

PALAVRA E IMAGEM NA COSMOGONIA DO ZOHAR<sup>1</sup>  
WORD AND IMAGE IN ZOHAR'S COSMOGONY

Rosie Mehoudar

Doutora em Letras (Língua e Literatura Francesa) pela USP  
rmehoudar@uol.com.br

**Resumo:** O presente artigo debruça-se sobre *O Zohar, o livro do Esplendor*, um conjunto de passagens selecionadas pelo rabino Ariel Bension, publicado em 2006, atendo-se à análise de dois elementos constitutivos da criação e funcionamento do mundo e do homem: a Palavra, entendida em gérmen como o Nome de Deus, e a Imagem, entendida em gérmen como uma imagem sutil do corpo do homem, fundamento da sua criação e da criação do mundo. Por fim, algumas questões são colocadas sobre os elos possíveis entre o duplo celeste de cada sujeito e a imagem de Adão e do Messias. O artigo inclui, como apêndice, o resumo e tradução de várias passagens de um texto ainda não editado no Brasil – *Tselem, a representação do corpo astral*, de Gershom Scholem – sobre o corpo astral do homem no *Zohar* e o rastreamento da gênese dessa concepção no neo-platonismo, na mística iraniana e no próprio misticismo judaico.

**Palavras-chave:** *Zohar*, Cabala, Nome, Imagem, Homem, Messias.

**Abstract:** The present essay deals with *The Zohar, the book of Splendour*, a set of selected passages by Rabi Ariel Bension, published in 2006, focusing on the analysis of two constitutive aspects of the creation and working of world and man: the “Word”, understood as de Name of God, and the “Image”, seen as a subtle image of man’s body, a major foundation of his as well as the world’s creation. At the end, some questions are raised about the possible links between the celestial double of each person and the image of Adam and the Messiah. The essay includes as an appendix a compilation and translation of several passages from a text by Gershom Scholem still not published in Brazil – *Tselem, the representation of the astral body*– that deals with man’s astral body in the *Zohar*, tracing as well the genesis of this conception in Neo-Platonist thought, Iranian and Jewish mysticisms.

**Keywords:** *Zohar*, Cabala, Name, Image, Man, Messiah.

---

<sup>1</sup> Esse texto é produto do que apresentei, em mesas redondas, na Comunidade Shalom, em maio de 2006, e no Clube A Hebraica, em junho de 2006, São Paulo, por ocasião do lançamento de *O Zohar; O Livro do Esplendor*.

**O** *Zohar* – O Livro do Esplendor – foi escrito em aramaico e é uma obra de muitos volumes. Um mistério repousa sobre a sua autoria e a época em que foi escrito. De todo modo, esta que é considerada a obra mais importante da cabala judaica tornou-se pública na Espanha por volta de 1290, quando o rabino Moisés de Leon atribuiu-a a um homem santo do século II, Rabi Shimon ben Yohai, de quem lhe teriam chegado manuscritos, por ele (de Leon) apenas copiados. Os originais, porém, nunca foram encontrados e a mulher de De Leon, logo após a morte deste, negou sua existência aos que os procuraram. O marido teria escrito a obra e a atribuído a Shimon ben Yohai “para dar-lhe um cunho de antigüidade” (*O ZOHAR*, 2006, p.48). Não obstante, a tradição judaica ortodoxa remonta sua origem a Deus, que teria revelado a cabala (“recebimento”, em hebraico) a Adão, aos patriarcas e a Moisés e crê que de fato uma parte dos ensinamentos tenha sido registrada por Rabi Shimon, porquanto a tradição oral estivesse ameaçada pelas perseguições romanas aos judeus. Outras correntes judaicas de interpretação crêem que Moisés de Leon tenha escrito o texto, ainda que com contribuições de outros cabalistas do grupo de Castela, e ainda que com base numa tradição imemorial de conhecimento e revelações, em que se integraram as efervescentes marcas da península ibérica do século XIII, onde e quando conviviam e dialogavam a fé judaica, cristã e islâmica.

A primeira edição em livro se deu em 1558, em Mântua, na Itália. Várias traduções foram então feitas, da obra toda ou de partes dela. Existia uma edição portuguesa de trechos selecionados, mas no Brasil a primeira publicação de partes do *Livro do Esplendor* é de 2006. A seleção e ordenação das passagens provêm de Ariel Bension, um rabino sefardita, espanhol, e esse trabalho fez parte de sua tese de doutorado, desenvolvida na Inglaterra: *The Zohar in moslem and christian Spain*. O livro foi publicado em 1932, ano de sua morte. Entre 1933 e 1934, saíram duas edições em espanhol, sem nenhuma indicação do tradutor para essa língua (quicá o próprio rabino espanhol, apesar de doutor em Londres, a tenha deixado?). Coube-me traduzir para o português o extrato de Bension, apoiando-me principalmente na edição inglesa, em geral mais acurada que a espanhola.

