parece que, uma vez que a questão é apresentada desta forma, a resposta surge por si só. Se há um significado religioso, então ele é encontrado no último parágrafo do livro (que alguns queriam argumentar que se trata de um acréscimo tardio). Este parágrafo descreve uma conquista religiosa de longo alcance e uma comparação que pode ser vista como uma abordagem humana ao Criador, de

uma forma completamente diferente daquela encontrada em seu mundo espiritual dos Sábios.

Os últimos parágrafos do Sepher Yetzirá se destacam justamente pelas determinações resolutas, legais e imutáveis:

“O coração do homem como um rei na guerra. E nosso Deus criou os estados de oposição, o bem e o mal, o bem do bem e o mal do mal. A felicidade está reservada aos justos e a miséria aos ímpios.”⁵⁵

E semelhantes a estas determinações que não ensinam nenhuma maneira de alterar a ordem das coisas, que percebem o bem e o mal como regras fixas e imutáveis, aparentemente dotadas de um caráter fisiológico como de natureza linguística – a expressão mais oposta ao conceito de atividade religiosa que cria e avança o homem em direção ao propósito que lhe foi estabelecido pelo seu criador.

O parágrafo final, por outro lado, passa para um nível completamente diferente:

“Depois que nosso pai Abraão viu, ponderou, investigou e entendeu essas coisas, ele as projetou, gravou e compôs, e as recebeu em seu poder. Então o Senhor de todos apareceu a ele, fez uma aliança com ele, beijou-lhe a cabeça e deu-lhe o nome de seu próprio nome e chamou-o de amigo; e como está escrito, completou uma aliança com ele e com sua semente para sempre, que então acreditou em Deus, o YHVH, e isso lhe foi imputado como justiça. Deus ordenou uma aliança entre os dedos dos pés, a da circuncisão; e uma aliança entre os dedos de suas mãos, a da língua. Ele atou as essências das vinte e duas letras em sua língua, e Deus lhe revelou os seus segredos; Deus as carregou através das águas, Ele as elevou através do fogo e as

⁵⁵ 6:2.

*carimbou nas tempestades do ar; Ele as distribuiu entre as sete estrelas e as atribuiu a doze constelações celestiais. Amém.*⁵⁶

Esta passagem representa, sem dúvida, uma conquista religiosa de suprema perfeição. Abraão, nosso pai, foi levado a um nível de perfeição espiritual, e como resultado ganhou um poder imenso, descrito em termos de amor físico, com seu Deus.

Quanto à pessoa do autor, há uma identificação profunda com Deus e uma proximidade emocional e física com Ele através do estudo e do conhecimento das leis da criação e da realidade. É difícil duvidar que diante de nós está a descrição de uma rara conquista religiosa em sua totalidade, na qual o homem atinge o auge da unidade possível com Deus. Se o livro não tivesse sido escrito, essa conquista teria permanecido propriedade do autor, sem que a história nada soubesse sobre ela. Desde que o livro foi escrito, o autor teve a intenção de levar o caminho até Deus, no qual Abraão foi o primeiro a caminhar, ao conhecimento de outras pessoas.

Não sabemos se o livro se destinava ao público ou se se destinava desde o início da sua escrita a alguns indivíduos virtuosos. Porém, o próprio fato de escrever indica que o autor não via os segredos nele apresentados apenas como sua propriedade privada, um caminho religioso compartilhado apenas por Abraão e por ele mesmo.

Escrever as coisas de maneira estritamente literária, com uma edição formal clara, com uma divisão sistemática em capítulos e tópicos, tem indícios de uma intenção didática.

O fato de o livro ter sido escrito e editado para que outros pudessem lê-lo e estudá-lo indica que a missão religiosa nele contida, aquela encontrada apenas no último parágrafo, é oferecida pelo autor como forma de conhecimento de Deus e identificação com Ele. Ele afirma, basicamente, que conhecer as leis da

⁵⁶ 6:4.

realidade e como elas surgem da Divindade é a perfeição religiosa. Um certo paralelo com esse conceito, com um tom místico muito mais distinto, é encontrado em outro canal da antiga literatura secreta hebraica. A conhecida afirmação do Rabino Ismael no início de Yesod Mora, na passagem que constitui o foco religioso desta composição mística, temos a afirmação do Rabino Ismael:

“Quem conhece a sua medida na formação do Gênesis, está garantido a ele que ele é um filho do Mundo Vindouro, e eu e Akiva assim garantimos. E a partir deste caminho, o perspicaz pode conhecer a unidade, pois tudo nele é dividido apenas pelo aspecto da bondade completa. O profeta não tem forças para compreendê-lo, e a analogia é como o sol passando pela superfície de um olho fechado, e não se pode ver a face do sol até que ele passe.”⁵⁷

