

כִּידּוֹן הוּא שֶׁהַקֶּכֶד מַחֲשֵׁב
אֶתְהַקֵּץ לְעִשּׂוֹת מַה שֶּׁאֵם
לְאַבְדָּהֶם אֲכִינוּ כִּין הַפִּתְרִים
שֶׁנּוּיָאמַר לְאַבְרָם דַּעֲתִדַּע
כִּינֵר יִהְיֶה זֶרַעְךָ בְּאֶרֶץ
לֹא לֶחֶם וְעֵבְרוּס וְעֵנִי אֶת
אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה



DOSSIÊ ESPECIAL

TRAUMA E ANARQUIA: AFINIDADES ELETIVAS ENTRE A CABALA E A FILOSOFIA DA ALTERIDADE

TRAUMA AND ANARCHY: ELECTIVE AFFINITIES BETWEEN KABBALAH AND THE PHILOSOPHY OF ALTERITY

TRAUMA Y ANARQUÍA: AFINIDADES ELECTIVAS ENTRE LA CÁBALA Y LA FILOSOFÍA DE LA ALTERIDAD

Airan Milititsky Aguiar  

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Submetido em: 28/11/2025

Aceito em: 03/05/2026

Publicado em: 22/06/2026

Como citar: AGUIAR, Airan Milititsky. Trauma e anarquia: afinidades eletivas entre a cabala e a filosofia da alteridade. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e63113, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.63113](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.63113)



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Airan Milititsky Aguiar é doutor em Filosofia, mestre e licenciado em História pela PUCRS; Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS; Chefe da Unidade de Museu e Arquivo Histórico SMCT, Canoas-RS.

Contribuição (CRediT)

A.M.A.: Investigação; Escrita (original).

Resumo

O presente artigo busca identificar homologias entre e, até mesmo, desenvolvimentos da Cabala na filosofia de Emmanuel Levinas. Busca-se uma relação na qual uma perspectiva lança seu olhar sobre a outra, gerando, desse modo, uma mútua iluminação. Pretende-se perceber, a partir da apresentação de temas como trauma, anarquia, abertura e idolatria, que a formação do humano, de uma subjetividade constricta em Levinas, possui, no mínimo, forte parentesco com a perspectiva cabalista da correção individual e coletiva, o *Tikun*. Por fim, busca-se, nesta relação, fazer uma breve aproximação entre o mal na Cabala, o *mal de ser* em Levinas e o Fascismo.

Palavras-chave

Cabala; alteridade; trauma; anarquia; *tzimtzum*.

Abstract

The present article seeks to identify homologies and even developments of Kabbalah within the philosophy of Emmanuel Levinas. The aim is to explore a relationship in which one perspective casts its gaze upon the other, thereby generating mutual illumination. By presenting themes such as trauma, anarchy, openness, and idolatry, the intention is to show that the formation of the human being – of a subjectivity constrained in Levinas – has at least a strong kinship with the Kabbalistic notion of individual and collective correction, *Tikun*. Finally, the article seeks, within this relationship, to offer a brief comparison between evil in Kabbalah, the evil of being in Levinas, and Fascism.

Keywords

Kabbalah; otherness; trauma; anarchy; *tzimtzum*.

Resumen

El presente artículo busca identificar homologías e incluso desarrollos de la Cábala en la filosofía de Emmanuel Levinas. Se busca una relación en la cual una perspectiva dirige su mirada hacia la otra, generando así una iluminación mutua. A partir de la presentación de temas como trauma, anarquía, apertura e idolatría, se pretende mostrar que la formación de lo humano – de una subjetividad constreñida en Levinas – posee, como mínimo, un fuerte parentesco con la perspectiva cabalística de la corrección individual y colectiva, el *Tikun*. Finalmente, en el marco de esta relación, se busca realizar una breve aproximación entre el mal en la Cábala, el mal de ser en Levinas y el Fascismo.

Palabras clave

Cábala; alteridad; trauma; anarquía; *tzimtzum*.

Introdução

O que nos levaria a crer que trauma e anarquia têm algo a ver com a tradição mística judaica, e, mais ainda, o que nos levaria a pensar que é possível perceber homologias nesse sentido com a filosofia de Emmanuel Levinas, e que isso permite mutuamente uma melhor compreensão? É nesse sentido que empreenderemos, a seguir, nossos esforços. Partimos do pressuposto de que, em certo sentido, se pode tomar como chave interpretativa da tradição judaica o par exílio e redenção, bem como queda e ascensão; podemos dizer aproximação e afastamento em relação à alteridade, ou à *imagem de Deus*. A obra de Levinas parece-nos estar fortemente embebida dessa perspectiva, à qual a mística – em especial a Cabala em seu viés luriânico¹ – baliza a tradição judaica, mesmo que não mística *stricto sensu*.² O que pretendemos, nas páginas que seguem, é evidenciar a forte aproximação entre algumas dimensões centrais da tradição mística judaica, da cabala propriamente dita³ – a partir do *Sefer ha'Zohar* e da escola de Safed – e a *filosofia da alteridade*. Essa aproximação tem por intuito perceber que o filosofar levinasiano possui um lastro pouco conhecido nessa tradição e que a percepção deste traço possibilita melhor compreensão, uma perspectiva iluminando a outra. Fitamos, além disso, apresentar uma breve discussão referente à negação da alteridade, a qual equiparamos à figura, central na tradição judaica, de *Amalek*,⁴ estabelecendo uma analogia ao fascismo contemporâneo.

Trata-se da relação entre dois sistemas de pensamento, portanto, o material empírico em questão consiste nas ideias objetivadas na forma de textos, divididos em dois blocos principais: a Cabala Luriana e os textos de Levinas. Dos *corpora* documentais investigados, procedeu-se a uma leitura estrutural, buscando evidências textuais que confirmassem ou refutassem as hipóteses. Os dados obtidos foram trabalhados pelo método de classificação analítica e crítica do conteúdo, demonstrando homologias apresentadas na construção final do texto.

Quanto à Cabala Luriana, nosso aporte tem em Gershom Scholem o esteio de todas as nossas percepções a ela referentes. Scholem, em seus estudos, apresenta de forma sistemática a mística judaica. Sobretudo, o que nos interessa

¹ Entende-se por *Cabala Luriana*, a teosofia mística judaica desenvolvida em Safed por Isaac Luria e seus discípulos, a partir do século XVI EC.

² A *Mística de Safed* teve tanta força dentro do judaísmo a ponto de se fazer incorporar aos ritos do *Shabat*. “Mas em especial a liturgia, que é em todos os tempos o espelho mais claro do sentimento religioso, foi profundamente afetada pela influência dos místicos. Uma verdadeira multidão de novas preces, tanto para o indivíduo como para a comunidade, foi-se introduzindo gradativamente, primeiro nos livros de reza de conventículos particulares e, mais tarde, nas formas de oração aceitas geralmente. Assim, os místicos conseguiram incluir o famoso hino *Lehá Dodi likrat kalá*, de Salomão Alcabez de Safed, na liturgia da noite de sexta-feira [cabalat shabat].” (Scholem, *As grandes correntes da mística judaica*, p. 318.) [acréscimo meu]

³ A *Cabala*, propriamente dita, pode ser vista como a mística judaica desenvolvida a partir do século XIII EC, sobretudo a partir da região da Provença.

⁴ Amalek é considerado o mal absoluto, a matéria constrita inócua à luz do *tzimtzum*. É um dos descendentes da estirpe de Esaú. É declarado combate permanente contra ele em Êxodo 17. Mario Javier Saban apresenta esta figura, do ponto de vista cabalista, da seguinte maneira: “Vivemos dentro de uma finitude material que permite ver a luz dentro de nós mesmos, por que a luz de Ein-Sof vive nos interstícios da matéria mesma. Uma concentração material absoluta (um buraco negro) não deixaria ingressar a luz. Se a matéria não deixa entrar a luz, então, podemos perceber o desenvolvimento das forças de Amalek. Ele é o estado de concentração material finita mais denso que não deixa ingressar a luz proveniente do Ein-Sof, e nosso objetivo é o desenvolvimento da luz dentro do vazio”. Saban, *El misterio de la creación y el Arbol de la Vida en la mística judía*, p. 202, tradução nossa.

apresenta a Teosofia da Cabala Luriana, a partir do *Zohar*. É dessa sistematização, empreendida por Scholem, que buscamos evidenciar as homologias e afinidades eletivas entre a Cabala e a *filosofia da alteridade*.

1. À guisa de uma apresentação do problema

É notório que a tradição judaica tem horror à idolatria⁵ – a qual é a causa da reincidência na queda, no exílio do paraíso, da *Schevirat ha'Keilim*, a ruptura dos vasos⁶ –, a mística judaica e, sobretudo, a Cabala propriamente dita, arriscamos dizer que seria justamente algo como um “[...] índice misterioso que impele à redenção[...]”⁷, ou, ainda, como que uma advertência aos perigos do retorno, da aproximação responsável em relação à imagem de Deus. Essa “*Tradição dos oprimidos*”,⁸ que tem seu maior viés especulativo na Cabala, trata, justamente, a nosso ver, da relação entre trauma, anarquia e redenção, cuja obliteração se dá na idolatria, o reincidente *corte dos brotos*.⁹

Cremos ser possível, bem como importante, estabelecer certa homologia com o aporte freudiano referente ao narcisismo, uma vez que o agir eticamente orientado, a *correção*, o *Tikun* em termos lurianicos,¹⁰ é, justamente, nas palavras

⁵ Sobre nosso entendimento de idolatria, ver: Souza, *Crítica da razão idolátrica*.

⁶ Essa ruptura, que pode ser lida como uma catarse, leva a configuração do que a escola luriana designa por *Olam ha'Nekudot*, o mundo dos pontos, ou das luzes *puntiformes*. Diga-se: o mundo do mero existir. É essa a infirmitade, do mero existir, predomínio da *má inclinação* ou, até mesmo, prevalência do *conatus essendi* em uma perspectiva levinasiana, que deve ser conformada na ação humana, em seu agir orientado intencionalmente na restauração, o *Tikun*. Scholem caracteriza esse processo de queda, de *derrocada*, mais uma vez retomando o *Homem primordial*, *Adam Kadmon*, não o Adão bíblico, que é conhecido por *Adam ha'Rishon*.