Os trechos selecionados e costurados pelo rabino provêm de duas partes do *Zohar*: a Grande Assembléia e a Pequena Assembléia – segundo Arthur Green, o clímax da narrativa:

Como a última revelação da vida de Rabbi Shim'on, as Assembléias propõem-se a oferecer uma verdade mais alta ou mais profunda do que aquela encontrada em outros lugares do *Zohar*. Essa verdade pode corresponder ao nível da 'alma da alma' de interpretação da Torah, aquele que o *Zohar* nos disse que apenas seria revelado nos tempos messiânicos. Agora esse véu é retirado, por assim dizer, e o *Zohar* deixa o leitor dentro deste nível de discurso mais profundo. Os ensinamentos aqui revelados vêm supostamente direto de *Keter*, o mais elevado e mais puramente compassivo degrau no mundo sefirótico. (GREEN, 2004, p.154; cf. também p. 73)

O personagem principal do *Zohar* é justamente o rabino Shimon Ben Yohai, homem santo do século II. Seus 10 ou 11 discípulos caminham com ele pelos campos da Galiléia, sentam-se a seu redor e ouvem suas interpretações sobre o plano mais recôndito da Torá. Às vezes eles é que lhe pedem para falar sobre um tema. As revelações versam sobre a criação do mundo, do homem, a função da oração, os diversos palácios espirituais por meio do quais a alma ascende no outro mundo...

Uma das coisas que mais me impressionaram no *Zohar* de Bension foi o desenho do homem que se faz junto ao desenho da criação, e são dois aspectos essenciais desse desenho que eu gostaria de apontar aqui, junto com algumas reflexões e questões que surgiram. Esses dois aspectos são: a Palavra e a Imagem.

Antes, um pequeno parêntese. O desenho essencial do homem no *Zohar* não é um desenho estático, ele incita à ação do espírito e só se realiza plenamente com a oração humana, segundo o texto a forma mais alta de serviço a Deus. O *Zohar* nos dá uma rota de realização espiritual e, além da rota conceitual, seu texto místico, poético e emotivo propulsiona ações do espírito nessa mesma direção, como ao falar da oração, dos vários tipos de amor e do *Shabat*<sup>2</sup>. O *Zohar* de Bension nos leva do desenho mais abstrato e último do homem às impulsões espirituais imediatas e afetivas. Ele percorre o caminho do intelecto, da abstração até os níveis mais acessíveis – e vice-versa. E essa é bem a idéia do *Zohar* e quicá um dos segredos de seu sucesso entre os judeus sefarditas expulsos da Espanha, na época da Inquisição: a comunicação entre o mundo superior e inteligível e os mundos mais terrenos e sensíveis.

---

<sup>2</sup> Considerem-se, por exemplo, os capítulos XIII e XIV: Revelações sobre a Oração e *Revelações sobre o Amor* (O *ZOHAR*, 2006).

Para me referir à Palavra, ater-me-ei mais aos primeiros capítulos, que versam sobre a criação do mundo – em seguida a leitura do livro torna-se menos abstrata. É de Eros, da atração entre o aspecto masculino e feminino que o universo, em seus vários níveis, se faz no *Zohar*. A Palavra e a Imagem são complementares na criação do mundo. Mas é do *Ein Sof*, o infinito, o irrepresentável, que a descrição do mundo, no início do *Zohar* de Bension, começa. E dessa fonte primeira, ele nos diz mais adiante, começa o mundo futuro<sup>3</sup>. O paradoxo é uma figura de linguagem comum nesta obra.