Aqui, uma virtude religiosa suprema é garantida, em nome dos dois grandes criadores da Mishná e os pais da lei talmúdica, para aqueles que conhecem os segredos do caráter do criador do Gênesis descrito nesta composição, e é obrigado a estudá-lo todos os dias. Pode-se entender que uma extrema superioridade religiosa é dada aqui ao valor de conhecer um segredo, além dos valores de observar os mandamentos e aprender a Torá e a guia moral, e assim o Rabino Ismael, o Rabino Akiva e seus alunos foram diligentes em instruir as gerações seguintes na tradição oral. É possível que uma espécie de resposta a isso seja encontrada na passagem do *Sepher Hekhalot Rabbati*, que se origina do mesmo círculo de místicos, que passaram a enfatizar a necessidade de combinar o conhecimento dos segredos com a observância dos mandamentos, o estudo da Torá e a guia moral. É difícil atribuir a esta composição mística tendências antinomistas e a elevação do conhecimento místico como um substituto para a observância dos mandamentos; é muito possível que a intenção destas coisas,

⁵⁷ סוד מורא וסוד תורה. אבן עזרא, אברהם בן מאיר. תקצג, p. 36.1833

como no *Sepher Yetzirá*, seja um certo aspecto, e nenhuma conclusão deve ser tirada disso em relação ao conceito religioso geral.

Esta ideia em si não é uma novidade no mundo do pensamento filosófico e religioso. O valor extremo do conhecimento e do conhecimento científico, valor que também é descrito em termos religiosos, encontra-se tanto no pensamento grego antigo como em vários matizes da filosofia do período helenístico, e também nas escolas epicuristas, como nas diversas variações do neo-pitagorismo e neo-platonismo. O valor do conhecimento secreto como redentor da alma humana é o conceito básico do conceito religioso da antiga gnose. O racionalismo medieval, que se baseava em alguns desses pressupostos do pensamento do mundo antigo, desenvolveu ainda mais o conceito do poder redentor da mente, e os vestígios dessas coisas também são claramente visíveis no mundo da educação medieval, inclusive na filosofia do Maharal de Praga. Não é a ideia em si que é um exame da inovação, mas o seu lugar e tempo: a realidade desta afirmação no mundo espiritual da literatura do Talmud e do Midrash, aquela que afirmava que a interpretação não é o essencial, mas sim a ação.

É possível ver o conceito religioso que surge do parágrafo final como um antinomismo, uma preferência pela realização espiritual intelectual em detrimento da ação religiosa e moral? É mais fácil interpretar o parágrafo como se referindo a um domínio que ele não possui, isto é, as questões das ações religiosas e dos mandamentos, quando o conhecimento dado na conexão mística constitui outra camada superior da infraestrutura a normalidade da vida religiosa rotineira. No *Sepher Yetzirá*, o desvio das convenções dominantes no mundo dos sábios é mais agudo. A estatura oferece outra camada, mas não há indício disso por uma alternativa aos conceitos tradicionais sobre este mundo, sobre sua natureza e o que ela exige. O já mencionado fato de o livro não

mentonar a singularidade do povo de Israel, sua escolha e seus ensinamentos, indica que ele não diferencia um judeu e um não-judeu.

Uma abordagem racionalista da vida religiosa

Esta situação mudou completamente na Idade Média, quando começou a se espalhar na Babilônia e na Europa. Aqui os encontramos, Rabino Saadia, Shabbatai Donolo, Dunash Ibn Tamim, Yehuda Halevi e Shlomo Ibn Gabirol como as fontes mais respeitáveis, que concordam em um ponto: é preciso uma abordagem científica ao estudo da realidade e a atribuição de um estatuto religioso à realização intelectual. Os parágrafos do livro eram obscuros o suficiente para permitir a interpretação de diferentes maneiras, e encontrar neles confirmação e prova de diferentes abordagens científicas e visões foi a principal tarefa dos sábios da Idade Média, principalmente dos que chegavam à Europa a partir da Babilônia. Em vez disso, as declarações abrangentes do livro, sem depender de versículos e sermões, foram convenientes para os pensadores da Idade Média considerarem outro caminho, um caminho tradicional, mas não judaico – uma oportunidade ao talmudista enfadonho para ancorar seu novo mundo espiritual dentro de uma estrutura tradicional. As diferenças entre o *Sepher Yetzirá* e a tradição talmúdica perderam em grande parte a sua validade ao longo dos séculos.

E ao referenciar seu conhecimento a Abraão, que não foi negado pelos comentaristas (no máximo ignorado) não pôde mais ser classificado como um livro blasfemo ou inválido. Desde a conexão vista como parte do conjunto Talmud - Midrashim, nenhum problema surgiu devido à ausência de extensas áreas em questões de Torá e mandamentos, visto que estas são abundantes em outros lugares no mesmo complexo. Também é difícil duvidar que o simples fato de Saadia Gaon ter escrito um comentário sobre o livro descartou a possibilidade de haver alguma falha religiosa nele. O final do livro, mesmo que

não tenha sido interpretado por todos os comentaristas da era dos rishonim, como dissemos acima, constituiu uma força repelente para os intelectuais judeus.