⁷ Nos inspiramos nas teses de Walter Benjamin: “[...]. O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso.” (Benjamin, *Obras escolhidas* 1, p. 223).

⁸ “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX ‘ainda’ sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável. (Benjamin, *Obras escolhidas* 1, p. 226).

⁹ Uma das camadas da *queda*, o episódio conhecido como “*corte dos brotos*” é descrito por Scholem como: “O poder do mal é comparado à casca (*klipá*) da árvore da emanção, [...]. Alguns cabalistas chamaram a totalidade da emanção da esquerda de ‘árvore externa’ [...]. Outra associação, encontrada entre os cabalistas de Girona e depois também no *Zohar*, é com ‘o mistério da Árvore do Conhecimento’. A Árvore da Vida e a Árvore do Conhecimento estavam unidas em perfeita harmonia até que veio Adão e as separou, dando assim substância ao mal, que vinha sendo contido no interior da Árvore do conhecimento do Bem e do Mal e foi materializado no instinto maligno (*ietser ha-ra*) [má inclinação]. Foi, portanto Adão quem ativou o mal potencial oculto no interior da Árvore do Conhecimento ao separar duas árvores e também separar a Árvore do Conhecimento de seu fruto, que foi assim arrancado de sua origem. *Esse acontecimento é chamado metaforicamente de ‘corte dos brotos’ (kitsuts ha-netíot) e é o arquétipo de todos os grandes pecados mencionados na Bíblia, cujo denominador como era a introdução da divisão no interior da unidade divina.*” (Scholem, *Cabala*, pp. 158-159, grifos e acréscimos meus).

¹⁰ “E este é o *tíqun* [sic] do mundo e a restauração de todas as coisas a seu estado inicial, como antes do pecado de Adão. Pois, então, todos os mundos encontram-se perfeitamente equilibrados e coordenados e o Grande Nome [isto é, Deus] estava em perfeita união com a gloriosa Shekhiná [sic]. Com o pecado de Adão, contudo, rompeu-se a unidade, destruíram-se as construções e corrompeu-se o mundo, de modo que os elementos internos foram exteriorizados e

de Levinas um *não narcisismo fundamental*,¹¹ um não fechamento egóico em relação à alteridade, uma abertura e protensão ao infinito e seu *traumatismo anarquizante, uma postura anti-idolátrica, não objetual ou não narcísica*, que ocorre nesta relação. Por outro lado, o viés narcísico – aquele que não é positivamente afetado pelo trauma –, daquele Eu que, em sua insegurança e fragilidade, se refugia na relação objetual, idolátrica, ou, ainda, no fascismo. A reincidência na queda, no desligamento, é, em última instância, o fechamento obliterante à alteridade, ou em linguagem luriânica, as *Klipot*¹² e *Amalek*, os quais são inócuos à luz, refratários ao trauma proveniente do *Tzimtzum primordial*,¹³ assunto que tratamos detidamente alhures.¹⁴

2. O problema da *Alteridade* e a fundação do *Eu* numa perspectiva cabalista, ou origens da *Eleidade*

É no *magnum opus* do cabalismo sefardita, o *Sefer ha'Zohar*¹⁵ – pedra angular da mística judaica a partir do século XIII EC – que o problema da alteridade, ainda que em caráter místico, se expressa na progressiva manifestação divina, em *Eu*, *Tu* e *Ele*, algo que ganhará destaque na filosofia levinasiana na concepção de *eleidade*.¹⁶ Scholem explicita essa inovação advinda do *Zohar*, a qual influenciou

os elementos externos interiorizados [as *qelipot*] foram introduzidos e o espírito de impureza expandiu-se pelo mundo, levando a humanidade a pesar ainda mais, a abater as belas plantações e a dissolver a santa união [...] Mas, com a vinda do rei messiânico, tudo será restaurado [...], pois a cortina que separa e previne [a união de todas as coisas com Deus] será removida e, então, o propósito da criação será cumprido". (Gabai, Meir ibn. Avodat haQodesh, Veneza, 1566, II, cap. 38, *apud*: Scholem, *Sabatai Tzvi*, p. 47)

¹¹ "Deveríamos assinalar, ao passar, o singular materialismo desta teoria da inspiração. No mais baixo, no homem, é onde se decide toda a marcha do universo. O espírito não é pensado retoricamente, na magnificência de sua elevação. É em virtude da dominação exercida sobre a vida corporal submetida à *Torá*, que esse adquire certa eficácia nas alturas. O sistema das *mitzvot* alcança, desse modo, projeção cósmica e confirma nesta universalidade seu significado ético: praticar os mandamentos é suportar o ser do mundo. O homem e sua interioridade não se definem a partir da substancialidade – de um em si e de um para si –, mas a partir do "para o outro": a partir do que está em cima de si dos mundos –, mas também, interpretando esses "mundos" num sentido amplo, para as coletividades, as pessoas, as estruturas espirituais. Apesar da humildade de criatura, o homem os prejudica, ou os preserva. É um não narcisismo cabal." (Levinas, *Más allá del versículo*, p. 241, tradução nossa).

¹² Ver *infra*, p. 14.

¹³ O conceito de *Tzimtzum* pode ser visto como o ato inaugural da Criação, no qual Deus retira-se de si para si mesmo; um exílio dentro de si, que cria um espaço primordial para que exista algo que não seja Ele mesmo. Essa contração, o que pode ser lido como uma diminuição do Ser, entendemos, ao mesmo tempo, ser uma abertura ao outro que o Ser. Em algum sentido, o humano reverbera, por semelhança de forma, esse ato inaugural.

¹⁴ Aguiar, Edom ou a Incidência Insistente.

¹⁵ O *magnum opus* do cabalismo sefardita, o *Sefer ha'Zohar*, ou o *Zohar*, Livro do Esplendor, surge, à época, entendido algo como um *Talmud Sefardita*, uma nova camada de comentários, de caráter místico, aos textos basilares do judaísmo, como a *Torá* e o *Talmud*, bem como a demais livros místicos cabalistas ou pré-cabalistas. Atribuído tradicionalmente ao talmudista Rabi Shimon Bar lochai, os estudos de Scholem, entre outros pesquisadores, apontam para sua redação na Espanha em fins do século XIII por Moises ben-Shemtov de Leão. Cf. Scholem, *As grandes correntes da mística judaica*, pp. 173-228.

¹⁶ O conceito de *eleidade* aparece de forma sintética e já aproximado por Levinas aos nossos fins em seu breve texto "O nome de Deus segundo certos textos talmúdicos". Ao concluir, Levinas adverte, em relação a antecedência e pré-intencionalidade da responsabilidade à liberdade: "Como pude alcançar uma atribuição semelhante? Anarquicamente, sem começar em um presente sem começar. Esta situação de não começo não deve ser compreendida como uma debilidade ou um primitivismo do ser, nele que um eu se encontraria ainda escravizado por forças desconhecidas, que serão descobertas algum dia para poder ser finalmente assumidas ou convertidas à sua vontade, vergadas. Esta anterioridade da responsabilidade sobre a liberdade, deve ser entendida como a autoridade mesma do Absoluto,

decisivamente não só a mística, mas a cultura judaica – basta recordar da tradução do *Tanach*¹⁷ realizada por Martin Buber e Franz Rosenzweig, a qual utiliza dessas categorias para se referir, indiretamente, a Deus – da seguinte forma:

Deus na mais profundamente oculta de Suas manifestações, quando por assim dizer decidiu lançar-se à Sua obra de criação, é chamado “Ele”. Deus no desdobramento completo de seu Ser, Graça e Amor, em que Ele se torna passível de ser percebido pela “razão do coração” e, portanto, de ser chamado de “Tu”. Mas se Deus em Sua suprema manifestação, onde a plenitude de Seu Ser encontra sua expressão final no último todo-abrangente de Seus atributos, é chamado de “Eu”.¹⁸

A Cabala Luriana tem forte esteio nessa forma progressiva de manifestação da divindade. A definição do que é conhecido como o Céu de Jacó – o que podemos ler, a partir de uma lente levinasiana, como os limites entre a alteridade e a alteridade radical, os limites da inteligibilidade e da transcendência – parte da delimitação permeável entre o *Que* (Má) e *Quem* (Mí). Essa delimitação encontra sua manifestação maior no que é uma das grandes inovações da Cabala Luriana: o *Tzimtzum*.

Se Deus representa o ser completo, Scholem nos adverte, então, por sua própria natureza, ele não permite nada. Onde esse nada estivesse, Deus teria que estar lá. Mais uma razão para nos perguntarmos: como podem existir coisas que não sejam o próprio Deus? Esse planejamento levou Isaac Luria, o mais importante dos cabalistas posteriores, e seus discípulos à ideia de *Tzimtzum*. A palavra hebraica *Tzimtzum* significa literalmente “contração”. Quer exprimir uma concentração do ser divino em si mesmo, uma descida às suas profundezas, uma autolimitação da sua essência em si; segundo essa teoria, a única que deixa espaço e conteúdo para uma possível criação do nada. Somente onde Deus se retira “de si para si mesmo” (como diz a formulação comum a muitos cabalistas), ele pode produzir algo que não é a mesma essência e ser divinos.¹⁹

O *Tzimtzum* pode ser entendido, portanto, – em linguagem levinasiana – como diminuição do Ser e uma abertura ao outro que o Ser. Se Deus fosse tudo, não haveria espaço para a criação. Essa retirada, essa negatividade, cria o *Tehiru*, o espaço da criação, ou a possibilidade do Outro, ou do *não-idêntico*.²⁰ O *Tzimtzum* –

‘demasiado grande’ para a medida ou a finitude da presença, da manifestação, da ordem do ser, e que em consequência, não ser, nem não ser, é o ‘terceiro excluído’ do para além que o ser e do não ser, terceira pessoa que nós chamamos de eleidade, e que expressa, talvez, também a palavra Deus. Para além do ser, refratário a tematização e a origem – pré-originário: para além do não ser – autoridade que me ordena ao próximo como rosto. A eleidade do terceiro excluído não é uma potência qualquer de obliquidade que declina a retitude da tematização e da causalidade, e sobre a qual o olhar poderia desviar-se. A eleidade, de um outro modo extremamente preciso, se exclui do ser, mas o ordena em relação a uma responsabilidade, em relação à sua pura passividade, a uma pura “susceptibilidade”. Obrigação de responder anterior a toda a interrogação que remeteria a um compromisso primordial. Compromisso que desborda toda pergunta, todo o problema e toda a representação. Compromisso no qual a obediência precede a ordem que se infiltrou furtivamente na alma que obedece. Nem esperada nem recebida: o contrário de uma quase passividade, de uma assunção. Ordem ‘traumática’, proveniente de um passado que nunca foi presente, já que minha responsabilidade responde pela liberdade dos outros”. (Levinas, *Más allá del versículo*, pp. 195-196, tradução nossa).