## I A Palavra

Seguem passagens do *Zohar* que se referem à palavra em sua ligação com a fonte primeira:

Já não é tempo de temer o Senhor, mas de amá-Lo. Ele que é o Ancião dos Anciãos; o Mistério de todos os Mistérios; o mais Desconhecido dos Desconhecidos. [...] Antes que qualquer forma tivesse sido criada, Deus estava só; sem forma e semelhante a nada. E porque o homem não é capaz de conceber Deus como Ele realmente é, não lhe é permitido representá-Lo, nem em pintura, nem por Seu Nome, nem inclusive por um ponto. Mas depois de ter criado o homem, Deus quis ser conhecido por Seus Atributos: como o Deus da Misericórdia, o Deus da Justiça, o Deus Todo-poderoso, o Deus dos Exércitos e Aquele Que É. É só pelo conhecimento de Seus atributos que podemos dizer: *toda a terra está cheia de Sua glória*. [...] Dessa maneira foram criadas as *dez sefirot*: a primeira sefirá, a Coroa, é a fonte de onde brilha uma luz sem fim, e que chamamos o Infinito ou *Ein Sof*, já que não temos meios à nossa disposição para compreendê-lo. Então vem um vaso tão concentrado quanto um ponto, como a letra *Yod\**; esta é a Fonte da Sabedoria, por meio da qual nós invocamos o Deus da Sabedoria. Depois vem um vaso tão imenso quanto o mar; este é a Inteligência, e nos dá o epíteto Deus inteligente. (*O ZOHAR*, 2006, p. 81-3)

A metáfora do vaso é interessante – “Então vem um vaso tão concentrado como um ponto, como a letra *Yod\**” – porque o vaso que contém está sempre aberto ao que vem de cima. O *Ein Sof* nutre todos os níveis abaixo

---

<sup>3</sup>“Um mistério supremo jaz oculto na bênção: ‘ bendito sejas Tu, oh Senhor, nosso Deus!’, uma vez que designa a Fonte Suprema, que dá luz a todos os mundos – a Fonte cujas águas nunca cessam de fluir. Nessa Fonte começa o que nós chamamos o mundo futuro, e deste lugar fluem bênçãos a todas as regiões inferiores.” (*O ZOHAR*, 2006, p. 147)

e onde a receptividade ao mundo de cima desaparece, o *Zohar* nos diz mais adiante, nascem os demônios e o sofrimento<sup>4</sup>.

A primeira forma, depois do *Ein Sof*, surge ao mesmo tempo como um ponto e uma letra, o *Yod*. Fica mais fácil entender a partir daí o amor ao nome de Deus, tão presente nas preces judaicas. O *Zohar* nos diz que a primeira forma que surge do vazio, essa forma que é como um ponto, é também já um nome de Deus. Por meio dele chamamos a sabedoria de Deus. O relato é tanto cosmogônico quanto inclusivo da relação do homem com Deus. Um sujeito está suposto a essa primeira forma que surge: tanto porque ela é o primeiro pensamento de Deus, o que veremos logo mais, como porque a letra-nome *Yod* supõe alguém que a profira. Essa primeira forma, como um ponto-letra, já vem, portanto, inserida numa estrutura de linguagem. E este ponto-nome, para além de qualquer som, é como a luz da consciência, como se vê no próximo trecho.

Deus separa a Si mesmo de todas as coisas, ainda que Ele não esteja separado delas: pois todas as coisas estão unidas com Ele, do mesmo modo que Ele está unido com elas. Ao dar forma a Si mesmo, Deus deu vida a tudo o que existe. E ocorreu o seguinte: no princípio, o som da Palavra chocou-se com o Vazio e formou um **Ponto imperceptível, a origem da Luz. Este ponto foi Seu Pensamento.** Do Ponto Ele evoluiu para uma forma misteriosa, que cobriu com uma veste cintilante. Este é o Universo, que é ao mesmo tempo uma parte do Nome de Deus. Então emanaram d'Ele dez luzes que brilham na forma que tomaram d'Ele e enviam raios luminosos em todas as direções, como um farol. O Ancião é um farol elevado que reconhecemos pelas luzes multiformes e brilhantes reveladas a nossos olhos. Todas as partes do Santo Nome são luzes. (*O ZOHAR*, 2006, p. 84, grifos meus)

A palavra que se choca com o vazio funda um ponto imperceptível,

<sup>4</sup> Cf. capítulo 5: Revelações sobre a *Shechiná*, de *O Zohar* (2006, p. 99-103). A *Shechiná* é a “Senhora”, face feminina de Deus, ligada à manifestação. Seguem trechos do capítulo: “Como todo pecado que o homem comete dá vida a um demônio, esses demônios são a barreira que se interpõe entre o Santíssimo e a *Shechiná*.” (p.101); “Quando Israel vivia na Terra Santa e cumpria todos os seus deveres perante Deus, tudo estava normal. O trono celestial que permanecia sobre Israel estava perfeito. Mas, quando Israel manchou a Terra Santa com seus pecados, expulsou a *Shechiná* de sua morada [...]. Desde o momento em que a *Shechiná* partiu para o exílio, o pacto entre Israel e Deus foi quebrado [...]. Por isso, tanto a *Shechiná* quanto Israel estão no exílio – da mesma maneira que um pacto entre um homem e uma mulher pode se quebrar por algum tempo. O divino prazer da união se transforma em sofrimento, com o triplo isolamento que envolve o Pai – Deus, a Mãe – a *Shechiná* e o Filho – Israel” (p. 103).