O rabino Yehudá de Barcelona, em seu comentário detalhado, aparentemente deu expressão à visão da problemática envolvida no livro. O seu significado inclui uma certa dimensão de uma posição apologética, que procura defender o livro conciliando as suas palavras com o que é dito nos corpos do Talmud e do Midrash. Este rabino estava mais do que sujeito à influência do racionalismo árabe do que no mundo da Halachá, e procurou apresentar a visão de mundo do Rabino Saadia Gaon em seu comentário ao livro da criação dentro de uma estrutura talmúdica tradicional hebraica, e reconheceu a tensão entre o livro (e seus comentaristas) e o mundo espiritual circundante. Será que este sentimento motivou outros sábios do século XII a distanciarem-se até certo ponto de uma obra, ou foi causado pela percepção de que o livro explica o suficiente e não há espaço para acrescentar algo? Não temos uma resposta completa para isto, mas está claro que no século XII a recompensa ocorreu, quando o interesse pelo livro entre os racionalistas diminuiu, enquanto os místicos judeus começaram a construir as suas cosmovisões.

O misticismo em sua base

O fato, mencionado acima, de que a primeira composição da Cabalá cujo nome do autor nos é conhecido seja um comentário ao Sepher Yetzirá do Rabino Yitzhak Sagi Nahor é muito impressionante. Menos óbvio é o fato de que o *Sepher HaBahir*, a primeira composição da Cabalá que chegou até nós, é em grande medida uma interpretação do *Sepher Yetzirá*. Dezenas de seções baseiam-se na terminologia do livro e constituem, em grande medida, um fio condutor

no emaranhado mundo desta estranha e complexa composição. Já foi mencionado que outros círculos de místicos, como o círculo dos Chassidim Ashkenazim da família Kalonymus, basearam suas cosmovisões sobre a linguagem e o conteúdo do *Sepher Yetzirá*. Assim, foi criada uma identidade quase que fundida entre o *Sepher Yetzirá* e o Mistério da Torá, uma identidade que continua até hoje. Não é de admirar: a linguagem oculta do livro, seus conceitos obscuros, a determinação decisiva de suas afirmações sobre a Divindade e o mundo em sua totalidade – tudo isso abriu para os donos do segredo um vasto campo para uma ampla gama de interpretações criativas. Os cabalistas inseriram no *Sepher Yetzirá* um elemento principal que está completamente ausente de sua simplicidade: a percepção das Sephirot como uma força divina (ou um grupo de forças) que faz a mediação entre a divindade pura suprema e a realidade. Uma das características do *Sepher Yetzirá* é a percepção direta do processo de criação – Deus é o Criador e tudo é criado através de Sua sabedoria e Seus caminhos, que não possuem essência e poder criativo próprios. Nas mãos dos cabalistas, o *Sepher Yetzirá* foi gradualmente transformado em fonte primária que descreve o reino intermediário e o reino da divindade ativa separada da divindade suprema e transcendente, uma espécie de Logos rico em matizes e dinâmicas.

Diretrizes de Publicação

O **Caderno de Estudos Ágora** publica artigos acadêmicos, ensaios livres, resenhas e textos traduzidos de autores brasileiros e estrangeiros, com foco nas disciplinas de filosofia, ciências sociais e humanidades, abordando temas como: i) pensamento brasileiro e ibérico; ii) estudos clássicos; iii) estudos orientais; iv) estudos esotéricos. São aceitos artigos em português, inglês e espanhol.

Regras de submissão

Para Ensaaios Acadêmicos

1. Os artigos devem atender aos seguintes requisitos de formatação: I. Extensão mínima de **10 páginas**; II. Fonte: **tamanho 12**; III. Espaçamento: **1,5**; IV. Incluir **resumo** (máx. 200 palavras) e **palavras-chave** (máx. 5).
2. O arquivo da submissão deverá estar em formato Microsoft Word (.docx) e enviado pelo e-mail **agoraperene@outlook.com**, com o título de mensagem *Submissão Ensaio Acadêmico - Cadernos Ágora*
3. Os artigos, uma vez submetidos, serão avaliados por revisão de pares pelo Conselho de Avaliação. O conteúdo aportado deve ser resultantes de pesquisas, ensaios teóricos e discussões atuais inéditas e não podem estar sob avaliação por nenhuma outra publicação.

Para Ensaios Livres (ou Resenhas/Traduções)

1. Extensão mínima de 10 páginas
2. O arquivo da submissão deverá estar em formato Microsoft Word (.docx) e enviado pelo e-mail **agoraperene@outlook.com**, com o título

de mensagem *Submissão Ensaio Livre (ou Resenha/Tradução, se for o caso)* - *Cadernos Ágora*

3. Os ensaios livres (ou resenhas/traduições) são dedicados à **divulgação científica** e, uma vez submetidos, serão avaliados pelo Conselho de Avaliação. A avaliação será menos formal que nos artigos acadêmicos, com foco na acessibilidade e na clareza para um público mais amplo.



Copyright © 2025 Instituto Ágora Perene
55.559.007/0001-30 - Todos os direitos reservados