¹⁷ Basicamente, todo Velho Testamento, em hebraico, ou seja, o Pentateuco mais os livros dos profetas, *Nevi'im* e Escritos diversos, *Ketuvim*.

¹⁸ Scholem, *As grandes Correntes da mística judaica*, p. 241.

¹⁹ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, pp. 71-72, tradução nossa.

²⁰ Há uma correspondência acentuada a uma forma de *dialética negativa* na *Cabala*. O lugar da negatividade, ou do princípio *Din*, na fundamentação do existente ou, ainda, dos graus de materialização, ou de diferenciação, é

uma concentração da luz do Infinito (*Ein-Sof*), a ponto de retirar-se de um ponto, uma retração – ocorre, dessa forma, na relação entre princípios de egressão e regressão, na manifestação das potências das *Sefirot*²¹ de *Chessed* (expansivo – Abraão) e de *Din* ou de *Guevurá* (restritivo – Isaac). Esses princípios, expressos na dialética entre *Hitpaschtut* e *Histalkut*, inalação e exalação, o fluxo e refluxo perpétuo²² atuam na conformação de estágios da emanação do “emanador”, para utilizarmos uma terminologia neoplatônica²³ – criado pela primeira contração/concentração – ou, ainda, no processo originário da transformação do nada em ser, do *Ein* para o *Ani*, que, possuindo as mesmas consoantes em hebraico, correspondem a *Nada* e *Eu*, ou seja, uma fundação do Eu a partir do nada, ou do infinito.²⁴

3. Um não-narcisismo fundamental: Freud e Levinas sob um prisma da Cabala Luriana

Claramente, aparece aqui uma possibilidade de, retomando Freud, explorar a teoria das pulsões. Entendemos que podemos aproximar, *mutatis mutandis*, *Eros* e *Thanatos* à *má* e à *boa inclinação*: *Yetzer ha'Rá* e *Yetzer ha'Tov*.²⁵ O que nisso vislumbramos é aproximar a noção de *Tzimtzum* à de Narcisismo Primário, partindo das posições que Freud apresentou em *Introdução ao Narcisismo*, de 1914. De chofre, é o “Paradigma da Ameba”²⁶ que sobressai, inclusive visualmente, como uma possibilidade de paralelismo entre a psicanálise e a teosofia luriana.

Assim, formamos a ideia, nos diz Freud, de que há uma catexia libidinal original do ego, parte da qual é posteriormente transmitida a objetos, mas que fundamentalmente persiste e está relacionada com as catexias objetais, assim como o corpo de uma ameba está relacionado com os pseudópodes que produz. Em nossas pesquisas, tomando, como se tomou, os sintomas neuróticos como ponto de partida, essa parte da localização da libido permaneceu

proeminente. A negatividade seria o fundamento pelo qual este mundo teria sido criado. Sobre relações entre Alteridade e o Não-Idêntico, ver: Guadagnin, *Alteridade do não-idêntico*.

²¹ Scholem define *Sefirot* (singular *Sefirá*) como “um termo cuja tradução aproximada seria ‘esferas’ ou ‘regiões’ (embora a palavra hebraica *Sefirá* não tenha nada a ver com o grego *sphaira*, apesar de todas as hipóteses em contrário). No ‘Livro da Criação’ [*Sefer Yetzirah*] do qual foi originalmente tomada, *Sefirot* significava simplesmente números, mas, com o gradual desenvolvimento da terminologia mística, [...] mudou sua acepção, até que passou a significar a emergência dos poderes e emanações divinos”. (Scholem, *As grandes correntes da mística judaica*, p. 231).

²² Scholem, *As grandes correntes da mística judaica*, p. 295.

²³ Quando Theodor Adorno buscou caracterizar Walter Benjamin, a mística judaica foi importante componente distintivo. “A reconciliação do mito é o tema da filosofia de Benjamin. Mas, como nas variações musicais, o tema dificilmente chega a se enunciar claramente, pois se mantém oculto e repassa a carga de sua legitimação à mística judaica, da qual Benjamin tomou conhecimento quando jovem, através de seu amigo Gerhard Scholem, o importante pesquisador da *Cabala*. Permanece em aberto a discussão de saber até que ponto ele se apoiava efetivamente nessa tradição neoplatônica, antinômica e messiânica. [...] Em todo caso, ele orientou o seu conceito de texto sagrado segundo a *Cabala*. Para ele, a filosofia consistia essencialmente em comentário e crítica, e ele conferia à linguagem mais dignidade como cristalização do “nome” do que como portadora do significado e da expressão.” (Adorno, *Prismas*, p. 229). Scholem desenvolve essas correspondências em Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*; Idel, *Cabala, cabalismo e cabalistas*.

²⁴ Ver *infra*, p. nota 66.

²⁵ Em linhas gerais, a *má inclinação* é a perversão, a idolatria e o fechamento; enquanto a *boa inclinação* é a abertura, a protensão ao outro, a reconexão daquilo que não deveria estar separado, ao contrário da conexão daquilo que deveria manter-se separado, a idolatria.

²⁶ Green, *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. p. 105.

necessariamente oculta para nós no início. Tudo que observamos foram emanções dessa libido – as catexias objetais, que podem ser transmitidas e retiradas novamente.²⁷

O mistério do acesso a essa "catexia original" que funda o Eu, o *Narcisismo primário*, esse retorno, ainda que indireto a partir de "emanções dessa libido" – conformadas também em movimento expansivos e regressivos, conjuntivos e disjuntivos,²⁸ sobremaneira se aproxima do itinerário das *Sefirot* inferiores às *Sefirot* superiores, ou as do *intelecto*, daquele limite entre o que (*Má*) e quem (*Mí*): de *Eu*, a *tu* e a *Ele*. Há algo inclusive similar, imageticamente, entre uma ameba e seus pseudópodes e a árvore da Vida, *Etz ha'Chaim*.²⁹

Em seus comentários ao *Zohar*, Scholem esclarece que

[...] as classes mais baixas da manifestação de Deus [as *Sefirot* inferiores] formam objeto de constante contemplação humana, mas o plano superior que a meditação pode em geral alcançar, a saber, o conhecimento de Deus como o *Mí* (Quem) místico, como o sujeito do processo mundano, este conhecimento não pode ser nada mais senão um lampejo ocasional e intuitivo que ilumina o coração humano, como o jogo dos raios de sol na superfície da água – para usar a metáfora de Moisés de Leão.³⁰

Entendemos que as *Sefirot*, incluindo o seu processo constitutivo – cada uma se conforma através de um *Tzimtzum particular*,³¹ ou seja, de uma autolimitação – podem ser equiparadas àqueles pseudópodes amebianos, projeções ou emanções, os quais, ainda que indiretamente, e são porta de acesso à sua origem, o *Tzimtzum primordial*. Se, por um lado, na mística judaica, concorrem as *Sefirot* de *Din* e *Chessed*, na revelação do *Ein-Sof*,³² do Sem-Fim, por outro, na psicanálise, o narcisismo primário ocorre na dialética entre pulsões de vida e de morte, entre *Eros* e *Thanatos*.³³

A Cabala atribui ao *Julgamento*, a *Sefirá Din*, o princípio restritivo pelo qual o nosso mundo foi criado.³⁴ Esse princípio formativo, essa negatividade, pode ser vista, ao mesmo tempo, como fundamento da alteridade, da diferença, bem como da separação e, até mesmo, da exclusão; da *totalização*, em seu sentido levinasiano.

²⁷ Freud, A história do movimento psicanalítico, p. 47.

²⁸ Green, Narcisismo de vida, narcisismo de morte, p. 57.

²⁹ Em nosso entendimento, esse célebre trecho de Introdução ao Narcisismo, de Freud, coloca, em linguagem psicanalítica, algo conscientemente ou não, isomórfico à estrutura do drama teocosmogônico luriânico. Partindo da imagética da árvore da vida, podemos vislumbrar os pseudópodes da ameba freudiana análogos à emanção das *sefirot*. Tomemos como referência o célebre frontispício da versão latina de *Shaarei Ora, Portões da Luz*, de Gikatilla. Nesta imagem, um Tzadik, um justo, por assim dizer, segura a conexão entre Malkut, ou a Schekhiná, e o restante da Etz ha Chaim, a Árvore da Vida. Podemos dizer que ele tenta interagir com a porta de entrada para o mistério, ou com o Rosto, ou com o Olhar, em termos levinasianos.

³⁰ Scholem, As grandes correntes da mística judaica, p. 247.

³¹ O que se pretende dizer aqui é que as *sefirot*, incluindo ao seu processo constitutivo – cada uma se conforma através de um *Tzimtzum particular*. Cabe também advertir que a formação do Eu pode ser vista como um *Tzimtzum particular*. Ver: Scholem, *Sabatai Tzvi*, p. 29.