substrato mínimo do pensamento de Deus. O nome de Deus funda um lugar. E esse lugar não deixa de ser separado, abismado em relação ao sujeito Deus. É nesse ponto, ou na cortina à frente de Deus nascida do ponto, que Deus desenhará a princípio as formas da criação:

O Santo Nome encerra um grande segredo: **quando o mistério dos mistérios quis manifestar-Se, Ele criou um Ponto, que era o Pensamento Divino. Neste, Ele delineou todo tipo de Imagens e gravou todo tipo de figuras.** Então, Ele também gravou a Lâmpada, que é o mais santo de todos os mistérios... a mais profunda emanção do Pensamento Divino... Isso foi o princípio do edifício que existiu antes de qualquer outra coisa existir, e que é conhecido como parte do nome: *MI* (Quem?, que significa: Ele nunca será conhecido de fato). Mas quando Deus quis ser conhecido de maneira mais plena, Ele pôs uma vestimenta preciosa e criou *ELEH* (Isto, que significa: toda criação). E esses dois juntos fazem o nome *ELOHIM*, que significa: O Sagrado Ponto Embaixo. Para ele é conhecido o Paraíso-sobre-a-Terra e seu mistério. O Sagrado Ponto projeta uma luz em quatro direções, e ninguém pode suportar seu brilho. Só os raios que emanam dele podem ser contemplados. Mas como todas as coisas criadas estão plenas de um profundo desejo de se aproximar dos raios que emanam do Sagrado Ponto, formou-se em seu pólo extremo outro ponto de luz, conhecido como O Sagrado Ponto Embaixo: *ELOHIM*. No entanto, *ELOHIM* é composto da mesma luz que O Sagrado Ponto Em Cima, o qual é *Ein Sof*. (O *Zohar*, 2006, p. 84-85, grifos meus)

Repare-se como o *Ein Sof* surge não só como “o mistério dos mistérios”, impensável, infinito, mas como “O Sagrado Ponto Em Cima”.

O Nome de Deus invoca antes de tudo um ponto focal, que é ao mesmo tempo o Pensamento de Deus em nós. O elo entre o percurso de manifestação de Deus em escala cósmica e na consciência do homem aparecia no primeiro fragmento do *Zohar* aqui citado: “Então vem um vaso tão concentrado como um ponto, como a letra *Yod*, esta é a Fonte da Sabedoria, por meio da qual nós invocamos o Deus da Sabedoria.” Um vaso condensado como um ponto, origem da sabedoria<sup>5</sup>. Depois, um vaso tão imenso quanto o mar, o Universo, que é ao mesmo tempo uma parte do Nome de Deus. Isto é, pela invocação do nome de Deus, o universo se manifesta para o sujeito como uma alteridade amável.

Freud dizia que devemos amar para não adoecer. E Lacan (1966, p. 524) escreveu: “Quem é então este outro ao qual estou mais ligado do que a mim, já que no seio o mais assentido de minha identidade a mim mesmo, é ele que me agita?” Lacan refere-se à letra, ainda que sem relação com Deus, mas sem deixar de aludir, em sua obra, ao Nome-do-Pai. O pensador francês se inspira, em boa parte, em Freud, que não refletiu pouco sobre a função do pai e do nome. Em *Totem e Tabu*, por exemplo, o fundador da psicanálise indica que o tabu estabelece a lei da civilização porque, se pessoas do mesmo clã não podem ceder à tentação de se unirem sexualmente, isso equivale a elas priorizarem sua filiação ao mesmo pai-totem, ausente (morto), mas espiritualmente vivo. Um vínculo vertical é assim simbolizado e se impõe<sup>6</sup>. Uma presença que não existe a olho nu é legitimada e o sujeito só nasce de sua filiação a esse pai espiritual, por assim dizer. E um pai que o nome evoca e que se faz presente na sociedade moderna no sobrenome de cada um, como bem repara Lacan. Mas existe uma distância, penso, a ser em outra ocasião mapeada, entre esse lugar simbolicamente constituído nas relações familiares (e estudadas pela psicanálise) e a invocação de um pai vivo e presente, por meio do Nome de Deus<sup>7</sup>.