³² Ein-Sof, literalmente, Sem-Fim. Pode ser lido como o irrestrito, o que ainda não se limitou, antes do *tzimtzum*, não se exteriorizou, que não se deu a conhecer.

³³ Green, Narcisismo de vida, narcisismo de morte, p. 57.

³⁴ Scholem explicita este ponto na teoria dos ciclos cósmicos, as Schemitot: "Pois a Criação deste nosso mundo, caracterizado pela severidade divina, pela restrição e juízo, bem conhece os maus desejos e a tentação. Sua história dificilmente poderia ter sido outra, e assim também sua *Torá*, inevitavelmente, assumiu a forma na qual a conhecemos hoje. Daí conter ela proibições e mandamentos e todo seu conteúdo representar o conflito entre o bem e o mal. [...]" (Scholem, *A cabala e seu simbolismo*, p. 95).

Pode-se depreender das análises de Scholem, que o *Tzimtzum primário* ocorre por negatividade originária, à qual corresponde uma *An-arquia* primordial, uma informidade frente à qual o humano desponta como “[...] uma frágil força messiânica à qual o passado [imemorial] dirige o seu apelo”.³⁵ Scholem apresenta, ainda que sucintamente, toda uma riqueza de posições quanto a saber se essa negatividade seria algo intrínseco ou não ao *Ein-Sof*, o Sem-Fim; se seria causa ou resultado dessa contração, dessa retração originária, do *Tzimtzum*. Quanto a esse ponto, apresentado de forma polêmica por Scholem,³⁶ não temos autoridade suficiente.

O que nos basta é percebê-lo como um princípio restritivo ou, ainda que conjuntamente ao princípio expansivo – uma particular antinomia entre imanência e transcendência, ou seja, da respiração da criação – ele é desestabilizador, traumático e perturbador; frente ao qual o humano, em seu sentido levinasiano, propriamente dito, se constitui ou não. Em outras palavras, estamos às voltas com a formação de uma subjetividade constituída a partir de um *traumatismo do infinito*,³⁷ do qual pode emergir a formação de um *Eu* responsivo a essa alteridade radical. Resposta de fechamento ou de abertura, de obliteração ou de reestruturação permanente.

Podemos entender que a *má* e a *boa inclinação* da resposta de Esaú e da de Jacó, daquela que nega a alteridade ou daquela que a acolhe. Enfim, são formas de como reverbera o eco primordial, imemorial, anarquizante do *Tzimtzum*, da perturbatória presença de uma ausência, do rastro do infinito, o *reshimú*.³⁸ Dessa consciência não intencional,³⁹ desta disposição para com o trauma primordial, emerge o humano propriamente dito em Levinas. O caminho a seguir, o longo retorno ao *Bem*,⁴⁰ ao infinito, é a correção, que se dá no *agir ético*⁴¹ ou, em linguagem lurianica, no *Tikun*. Em certo sentido, estamos tratando do cerne da obra de Levinas, do tema da substituição o qual consiste em

[...] compreender em que sentido a subjetividade pode ser percebida como uma ex-ção desestabilizadora da conjunção em que a essência se estrutura, ou melhor, que a substancialidade da subjetividade implica numa identidade desde sempre incompleta, pois atravessada por aquilo que nela não se resolve, mas que ainda assim a implica

³⁵ Mais uma vez. nós nos apoiamos em Benjamin: “[...] Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso.” (Benjamin, *Obras escolhidas* 1).

³⁶ Scholem expõe essa discussão principalmente em sua história do movimento sabataista. “Será que ‘as raízes do divino Severo Julgamento [*Din*] realizaram o *Tzimtzum*, ou foi este que fez com que as ‘raízes do *din*’ aparecessem? A balança da probabilidade pende a favor da primeira versão, que foi intencionalmente mitigada com o fito de obscurecer a afoita sugestão de que todo processo do *Tzimtzum* e da emanação foi impulsionado para eliminar da essência da Divindade as forças do *din*, como uma espécie de refugio” (Scholem, *Sabatai Tzvi*, p. 31).

³⁷ Ver: Souza, *Sujeito, ética e história*.

³⁸ Alhures desenvolvemos este ponto. Em síntese: “O resíduo resultante do *Tzimtzum* nos parece análogo à perspectiva de Husserl, quando para ele ‘a consciência tem em si mesma um ser próprio, o qual não é atingido em sua essência própria absoluta pela exclusão fenomenológica. A consciência remanesce, assim como ‘resíduo fenomenológico’, como uma espécie própria por princípio de região do ser, que pode, com efeito, tornar-se o campo de uma nova ciência – a fenomenologia.” (Husserl, *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Sobre a possibilidade de correspondências entre a *Cabala* e a fenomenologia husserliana, nos detivemos em: Aguiar, *Do En Sof às Essências*.

³⁹ Levinas, *Entre nós*, pp. 156-157.

⁴⁰ Castro, *Mais além da essência*.

⁴¹ Agir ético, que parte de uma diminuição do Ser e uma abertura ao outro que o Ser. Uma ética a partir da experiência, de um incessante despertar frente à iniquidade e à perversão.

necessariamente, a constitui, e, portanto, a elege enquanto única em sua responsabilidade por esta alteridade – eis um primeiro registro da substituição. Subjetividade feita exposição ao traumatismo da transcendência (ou exterioridade), em decorrência dos múltiplos encontros com alteridades que a temporalidade também significa, espécie de suscetibilidade mais e de outro modo passiva que a receptividade.⁴²

Entendemos que estes aspectos já poderiam ser suficientes para perceber alguns paralelismos importantes entre a tradição mística judaica, mormente a cabala de Safed, e a assim chamada *Filosofia da Alteridade*. Destarte, entendemos que Levinas não lastreou seu viés judaico somente em fontes talmúdicas, mas que, todavia, se torna incontornável o constitutivo místico na sua filosofia. O que ele mesmo assume em seu pequeno texto, imerso em meio às suas *Leituras Talmúdicas*, intitulado *Sobre a imagem de Deus: de acordo com o rabino Chaim Volozhiner*.⁴³

4. Levinas e a Cabala, ou fundamentos de uma nova camada de comentários místicos originais

Não iremos explorar todos os meandros desse curto e denso texto de Levinas. Ele mesmo adverte sobre as suas dificuldades com a tradição que ora comentamos.

Preferimos procurar buscar nestes textos, nos diz Levinas, uma visão do humano que resulte significativa ainda hoje, de certo modo, liberada de sua linguagem de época. Mas, precisamente, isto é o difícil, ainda quando se trata de expor um só aspecto da obra: se perderiam as ressonâncias inimitáveis desta linguagem ao alterar as formulações originais que, em consequência, não podem ser consideradas como caducas. O nascimento latente deste pensamento a partir de sua expressão religiosa antiga, o laço de certas noções com certas palavras, segue sendo, a sua maneira, essencial para os conteúdos e para os tesouros espirituais que ali são pensados. Sua evocação, que não é meramente arqueológica, é indispensável, ao menos de vez em quando.⁴⁴

Nesse texto, ele expõe aspectos fundamentais do “sistema do judaísmo”, de Chaim Volozhiner, o qual parte, sobretudo, da exposição de conceitos centrais advindos da *Cabala*, de Isaac Luria, bem como do *Zohar*. Levinas não realiza uma exposição exaustiva e pormenorizada. Ele adverte sobre a impossibilidade de, em poucas páginas, bem como da dificuldade para o leitor moderno, adentrar nos meandros desse “sistema do judaísmo” exposto por Chaim Volozhiner – importante discípulo do Gaon de Vilna⁴⁵ – o qual foi erguido sobre o legado da “exegese das

⁴² Laitano, *A Realidade como temporalidade*, p. 24.

⁴³ Levinas, *Más Allá del versículo*. Levinas é explícito que assume a perspectiva de Volozhiner quanto ao lugar do humano na economia da criação a partir da exposição do *Tzimtzum* por Volozhiner. A tradição *mitnagdím*, na qual Levinas se insere tem em Volozhiner, o qual é antecedido pelo célebre Gaon de Vilna, sua máxima expressão, conforme o próprio entendimento de Levinas. O quanto isso possa ter lhe chegado a partir das lições com seu mestre Chouchani é algo a ser verificado, mas que, até o momento, é de difícil verificação. Ver infra, nota 47.

⁴⁴ Levinas, *Más Allá del versículo*, p. 232, tradução nossa.

⁴⁵ “[...] um dos últimos grandes talmudistas de gênio. Com sua personalidade forte, a extensão e a precisão de seu conhecimento talmúdico e cabalístico, e a originalidade e profundidade de sua interpretação, ele marcou tanto a ciência rabínica e a própria vida dos judeus de seu tempo. Em certo sentido, ele continua marcando ainda hoje. Ele desempenhou, entre outros, um papel fundamental na resistência oferecida por toda uma secção do judaísmo à

escrituras da Bíblia e do Talmude (*Haláchicas* e *Midráshicas*) e a *Cabala* (o *Zohar* e o Tratado *Etz Chaim* pelo Rabino Chaim Vital [discípulo que registrou a *Cabala Luriana*]).⁴⁶ No próprio entendimento de Levinas, a teosofia luriana subjaz ao "Sistema do Judaísmo" exposto por Chaim Volozhiner em sua perspectiva *mitnagdim*. Alhures, Levinas postula que, no seu entendimento do judaísmo, o lugar da cabala é, de forma consciente, dentro da ciência talmúdica,⁴⁷ o que, a princípio, se opõe às perspectivas originais do *Chassidismo*.