Seguem algumas reflexões que vieram à minha mente sobre o Nome de Deus.

---

<sup>5</sup> E da linguagem: “O *Iod* representa num símbolo visível o ponto original da linguagem, a partir do qual surgem as outras formas.” (SCHOLEM, 1999, p. 35)

<sup>6</sup> Em última instância, o vínculo vertical impõe-se sobre o desejo narcísico de ser como o pai de uma suposta horda primitiva, o qual teria tido a posse de todas as mulheres da tribo, sentindo-se o centro do mundo. É esse pai que, na lenda recontada por Freud, os filhos teriam assassinado, a fim de que eles pudessem existir e ter acesso às mulheres. Mas, sentindo remorso, transformaram esse pai em guardião de sua tribo, o que deu depois origem ao totemismo (por sua vez, para Freud, precursor do monoteísmo). A lei era que ninguém mais poderia ocupar o lugar onipotente do pai morto, cada filho estando proibido de se unir à sua irmã de clã.

<sup>7</sup> Se este é proibido para Lacan, é porque é identificado com um Outro substancial contrário à atividade infinita da simbolização. É um Deus imóvel e completo, que deixa as formas do devir no chinelo, segundo a mesma metafísica que Derrida se empenha em desconstruir, mas que não é aquela que pode emergir da mística judaica, como o filósofo mesmo chega a reconhecer num ensaio sobre o escritor Edmond Jabes: “O fragmento não é um estilo ou um fracasso determinados, é a forma do escrito. A menos que o próprio Deus escreva; e mesmo assim é preciso que seja então o Deus dos filósofos clássicos, que não se interrogou nem se interrompeu a si próprio, que não suspendeu o fôlego como o de Jabes – (Mas precisamente o Deus dos clássicos, cuja infinidade atual era intolerante à pergunta, não tinha a necessidade vital da escritura)” (DERRIDA, 1971, p. 63).

Orar, invocar o Nome de Deus permite a renovada manifestação em nosso pensamento de um ponto focal significativo, um puro ponto da presença do outro, ao redor do qual toda imagem funde e tem razão de ser. O Nome de Deus funda o Lugar do outro. Permite que todo o mundo perceptível à volta surja significativa assim como “o sagrado ponto em cima” dele ou central nele é significativa para nós. O nome estabelece a espinha dorsal do espelho do mundo em nossos olhos.

Todo o mundo convocado pelo Nome é concentrável num ponto que guardamos na mente-coração. Esse ponto ou o lugar querido que ele funda é a manifestação do Pai em nosso pensamento. O Nome de Deus aponta uma presença primeira, mais Real que nós mesmos, fonte ou pai de nossa presença.

O Nome legitima a presença de uma realidade que não é dada a olho nu, que não tem forma corpórea.

O amor ao Nome livra o sujeito de seu aprisionamento na forma imaginária de seu próprio corpo e do afundamento em si mesmo. O amor ao Nome desfaz o equívoco e a entropia, transferindo para fora o ponto pelo qual Narciso se apaixonou até ser tragado pelo lago. O amor ao Nome permite um desdobramento criativo.

Amar é querer repetidamente “ver” a dádiva, que o nome reinstitui. Em última instância, a dádiva é o próprio nome, para além ou aquém de qualquer som, pois o nome invoca o ponto indivisível, uno e querido de pensamento, que é como um *yod*, diz *O Zohar*.

Um ponto, mas numa estrutura de linguagem, isto é, pressupondo a posição de quem invoca. O ponto-pensamento querido de Deus supõe o sujeito Deus fora de sua manifestação – víamos há pouco numa passagem do *Zohar*. Por mais que Deus se faça sentir em uma manifestação, ela é impermanente e sempre podemos tornar a invocá-Lo desde sua fonte. O fluxo da benção não se estabelece sem o negativo, o vazio de cada manifestação.

O ponto-pensamento de Deus se renova em nós toda vez que O invocamos, que pensamos n’Ele. Pela fé em Deus, o foco da alma entra pelo

cotidiano sem que precisemos meditar formalmente num ponto. Penso que um dos maiores presentes do judaísmo à humanidade é o Amor ao Nome de Deus, sobre o qual se lê não só em toda liturgia judaica, mas também na cristã (por meio dos Salmos, por exemplo, e da noção do Verbo e da Palavra) e na muçulmana.

### Nome e Atividade de Deus

Uma pergunta, para além do *Zohar* de Bension: a estrutura como que de linguagem do pensamento – ali presente na comparação entre o ponto (primeira manifestação do pensamento de Deus) e a letra *Yod* – acaso poderia ser suposta ao próprio *Ein Sof*? A relação entre o incognoscível *Ein Sof* e a linguagem na paradoxal especulação cabalista é um dos temas abordados por Scholem (1999, p. 31):

O comentário de Isaac, o Cego [cabalista provençal do século XII], ao *Sefer Ietzirá*<sup>8</sup> é o documento mais antigo da mística cabalística da linguagem que chegou às nossas mãos. O início de todas as manifestações da Divindade oculta, do *Ein-Sof*, ou do Infinito, pode ser descrito, de acordo com sua tese, em estádios, pelos quais o pensamento (de Deus) vai passando em seu avanço progressivo em direção à “Fonte do Discurso” e a partir daí em direção às palavras ou *logoi* de Deus. No vocábulo hebraico *davar* encontra-se o duplo significado de coisa, objeto, e palavra, discurso.

Scholem refere-se basicamente a duas teorias quanto ao vínculo entre o *Ein Sof* e o Nome. Na primeira, o *Ein Sof* seria anterior a ele. Na segunda, o Nome se faz presente já no *Ein Sof*: ora como um nome anterior ao Tetragrama, apenas conhecido de Deus (SCHOLEM, 1999, p.40); ora, como para Israel Sarung (ao redor de 1600, de linha platônica e da escola de Isaac Luria) e seus continuadores, já como o Tetragrama e os jogos de suas letras. Em outras palavras, se segundo o *Zohar* (*ibid.*, p. 40) “o deus *absconditus* não tem nome”, e se, ainda segundo Scholem, parodiando um comentário de Isaac,

<sup>8</sup> De data incerta, mas entre os séculos II e III para Scholem (1999, p.21). Três são os textos considerados centrais na cabala: *Bahir*, *Séfer Ietzirá* e *Zohar*.

<sup>9</sup> Scholem (1999, p. 32), a respeito disso, ainda cita a si mesmo: “do outro lado da linguagem encontra-se a reflexão sem fala, que é o puro pensar, que pensa a si próprio, poder-se-ia dizer, a profundidade muda de pensamento, na qual o sem Nome se aninha”. E é imperativo compreender a atividade do pensar aí para além do máximo de sua sutileza, ou de sua ausência de representações.

O Cego, ao *Séfer Ietzirá*, haveria “um pensar do *Ein-Sof* totalmente submerso em si, sem fala, tão infinito quanto a sua origem” (*ibid.*, p. 31)<sup>9</sup>, movimentos cabalistas como o de Israel Sarug radicalizarão, em suas especulações sobre o *Ein Sof*, a ponte entre o princípio da atividade de Deus em si e a linguagem.

Aqui, o surgimento do movimento da linguagem, que tem sua origem na própria essência infinita de Deus, deriva do fato de que Deus reina em júbilo, uma fruição ou um encanto sobre Si mesmo – em hebraico *schiachua* – que suscita um movimento no *Ein-Sof*. Esse movimento é a origem de todo movimento lingüístico, pois ele se desdobra, embora se processando ainda no *Ein-Sof*, naquelas combinações das 22 letras do alfabeto, das quais se fala no *Sefer Ietzirá*. Assim sendo, surge um movimento no *Ein-Sof* de “Si mesmo para Si mesmo”, no qual aquele júbilo do *Ein-Sof* acerca de si mesmo expressa, conseqüentemente expressa [*sic*] também as potencialidades secretas de toda expressão. A partir desse movimento mais íntimo começa a ser tecida a vestimenta original – em hebraico *malbusch* – na substância do próprio *Ein-Sof*. Essa é a verdadeira Torá Original, na qual, de maneira notável, a escrita, a assinatura oculta de Deus, precede a fala, de modo que a linguagem surge, em última análise, a partir do desenvolvimento fonético da escrita e não o contrário. (SCHOLEM, 1999, p. 46)

O texto continua, descrevendo a transição entre o *Ein-Sof* e o *Yud*.