Diz o filósofo de Kaunas que "[...] na continuação, gostaríamos de apresentar um aspecto deste trabalho [*Nefesh ha'Chaim*], que é uma tentativa de determinar o significado da humanidade do homem na economia geral da Criação. Não se trata, é claro, de uma empresa fácil".⁴⁸ O ponto de chegada do texto de Levinas é o que entendemos como o seu verdadeiro ponto de partida, e não somente deste texto. Levinas o conclui apresentando, a partir do legado de Volozhiner, em quem se apoia, dentro da tradição *mitnagdim*, o seu próprio entendimento do *Tzimtzum*. Partindo da complexidade da *respiração da criação* (*hitpaschtut* e *histalkut*), a qual também entendemos como uma particular antinomia entre imanência e transcendência, Levinas declara:

É aqui que *Nefesh ha'Chaim* recorre à antiga ideia da especulação cabalística: a ideia da "contração originária" do Divino, a ideia do *Tzimtzum*. Por meio dessa ideia a *Cabala* resolveu a antinomia entre a onipresença de Deus e o ser da criatura fora de Deus. Deus primeiro se contrai na Criação para abrir espaço, ao lado de si mesmo, para algo além de si mesmo. De uma forma original, *Nefesh ha'Chaim* entende este *Tzimtzum* como um evento gnosiológico, deduzindo a noção de o *Tzimtzum* dos textos ou termos análogos que sugerem ocultação (III. 7). O Infinito está envolto em obscuridade. Isso é proibindo examiná-lo para deixar espaço para a verdade da associação do Infinito e dos mundos. É aqui que o significado do Deus oculto em Isaías 45 reside (III. 7). Não é, portanto, uma questão de afirmação pura e simples da dignidade e finitude humana: o *Tzimtzum* não é uma fraqueza do homem, mas um evento origem. A finitude humana que ele determina não é uma simples impotência psicológica, mas uma nova possibilidade: a possibilidade de pensar o Infinito e a Lei juntos, a própria possibilidade de sua conjunção. O homem não seria simplesmente a admissão de uma antinomia da razão. Além da antinomia, ele significaria uma nova imagem do Absoluto.⁴⁹

propagação de Hassidismo. O Gaon de Vilna considerou que este movimento popular, exigindo mais fervor do que conhecimento, negava à ciência talmúdica e à dialética o seu lugar principal na vida religiosa judaica, e que ao agrupar as comunidades em torno personalidades espirituais com poder carismático – os *Tzadikim* ou os 'rabinos milagrosos' que não recusaram a adoração do fiel – mudou as verdadeiras relações entre discípulo e mestre, e minou os princípios fundamentais da religião judaica monoteísta. O Gaon era a alma e o líder destes oponentes – estes *Mitnagdim*, como continuam a ser chamados hoje em dia, quando os antagonismos entre eles e os *hassidim* morreram. Os *Mitnagdim* desconfiavam do misticismo sentimental da nova doutrina. O estudo talmúdico, cuja primazia espiritual eles afirmavam não ser limitada para eles a qualquer aquisição de conhecimento, era a vida da própria *Torá*, o princípio da criação, o objeto da vida contemplativa, a participação na forma mais elevada de vida. Quando o rabino Chaim Volozhiner fundou uma *yeshivá* em Volozhín, isso significou uma confirmação prática dessa primazia" (Levinas, *Más allá del versículo*, pp. 227-228, tradução nossa).

⁴⁶ Levinas, *Más allá del versículo*, p. 230, tradução nossa.

⁴⁷ Levinas, *Difícil Libertad*, p. 91.

⁴⁸ Levinas, *Más allá del versículo*, p. 230, tradução nossa.

⁴⁹ Levinas, *Más allá del versículo*, p. 240, tradução nossa. Ainda que parte significativa da literatura especializada, por vezes, indique a inexistência do emprego explícito da categoria de *Tzimtzum* por Levinas em seus textos mais conhecidos, o que nos parece é que o texto levinasiano, como um todo, possibilita não só a sua correlação, mas que utiliza inúmeras vezes elementos ou movimentos de pensamento que indicam, inclusive, o seu emprego implícito.

Podemos afirmar, portanto, que, para Levinas, o *Tzimtzum* abre para que aquilo que não seja propriamente Deus – o humano, no nosso caso – participe da obra da criação, e que lhe seja atribuída uma imensa e imemorável responsabilidade, pois esta participação não está isenta de riscos. Podemos ler, como gostaríamos de reafirmar, que a tradição judaica, – essa cadeia quase que inesgotável e infinda de comentários – é como aquele “[...] índice misterioso que impele à redenção [...]”, sobre o qual Walter Benjamin nos advertiu.⁵⁰ O risco principal, em última instância, é o da idolatria, o de tomar o todo pela parte, ou o de “[...] separar aquilo que nunca deveria ser separado”. A coparticipação humana na obra da criação pode tanto ligar o que sempre deveria permanecer unido e separar o que sempre deveria ter permanecido separado, quanto, ao contrário, unir o que deveria ter permanecido separado e separar o que deveria permanecer unido, capacidade criativa – conectiva e disruptiva, os atributos de *Din* e de *Chessed* – a partir da qual sempre se corre o *risco de desembocar na violência, na perversão, na idolatria, na queda*. Riscos que, na redação de Scholem, a tradição já nos adverte provir de quando:

As *Sefirot* foram reveladas a Adão na configuração da Árvore da Vida e da Árvore do Conhecimento, isto é, a *Sefirá* do meio e a última; em vez de preservar sua unidade original, e destarte unificar as esferas da vida e do conhecimento e trazer a salvação ao mundo, ele separou uma da outra e empenhou-se em venerar apenas a *Schechiná*, sem reconhecer sua união com as outras *Sefirot*. Assim interrompeu a corrente da vida que flui de esfera a esfera e trouxe a separação e o isolamento para o mundo.⁵¹

Estamos às voltas, aqui, concisamente, do ponto de vista teocosmogônico, com uma das camadas da *queda*, ou do episódio conhecido como “*corte dos brotos*”. O que gostaríamos de ressaltar, neste momento, é o aspecto idolátrico, egóico, narcisista e objetual pelo qual Adão toma a parte pelo todo, não a relacionando à complexidade, à interioridade que se deu a conhecer, que se exteriorizou. Em certo sentido, Adão não elevou à razão do coração a presença, em linguagem levinasiana, o *olhar*,⁵² o *rosto* do Outro. Não seguiu a senda da transcendência, não enfrentou o trauma, nem o mistério, contentou-se com a mera imanência. Alhures, Scholem prossegue:

A natureza do pecado de Adão em si, nos diz Scholem, jamais foi definida autorizadamente na literatura cabalista e podem ser encontradas opiniões altamente diferentes. O problema do primeiro pecado é intimamente relacionado com o problema do mal discutido acima. Segundo a cabala espanhola o crucial do pecado está na ‘poda dos brotos’ (*kitsuts ha’netiot*), isto é, a separação de uma das *Sefirot* das outras, tornando-a um objeto de culto especial. A *Sefirá* que Adão separou foi *Malkut*, que ele ‘isolou do resto’. No *Ma’arechet Elohut*, quase todos os principais pecados mencionados na bíblia são definidos como fases diferentes da ‘poda dos brotos’ ou como repetições do pecado de Adão que impediam a realização da unidade entre o Criador e Sua criação. Eram pecados como a embriaguez de Noé, a construção da Torre de Babel, o pecado de Moisés no deserto e, acima de tudo, o pecado do bezerro de ouro, que destruiu tudo o que havia sido realizado no grande *tikun* ocorrendo durante a teofania do Monte Sinai. Em última análise até mesmo a destruição do templo e o exílio do povo judeu

⁵⁰ Apresentamos esse argumento em nosso *Luria e Benjamin*.

⁵¹ Scholem, *As grandes correntes da mística judaica*, p. 259.

⁵² Entre os tradutores de Levinas para o português, há uma polêmica entre traduzir *visage* como rosto ou olhar. Nos apoiando em Ricardo Timm de Souza, preferimos o termo olhar.

foram resultados de meditações equivocadas que trouxeram divisões para os mundos emanados. Esses pecados causaram estragos acima e abaixo ou, no simbolismo do *Zohar*, causaram uma divisão entre o 'rei' (*Melech*) e a 'rainha' (matronita) ou *Schechiná*. O Exílio da *Schechiná* longe do marido foi o principal resultado metafísico desses pecados. Os bons atos dos heróis bíblicos por outro lado, especialmente dos patriarcas Abraão, Isaac e Jacó, vieram compensar essa falha fundamental na criação e servir de paradigma para os que vieram depois.⁵³

É esse desligamento, fruto de uma restrição excludente, de um fechamento obliterante à alteridade, uma relação objetual, narcísica ou egóica, o que enceta o Mal; o qual é chamado na Cabala de *o outro lado*, do aramaico *sitra achra*, as cascas, as *Klipot*. Desligamento que advém da exacerbação do *Julgamento*, da *Sefirá Din*. Há toda uma gama variada de posições referentes a esse processo, as quais Scholem apresentou de inúmeras maneiras ao longo de sua produção. Ainda que existam muitas diferenças ao longo do desenvolvimento da mística judaica para *unde malum*, tomamos a seguinte proposição de Scholem – sobretudo seu trecho final, em destaque – a qual realça o viés idolátrico, que vemos como um denominador comum.