Quando o *Ein-Sof* se restringiu em si mesmo, essa vestimenta da Torá Original se dobrou e permaneceu como a arqui-força de todo o movimento lingüístico no *Ein-Sof*; no entanto, um *Iod* [*Yud*, na pronúncia hebraica] de um dos mencionados Nomes [já presentes no *Ein-Sof* e derivados do Tetragrama] pendeu no espaço primordial que ficou vago no processo dessa contração, do *Tzimtzum*, e na força reunida no *Iod* quase puntiforme transferiu aquele movimento lingüístico para todas as emanações e mundos agora em formação. (*ibid.*, p. 47)

De todo modo, as duas teorias (o *Ein-Sof* é anterior ao nome; o nome já existe no *Ein-Sof*) pressupõem uma atividade no seio mesmo do *Ein-Sof*. É interessante observar que, ao igualar o *Yod* a um ponto de pura luz da consciência, para além do som – “no princípio, o som da Palavra chocou-se com o vazio e formou um ponto imperceptível, a origem da Luz. Este ponto foi Seu Pensamento” (*O Zohar*, 2006, p. 84) –, o *Livro do Esplendor*, na versão de Bension, aproxima o sem-nome (do *Ein-Sof* e seu pensar mudo) de

um puro-nome, pura-significância<sup>10</sup>.

Quanto, ainda, à percepção da atividade de Deus, o próprio Tetragrama a designa (antes que a seu “ser”)<sup>11</sup>. É a idéia desenvolvida por meu querido ex-professor da USP, o falecido Walter Rehfeld, num tópico (*Tetragrama e Temporalidade*) de seu livro *Tempo e Religião* (1988, p. 91-5). Ela se apóia na raiz lingüística do Tetragrama, derivado

do verbo *haya*, comumente traduzido por “ser”. Mas Carl Heinz Ratschow mostrou que esta tradução está errada, que *haya* significa algo que é “ser” e “vir-a-ser” ao mesmo tempo. Esta simultaneidade parece uma impossível *coincidentia oppositorum* ao nosso pensar lógico, escolado pela filosofia grega; mas para o homem bíblico, Deus é a última fonte de todo *hayá*, do “ser” e do “vir-a-ser” e ainda do “atuar” que se reúnem na “realidade.” (REHFELD, 1988, p. 92)

Rehfeld relaciona a possível (e misteriosa) etimologia do Tetragrama com a conhecida passagem bíblica de Êxodo 3, 13-15, em que Deus responde a Moisés, quando este lhe indaga: “Quando eu for aos filhos de Israel e disser: ‘O Deus de vossos pais me enviou até vós’ e me perguntarem: ‘Qual é o seu nome?’, que direi?” (Bíblia de Jerusalém). Segue Rehfeld (1988, p. 92): “A resposta foi *Ehyeh asher Ehyeh* (Êx 3, 14): ‘Serei Quem Serei’, ou ‘irei-a-ser O que Virei-a-ser’, ou ainda, ‘Virei-a-ser O que Farei’.” Não é possível aqui percorrermos a demonstração da possível transmutação do verbo *hayá*, implicado em *Ehyeh asher Ehyeh*, no Tetragrama, que em seguida aparece na passagem do Êxodo, mas urge apreciarmos a conclusão de Rehfeld, contrastando-a com a concepção de Deus como ser imóvel e completo, alvo da desconstrução pós-moderna (Derrida e Lacan, por exemplo) da metafísica. Segue a percepção bíblica de Deus na interpretação de Rehfeld (1988, p. 93):

<sup>10</sup> Considere-se, porém, que o termo Sem-Nome traz como ganho um menos, uma negatividade para além de um Puro-Nome. Ou seja, existem diferenças nas sugestões evocadas pelos dois termos, ainda que eles possam, em última instância, ser reconduzidos à unidade e sua atividade intrínseca.

<sup>11</sup> Também encontramos essa idéia nas várias interpretações deste que é o nome mais importante de Deus feitas ou reportadas pelo rabino A. Kaplan (1996, p. 84-5). Numa delas, YHWH é analisado com as seguintes metáforas: Y (pronuncia-se *Yud*, a primeira letra) é a moeda dada; por H (He, a segunda letra), mão; de V (*Vav*, a terceira letra), braço de Deus estendendo-se; a H (*He*, a última letra), mão do homem – e esta mão mesma é dada por Deus ao homem.

Na tradição interpretativa judaica, o Tetragrama tem sido explicado de forma semelhante desde muito cedo. Já o Midrash argumenta em nome de R. Aba ben Mamal que ensinou na Palestina ao redor do ano 300: “Segundo os Meus atos sou chamado”. Não é ao Seu “Ser” mas à Sua ação que o homem dá um nome, pois são Seus atos o único que pode conhecer. O “Nome” não pode, pois, ter um sentido estático e imutável: denominará o aspecto dinâmico da Fonte de toda transformação no mundo, do acontecer de cada momento.