[...] Assim gradualmente se desenvolveu a doutrina que *via a fonte do mal no crescimento superabundante do poder do julgamento [din]*, que se tornou possível pela substantificação e pela separação da qualidade do julgamento de sua união usual com a qualidade da bondade amorosa [*chessed*]. O puro julgamento, sem a têmpera de outra mistura mitigante, produziu a partir do interior de si mesmo o *sitra achra* ('o outro lado'), assim como um vaso que é preenchido até transbordar no chão o líquido supérfluo. Esse *sitra achra*, o domínio das emanções negras e dos poderes demoníacos, doravante não é mais uma parte orgânica do Mundo do Sagrado e da *Sefirot*. Embora tenha emergido a partir de um dos atributos de Deus, não pode ser parte essencial Dele. [Bem anterior]. [...]. Também no *Zohar* fica implícito que o mal no universo se originou dos restos dos mundos que foram destruídos [Edom]. O poder do mal é comparado à casca (*klipá*) da árvore da emanção, [...]. Alguns cabalistas chamaram a totalidade da emanção da esquerda de "árvore externa" [...]. Outra associação, encontrada entre os cabalistas de Girona e depois também no *Zohar*, é com 'o mistério da Árvore do Conhecimento'. A Árvore da Vida e a Árvore do Conhecimento estavam unidas em perfeita harmonia até que veio Adão e as separou, dando assim substância ao mal, que vinha sendo contido no interior da Árvore do conhecimento do Bem e do Mal e foi materializado no instinto maligno (*yetser ha'rá*) [má inclinação]. Foi, portanto Adão quem ativou o mal potencial oculto no interior da Árvore do Conhecimento ao separar duas árvores e também separar a Árvore do Conhecimento de seu fruto, que foi assim arrancado de sua origem. *Esse acontecimento é chamado metaforicamente de 'corte dos brotos' (kitsuts ha'netiot) e é o arquétipo de todos os grandes pecados mencionados na Bíblia, cujo denominador como era a introdução da divisão no interior da unidade divina.*⁵⁴

Desligamento ou divisão dos mundos, a qual gera uma catástrofe, impossível de Deus resolvê-la autonomamente, correspondente, no plano teocosmogônico, a *Schevirat ha'Keilim*, a *Ruptura dos Vasos*. Esta ocorre pelo excesso de *Julgamento*, pela atuação das forças regressivas, pelo fechamento excessivo, pela totalização. A expulsão dessas forças, ainda que parcial, é chamada de *Schevirat ha'Keilim*, mas ganha, partindo do *Zohar*, o significado da Morte dos Reis Primordiais.

⁵³ Scholem, *Cabala*, pp. 207-208.

⁵⁴ Scholem, *Cabala*, pp. 158-159, grifos e acréscimos nossos.

Na realidade, o que levou ao rompimento dos vasos foi a necessidade de purificar elementos das *Sefirot* pela eliminação das *Klipot* [cascas, forças do mal], a fim de dar uma existência real e identidade separada ao poder do mal. O Zohar, como vimos, já define o mal como subproduto do processo vital das *Sefirot* e, mais particularmente, da *Sefirá* do Julgamento estrito [*Din* ou *Guevurá*]. De acordo com Lúria, esses produtos residuais encontravam-se originalmente misturados à substância pura do *Din* (Julgamento), e foi só depois da ruptura dos vasos e do subsequente processo de seleção que o mal e as forças demoníacas assumiram existência real e separada num reino próprio. Não foi dos fragmentos dos vasos quebrados, “mas da escória dos reis primordiais” que o domínio da *Klipá* surgiu.⁵⁵

No texto veterotestamentário, os Reis Primordiais são aqueles que reinaram antes que Israel tivesse um Rei, ou seja, da Casa de Esaú, conforme Gênesis 36. Somos da opinião de que este trecho deve ser emparelhado a outros, nos quais há a manifestação da excessividade de libido objetal, manifestada de forma “egoísta” e autocentrada. O trecho que antecede o episódio do *Dilúvio* nos parece elucidativo.

E foi quando começou o homem a multiplicar-se sobre a face da terra, e nasceram filhas a eles. E viram os filhos dos senhores que as filhas do homem eram formosas, e tomaram para si mulheres de todas as que escolheram. E disse o Eterno: “Não lutará comigo o Meu espírito, por causa do homem para sempre, porque também é carne, e serão seus dias cento e vinte anos.” Os gigantes estavam na terra naqueles dias, e também depois, quando conheceram estes filhos dos senhores as filhas do homem, e lhe deram filhos; estes foram os valentes que sempre houve, varões de renome. E o Eterno viu que era grande a maldade do homem na terra, que todo impulso dos pensamentos do seu coração era exclusivamente mau todo dia. E arrependeu-se o Eterno de ter feito o homem na terra, e pesou-lhe em seu coração. E disse o Eterno: “Farei desaparecer o homem que criei de sobre a face da terra, desde o homem até o quadrupede, até o réptil e até as aves dos céus; porque Me arrependi de os haver feito.” E Noé achou graça aos olhos do Eterno.⁵⁶

A narrativa do Gênesis, e não só a dele, aponta, nesse sentido, para um processo no qual são separadas, progressivamente, numa tentativa incompleta de supressão, as forças excessivamente regressivas: a força do *Din*, não mitigado pela misericórdia, *Chessed*, portanto, em *desligamento*. O que pretendemos é equiparar essas forças às *pulsões de morte* e suas implicações. Ero Rechartt nos alerta:

A libido não ligada e sem finalidade é perturbadora. As relações quantitativas, fator tempo ou ritmo, são, por isso, significativos. Quando a qualidade de libido mal ligada ultrapassa a capacidade que cada indivíduo tem de a ela se acomodar num determinado momento, em virtude, por exemplo, de um aumento brutal, isto será vivido como uma perturbação. Isto intensifica muito diversos casos de pulsão de morte. Quanto mais o caos e a impotência são ameaçadores, mais estes derivados correm o risco de serem graves.⁵⁷

Perspectiva análoga parece ter feito eco indelével na tradição judaica, sobretudo na mística. A partir de Moshe Cordovero – mestre de Lúria em Safed –, ganha peso a doutrina da semelhança de forma, a qual é positivada na pequenina *Tamareira de Dévora*. Cordovero, postula sérias advertências quanto ao controle da libido, seu direcionamento e suas consequências.

⁵⁵ Scholem, *As grandes correntes da mística judaica*, p. 299.

⁵⁶ *Genesis 6:1-8 In: Torá*, pp. 14-15.

⁵⁷ Rechartt, *Os destinos da pulsão de morte*, p. 45.

Outro cuidado deve-se ter com o “Sinal do Pacto Sagrado”, pois *lessod* também corresponde ao “Sinal do Pacto do Arco-Iris”, e o arco se encontra em cima senão para enviar flechas ao atributo de *Malchut*, o objetivo da flecha. Isso significa guardar a gota seminal, que é lançada como uma flecha, “para produzir ramos e dar frutos” (Ezequiel, 17:8). Assim como o arco superior jamais é direcionado senão para seu objetivo, conforme citado, assim também o homem não deve direcionar o arco e provocar a ereção de forma alguma, a não ser visando o objetivo adequado, que é sua mulher em estado de pureza, na ocasião do acasalamento, e somente nesta circunstância, para não causar um dano nesse atributo, deus nos livre.⁵⁸

O investimento libidinal sexual, o desejo, é tratado com suma importância tanto na religião quanto na mística judaica. O trecho de Cordovero é extremamente claro, o atributo, a *Sefirá*, em jogo é *Malchut*, o arquétipo místico da comunidade de Israel, ou a *Schechiná* – a presença divina, que pode ser lida como a porta de entrada para mistério, à alteridade, à santidade: como *olhar*.

Esse processo disjuntivo, objetual e em desligamento, até mesmo alienante – em seu sentido forte –, é a característica lógica de todos os grandes pecados: separar aquilo que deveria estar unido, ou, ainda, tomar a parte pelo todo, o “Corte dos Brotos”.⁵⁹ É a obliteração da alteridade a condição necessária para a idolatria, na forma como entendemos ser apresentada por Ricardo Timm de Souza.⁶⁰ Neste momento, nos atemos à perspectiva cabalista, que apresenta a concorrência entre o fechamento, a *klipá*, e a santidade. Destarte, a Criatura atua no mundo numa relação especular na qual pode reforçar e enfraquecer em múltiplas formas relacionais, entre as *pulsões de vida* e as *pulsões de morte*, entre *Chessed* e *Din*. A exacerbação do *Din*, é causa do fechamento pelo qual se alimenta o outro lado [*sitra achra*], e conseqüentemente, da alienação: da obliteração da alteridade. A queda, o exílio da *Schechiná*, a Ruptura dos Vasos são parte de uma série de camadas correspondentes desse processo.

5. Crítica à violência como interface entre a Cabala e a Filosofia da Alteridade

Parece importante destacar que ainda no âmbito da narrativa veterotestamentária, nos episódios em questão, participam pessoas de “grande estatura, senhores, valentes varões”, os quais expressam, a nosso ver, tanto a dimensão narcísica patológica quanto a prevalência do *Din*, encetando “o mal”. O que cabe à Criatura *constrita*,⁶¹ dentro do escopo da mística de Safed, é a continuidade desse processo ao qual o Criador não consegue dar prosseguimento à reparação, ao *Tikun*, pelos seus próprios esforços. Scholem apresenta sinteticamente esse processo a partir da primeira configuração, já pela atuação de forças de egressão e regressão simultâneas, em *Adam Kadmon*, o Homem Primordial, da luz divina.

⁵⁸ Cordovero, *Tamareira de Devorá*, p. 73.

⁵⁹ Scholem, *Cabala*, p. 160.

⁶⁰ Souza, Crítica da razão idólatrica.

⁶¹ *Temimuth* qualidade de Jacó.

As primeiras luzes que apareceram dentro do Homem Primordial eram tão sutis e espirituais que dificilmente podiam ser descritas como vasos. Até mesmo as luzes que irromperam de seus ouvidos, nariz e boca coalesceram numa totalidade que ainda não conhecia diferenciação entre as *Sefirot*, como vasos distintos requereriam. As luzes diretas e refletidas eram perfeitamente equilibradas. As luzes que irrompiam dos olhos do Homem Primordial, porém, emanavam numa separação atomizada ou “punctiforme” e consequentemente tinham de ser captadas e preservadas em bacias especiais, ou vasos, que consistiam em luzes mais intensas e mais resistentes. Supunha-se que esses vasos desempenhavam uma dupla função. Por um lado, destinavam-se a proporcionar uma casca ou roupagem para a divina essência que encerravam, segundo o princípio cabalístico de que nenhuma realidade pode subsistir como se fosse “desnuda”: o que não tem roupagem não pode tornar-se manifesto. Por outro lado, os vasos serviam também para expurgar as “insuportáveis” luzes do Severo Julgamento, alijando a escória e o refugio que elas continham. Esse refugio tinha que ser precipitado e depois eliminado da esfera da divina emanção.

Quando estas luzes finalmente emanaram, seu impacto mostrou ser excessivo para seus vasos, que não conseguiram contê-las e rebentaram. A maior parte da luz liberada subiu de novo para a suprema fonte, mas algumas centelhas (segundo Luria, duzentas e oitenta e oito) permaneceram presas aos fragmentos dos vasos despedaçados. Junto com as centelhas da divina luz que “aderia” a elas, esses fragmentos “caíram” no espaço primordial. Ali produziram, no devido curso, as forças da *klipá* [literalmente concha ou casca], que na terminologia cabalista são conhecidas como “o outro lado” [*sitra achra*]. Luria descobriu uma alusão à sua doutrina da quebra dos vãos na interpretação que o Zohar faz de Gênesis 36,31: “e estes são os reis que reinaram na terra de Edom, antes que os filhos de Israel tivessem rei”. Os sete reis de Edom significam as forças do Severo Julgamento não mitigado pela Misericórdia, eles “morreram” porque o mundo só é mantido mediante o equilíbrio e harmonia destes dois princípios. Esses “reis”, isto é, as estruturas das forças do *din* não mitigadas, são idênticas, de acordo com o Zohar, com os mundos primordiais que, um antigo *midrash*, foram criados e destruídos antes da criação de nosso cosmo presente. A morte dos reis de Edom, isto é, da esfera do *din* não mitigada, precedeu assim o estabelecimento de um cosmo equilibrado e harmonioso, chamado o reino do “Patriarca Israel” – não, a bem dizer, o Jacó físico, mas seu arquétipo espiritual e celestial.⁶²

Podemos pensar que a tradição nos dá elementos, um índice, no sentido de indiciário, destes riscos, pois o caminho para o mistério se faz, também, no conhecimento do mal, do fechamento excludente, das *cascas*, das *klipot*⁶³ – principalmente de seus ardis⁶⁴ e nas formas de se esquivar deles – o que nos parece ser um dos constitutivos estruturantes da tradição judaica. *Israel* só pode existir quando finda a dinastia dos reis de *Edom*, dos descendentes de *Esaú* – entre os quais *Amalek* designa o máximo fechamento excludente, a totalização, numa linguagem levinasiana –, o arquétipo místico das *Klipot*, das cascas que envolvem a essência íntegra de *Jacó*. *Israel*, que se prepara a caminho da *Alteridade Radical*, que é recebida no Sinai, é fruto da *circuncisão que expõe Jacó; extirpando Esaú, a casca, o prepúcio*. Derrida, ao se despedir de Levinas, adverte que:

Para definir a retidão, Emmanuel Levinas disse da consciência, no texto do *Tratado do Shabat*, que é “a urgência de uma destinação, que conduz ao outro, e não a um eterno retorno sobre si” ou também inocência sem ingenuidade, uma retidão sem necessidade, retidão absoluta que é assim mesmo crítica absoluta de si, que leu nos olhos daquele que é o término da

⁶² Scholem, *Sabatai Tzvi*, pp. 33-35.

⁶³ O fechamento excludente, que resulta a queda, a formação das *klipot*, o *sitra achra* ou a *má inclinação*, decorre da exacerbação da qualidade do juízo severo (*Din*).

⁶⁴ Souza, O nervo exposto.

mesma e cujo olhar me põe em questão. Movimento para o outro que não torna a seu ponto de origem como retorna à diversão incapaz de transcendência. Movimento para além da preocupação e mais forte que a morte. Retidão se chama *Temimouth* [sic], essência de Jacó.⁶⁵

Dessa forma a presença, a Schechiná⁶⁶ – ou o *olhar* para Levinas –, uma vez não tomada de forma idolátrica, põe em xeque o ensimesmamento do Eu, trauma que desestabiliza, num efeito anarquizante, o repouso da consciência sobre si mesma – a nostalgia, ou princípio obscuro, para usar de uma formulação de Friedrich Schelling –, que intima o Eu a efetuar seu *Tzimtzum particular*, sua restrição, sua constrição, que “[...] não se resume a esse movimento negativo. O questionamento de si é precisamente o acolher do absolutamente outro”.⁶⁷ Esse acolhimento do Outro também é responsabilidade e solidariedade, como quando as 600.000 almas presentes ao pé do Sinai, na teofania e na presença da *Schechiná*, quando tornaram-se “responsáveis uns pelos outros”,⁶⁸ responsabilidade “[...] como se todo o edifício da criação assentasse nas minhas costas”.⁶⁹

Podemos afirmar que ressoa em Jacó, em sua passagem para Israel, este eco primordial, que ele realiza seu *Tzimtzum* individual. É nesse sentido que podemos perceber o *Tzimtzum* como um trauma anarquizante, bem como uma diminuição do Ser e uma abertura ao outro que o Ser. Levinas é bastante claro:

Não respondemos nós na presença de Outrem a uma ordem onde o significado permanece perturbação irremissível, passado absolutamente volvido? [...]. O rosto está no vestígio do Ausente absolutamente volvido, absolutamente passado, retirado naquilo que Paul Valérie chama de “profundo outrora, outrora nunca bastante” e que nenhuma introspecção conseguirá descobrir em Si.

⁶⁵ Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas*, pp. 12-13, tradução nossa.

⁶⁶ Dentro do escopo do *Zohar*, Scholem define a *Shechiná* como “a presença e a imanência de Deus no todo da criação. É o ponto onde o homem, ao atingir o mais profundo entendimento de seu próprio eu, torna-se cômico da presença de Deus. E só a partir desse ponto, encontrando por assim dizer à porta do Reino Divino, ele progride para as regiões mais profundas do Divino, para Seu ‘Tu’ e ‘Ele’ e para as profundezas do Nada”. Scholem, *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, p. 242).

⁶⁷ Levinas, *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 237.

⁶⁸ Formulação advinda do *Talmud*, que aparece em dois tratados *San’hedrín* (fólio 27b) e *Shavuot* (fólio 39a). Na versão brasileira do *San’hedrín*, utiliza-se a seguinte tradução de todo o trecho: “[A *Guemará* responde]: Lá [o versículo se refere a] quando os [os] filhos preservam a prática [pecaminosa] de seus pais. – Conforme foi ensinado [em uma *Beraíta*]: – [Consta nos Escritos Sagrados]: ‘E também pelos pecados de seus pais, com eles perecerão’. – [Isso refere-se a] quando eles preservam as práticas [pecaminosas] de seus pais. [A *Beraíta* mostra agora que uma explicação alternativa é insustentável]: – Você diz que se refere à quando eles preservam [as práticas pecaminosas de seus pais] – ou talvez que se refere [até] a quando eles não [as] preservam? [A *Beraíta* responde]: Ao constar [nos Escritos Sagrados]: ‘Cada homem deverá ser morto por causa de seu próprio pecado’ [entendamos que se refere a quem não preserva as práticas pecaminosas de seus pais. Mas então a que se referem as palavras: ‘E também pelos pecados de seus pais, com eles perecerão’]? – A quando eles preservam as práticas [pecaminosas] de seus pais’.

[A *Guemará*] questiona: – Mas não é que [a pessoa pode ser morta pelos pecados de outra]? – Afinal, está escrito: ‘E o homem [tropeará] por causa no seu irmão’, [e isso pode ser interpretado como] – ‘E o homem [tropeará] por causa dos pecados de seu irmão’ ensinando que todos [os judeus] são avalistas um do outro!’ [grifo meu] (adaptado de: *Massechet San’hedrín* – VI, 2017, pp. 327-329).

O trecho respectivo no Tratado *Shavuot*: “Gemara pergunta: E com relação a todas as outras transgressões na *Torá*, a punição não é exigida do mundo inteiro? Mas não está escrito: ‘E tropeçarão uns nos outros’ (Levítico 26:37)? Este versículo é homileticamente interpretado como significando que eles tropeçarão espiritualmente, um devido à iniquidade do outro, o que ensina que todo o povo judeu é considerado fiador um do outro. Aparentemente, qualquer transgressão torna o mundo inteiro passível de punição.” [tradução nossa] (Talmud William Davidson Edition – English).

⁶⁹ Levinas, *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 237.

Complementando, adiante, que o *rosto*, o *olhar* é

[...] precisamente a única abertura onde o significado do Transcendente não anula a transcendência para fazer *ordem* imanente, mas onde, pelo contrário, a transcendência se mantém como transcendência sempre voltada para o transcendente.⁷⁰

Esse convite, esse acolhimento, intima a participar da obra da criação, o que na *Cabala Luriana* é visto, inclusive, como a *obra humana* de "entronizar definitivamente o Criador",⁷¹ de, por assim dizer, criar Deus; ou de realizar o *Tikun*: tarefa que solicita a imensa responsabilidade atribuída àqueles que estavam no pé do Sinai.⁷² Um convite à participação na obra da criação; intimação a uma intimidade responsiva, que ocorre a partir da manifestação, da presença, da violência do Rosto. Uma pedagogia do infinito, traumatismo que intima a enfrentar os meandros do mistério.

Considerações finais

O verdadeiramente humano que desponta da concorrência entre abertura e fechamento, pulsão de vida e de morte, *Chessed e Din*, transcendência e imanência, resulta do movimento da respiração da criação, o qual o conforma. Ricardo Timm de Souza nos avisa que "Contra a *Arché* ontológica da neutralidade do ser, estabelece-se pela presença do Outro uma *An-archia* traumática, a indefinição de um espaço possível, a possibilidade de inauguração de uma história ética".⁷³ De uma subjetividade constricta, *temimuth*, que advém de um trauma, de uma exposição a uma exterioridade que indicia uma alteridade, indicia a presença de uma ausência que é *desestabilizadora*, leia-se *anarquizante*; das possibilidades de abertura e fechamento frente ao Outro, ou, o que dá no mesmo – como nos traz Rosenzweig – do tempo. Timm de Souza remata: "O espaço da presença do Outro é a absoluta urgência, a não-postergabilidade da resposta ética".⁷⁴ Resposta que supõe uma subjetividade que emerge elaborando seu narcisismo, da fundação do Eu que reverbera, ou refrata, aquele eco primordial do *Tzimtzum*, acolhimento e hospitalidade, exposição, frente ao fechamento excludente, egóico, narcisista, a totalização, a circunscrição fascista.

A redenção, o *Tikun*, dentro dessa perspectiva, é um processo de permanente *despertar*.⁷⁵ Um *despertar* frente ao *mal de ser*, de ser apenas, frente ao egoísmo, ao narcisismo, à idolatria e à perversão. Um longo caminho de retorno,

⁷⁰ Levinas, Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger, p. 240.

⁷¹ Scholem, As grandes correntes da mística judaica, p. 306.

⁷² "O rabi Akiva reconhecia aqui que o sentido de seu argumento consiste, precisamente, em não compreender a feitiçaria como uma perversão pagã. É uma perversão do próprio povo santo. A feitiçaria não vem de más influências, ela é o descomedimento do próprio saber, para além daquilo que se pode apoiar no verdadeiro, a ilusão que resulta do verdadeiro insuportável e que tenta do próprio fundo do verdadeiro; perversão judia, quer dizer, perversão de todos aqueles que podem se elevar ao verdadeiro, *de todos aqueles que se reúnem ao pé do Sinai*". [grifo meu] (Levinas, *Do sagrado ao santo*, p. 105).

⁷³ Souza, Totalidade e desagregação, p. 188.

⁷⁴ Souza, Totalidade e desagregação, p. 188.

⁷⁵ Levinas, *Do sagrado ao santo*.

de *Teshuvá*,⁷⁶ ao qual a tradição judaica, em especial, a Cabala, não cessou de alertar para seus percalços, dos seus perigos, sobre os ardis à queda no mundo do mero existir, do mero há (*il y a*).⁷⁷

A crítica ao mero existir, uma crítica à violência, da *passagem*, do *despertar* – análoga a Jacó quando vem a ser Israel, ou mesmo a que se conclui, ainda que parcialmente, ao pé do Sinai – é iluminada ao expor seus fundamentos místicos, quando explicitada a tradição que lhe subjaz, os quais foram reconhecidos por Levinas. Assim, ao mesmo tempo, o texto levinasiano pode ser visto como uma nova camada de comentários à “tradição dos oprimidos”.

A passagem ao existente – ao *Eu* constrito e responsivo à alteridade, ou seja, aquele que, numa linguagem cabalista, efetuou seu *Tzimtzum* individual – a qual é tão cara e explícita na obra de juventude de Levinas,⁷⁸ parece ser uma amálgama comum entre as tradições que ora comentamos e perpassa, como um tênue fio condutor, a obra do pensador lituano. Passagem que possibilita pensar criticamente o agir eticamente orientado, um agir afetado, traumatizado pelo infinito, pelo *Ein-Sof*: um *Eu* reincidentemente anarquizado e, portanto, responsivo à Alteridade Radical. Abertura, ou não totalização: a possibilidade da diferença, a qual rompe com a reincidência, seja da *queda*, seja do fundamento fascista.

Se acreditamos que tradição judaica é aquele “[...] índice secreto que impele a redenção [...]”, ela é “tanto uma pedagogia terapêutica quanto uma terapêutica pedagógica”, na feliz construção de Ricardo Timm de Souza. Tradição de como “[...] puxar os freios de emergência [...]”, à qual se referia Benjamin em sua alegoria. É uma interrupção, uma hesitação, como condição para o ainda-não, para a Alteridade, na esperança de êxito frente à barbárie, da desautomatização da autopreservação, da ruptura com o *conatus essendi*. Processo que podemos entender como o fundamento sem fundo do agir ético, como pedagogia do infinito. O propriamente humano tem no *trauma/thauma* o seu esteio; na Alteridade, enquanto simultâneas presença e ausência paradoxalmente necessárias, em sua recorrente aproximação pedagógica.

⁷⁶ “Arrependimento’ em hebraico não é *teshuvá*, mas *charatá*. Não apenas estes termos não são sinônimos, como são opostos. *Charatá* implica remorso ou um sentimento de culpa pelo passado e uma intenção de comportar-se de maneira completamente nova no futuro. A pessoa decide tornar-se “um novo homem”. Porém *teshuvá* significa “retornar” ao antigo, à natureza original da pessoa. Sublinhando o conceito de *teshuvá* está o fato de que o judeu, na essência, é bom. Desejos ou tentações podem desviá-lo temporariamente de ser ele mesmo, de ser verdadeiro à sua essência. Contudo, o mal que ele faz não é parte, nem afeta, sua verdadeira natureza. *Teshuvá* é um retorno a si mesmo. Enquanto o arrependimento envolve descartar o passado e começar de novo, *teshuvá* significa voltar às raízes em D’us e expô-las como o verdadeiro caráter da pessoa. Por esse motivo, embora o justo não tenha necessidade de se arrepender, e o perverso possa ser incapaz disso, ambos podem fazer *teshuvá*. Os justos, mesmo que jamais tenham pecado, precisam constantemente se esforçar para retornar ao seu íntimo. E os perversos, por mais distante que estejam de D’us, sempre podem retornar, pois *teshuvá* não envolve criar nada de novo, apenas redescobrir o bem que sempre esteve dentro deles.” Chabad. *Teshuvá, Tefilá e Tsedacá*.

⁷⁷ Conceito importante na filosofia levinasiana. Grégori Laitano expõe: “[...] na invencível persistência na própria essência, cuja face negativa, como vimos, consistiria nesta característica de refutar toda negatividade, seja no tocante ao espírito com a relatividade de toda negação, seja para o homem com a insignificância de sua própria morte no âmbito do ser. Desse modo, todo intervalo do nada que deveria repelir o ser ou interromper o seu exercício, é por ele mesmo preenchido (dimensão do *il y a*)”. (Laitano, *A realidade como temporalidade*, p. 37).

⁷⁸ Levinas, Da existência ao existente.

Referências

- ADORNO, Theodor. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998.
- AGUIAR, Airan Milititsky. Do En Sof às essências: o próprio e o alheio: aproximações entre a cabala e a fenomenologia. In: SILVA, Claudinei Aparecido Freitas da (org.). *Fenomenologia no cerrado*. Toledo: Instituto Quero Saber, 2023. pp. 161-173.
- AGUIAR, Airan Milititsky. Edom ou a incidência insistente: Amalek e o fascismo. In: PIROLA, Emerson dos Santos; SILVEIRA, Felipe Fortes; REIS, Gabriel; MOURA, Mabi Oliveira de (orgs.). *Filosofia contemporânea II*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2022. pp. 167-188.
- AGUIAR, Airan Milititsky. Luria e Benjamin: messianismo e o horizonte da integralidade. In: SANTOS, Bettina Steren dos; PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair (orgs.). *Aurora do cinquentenário filosófico do PPG Filosofia – PUCRS*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2023. pp. 39-55.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CASTRO, Fabio Caprio Leite de. Mais além da essência – ἐπέκεινα τῆς οὐσίας: da tradição platônica à ética da alteridade em Levinas. In: RODRIGUES, Tiago dos Santos (org.). *Autrement qu'Être 50 anos*. Belo Horizonte: Cebel, 2025.
- CORDOVERO, Moshe. *Tamareira de Devorá*. São Paulo: Sêfer, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *Adiós a Emmanuel Lévinas*. Madrid: Trotta, 1998. pp. 12-13.
- FREUD, Sigmund. *A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 4.
- GREEN, André. *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. São Paulo: Escuta, 1988.
- GUADAGNIN, Renata. *Alteridade do não-idêntico: um diálogo entre Adorno e Levinas para uma crítica da violência*. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.
- IDEL, Moshe. As interpretações mágica e neoplatônica da cabala no período renascentista. In: IDEL, Moshe et al. *Cabala, cabalismo e cabalistas*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- LAITANO, Grégori Elias. *A realidade como temporalidade: ética e estética desde Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de E. Levinas*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020.
- LEVINAS, Emmanuel. "A imagen de Dios" según Rabí Jaim de Volozin. In: LEVINAS, Emmanuel. *Más allá del versículo: lecturas y discursos talmúdicos*. Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel. A consciência não intencional. In: LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998.
- LEVINAS, Emmanuel. *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

- LEVINAS, Emmanuel. *Difícil libertad*. Buenos Aires: Lilmod, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo*: cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. *Más allá del versículo*: lecturas y discursos talmúdicos. Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- RECHARDT, Ero. Os destinos da pulsão de morte. In: GREEN, André et al. *A pulsão de morte*. São Paulo: Escuta, 1988.
- SABAN, Mario Javier. *El misterio de la creación y el Árbol de la Vida en la mística judía*: una interpretación del Maasé Bereshit. 2012. Tese (Doutorado) – Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 2012.
- SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. São Paulo: Veneta, 2021.
- SCHOLEM, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo*: Dios, creación, revelación, tradición de salvación. Madrid: Trotta, 2008.
- SCHOLEM, Gershom. Isaac Luria e a sua escola. In: SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- SCHOLEM, Gershom. La confrontación entre el Dios bíblico y el Dios de Plotino en la antigua cabala. In: SCHOLEM, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo*: Dios, creación, revelación, tradición de salvación. Madrid: Trotta, 2008.
- SCHOLEM, Gershom. O Zohar: o livro e seu autor. In: SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995. pp. 173-228.
- SCHOLEM, Gershom. *Sabatai Tzvi*: o messias místico. São Paulo: Perspectiva, 1995. v. 1.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica*: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020.
- SOUZA, Ricardo Timm de. O nervo exposto – por uma crítica da razão ardilosa desde a racionalidade ética. In: SOUZA, Ricardo Timm de. *O nervo exposto*: e outros textos de filosofia, crise e crítica. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2024.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- SOUZA, Ricardo Timm de. Traumatismo e infinito. In: SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- TORÁ: *a lei de Moisés*. São Paulo: Sêfer, 2001.