Assim foi, é e será. Para Deus não há êxtases do tempo, as quais, como veremos adiante, também para o homem bíblico surgem apenas em função dos “aspectos” da ação. Para Deus o tempo de todas as épocas é sucessão na Sua ação. Nada é passado, nada é futuro e nada é presente.

## II A Imagem

Outro aspecto que me chamou muito a atenção, enquanto eu traduzia o *Zohar*, é a questão da imagem e seu fundamento.

A forma do homem surge no *Zohar* como o molde de toda criação. Para que Deus fizesse o mundo, ele precisou dar forma a si mesmo por meio da criação do homem, e só então todas as formas que ele tinha desenhado na cortina de seu pensamento puderam vingar.

Antes que o Ancião dos Dias, Ele que é o mais oculto de todos os mistérios, preparasse o primeiro Reino ou as formas dos reis, não havia nem limites nem fronteiras. E o Santíssimo começou a imprimir essas formas e a desenhá-las em Sua Própria Substância. Estendeu um véu diante de Sua Face e desenhou nele os reinos, traçando seus limites e formas. Contudo, não lograram existir. Estes foram os Reis que reinaram sobre as terras de Edom\*, antes que um rei reinasse sobre Israel – os Reis celestes e o Israel celeste. Mas ainda que esses reis tenham sido criados e nomeados, não puderam existir até Deus ter descido entre eles e velado Sua face diante deles.

Existiram mundos antigos que foram destruídos – mundos sem forma, que eram como faíscas de fogo, pois assim faz o ferreiro ao bater o ferro, lançando faíscas em todas as direções. Mas eles não puderam existir porque o Ancião dos Dias não tinha ainda tomado forma – o

trabalhador ainda não estava em sua tarefa. E também porque o Homem ainda não havia sido formado. A forma do Homem compreende todas as coisas, e todas as coisas podem sustentar a vida por meio dela. Como o Homem não havia ainda sido criado, os mundos que o precederam não puderam nem viver nem se sustentar, e caíram em ruínas até que a forma do Homem tivesse sido estabelecida. Depois da criação do Homem, todos eles renasceram, mas sob outros nomes. (*O ZOHAR*, 2006, p. 106-7)

E o *Zohar* nos diz que, antes de descer à terra, a forma de cada homem aparece para Deus no céu, e essa forma ou imagem celeste sempre o acompanhará em seu percurso na terra.

No momento em que a alma está pronta para descer a seu domicílio terreno, aparece diante do Rei do Céu vestida numa forma sublime, sobre a qual já estão gravados os traços pelos quais este homem particular há de ser conhecido sobre a terra. A Imagem Divina nos precede sobre a terra e espera por nossa chegada desde o momento em que a concepção teve lugar. Está sempre presente durante o ato conjugal. [...] Ela é o modelo segundo o qual fomos procriados. **Mas, até o momento em que essa imagem desce à terra e repousa sobre nossa cabeça, a procriação não pode ter vez.** É essa Imagem de Deus que nos recebe quando chegamos pela primeira vez à terra. É essa imagem que cresce conosco enquanto crescemos. E é em companhia dessa imagem que deixamos a terra. (*O ZOHAR*, 2006, p. 124, grifos meus)

O contato com essa imagem sutil e celeste de nós mesmos é, segundo os cabalistas estudados por Scholem (1985) – em um texto muito interessante e não traduzido para o português que se chama *Tselem, a representação do corpo astral* –, a base da profecia. Como se para que o profeta concebesse as coisas em sua consciência, ele precisasse enxergar antes a forma etérea, sutil de seu corpo, com a qual só tem contato quando ele se despe da representação mais grosseira que tem de si.

Essa forma divina do homem é feita à imagem de Deus, com todos os atributos para estabelecer a comunicação entre o alto e o baixo. Todas as formas do mundo só podiam se dar se antes Deus descesse à terra sob a forma do homem, que foi Adão, no Éden. Mas o homem não tem luz própria

e depende da conexão com o alto, a Fonte<sup>12</sup>.

Ora, no *Zohar*, apenas o Messias, presente e ativo no plano espiritual, vai ao coração do jardim do Éden, apenas ele conhece o êxtase mais íntimo.

E Deus criou o corpo do homem conforme o modelo do Mundo Superior. [...] O mundo, que é também um corpo, foi formado da mesma maneira. [...] E o Mundo Superior foi criado da mesma maneira. Ali também um Oceano o envolve, e, acima dele, outro Oceano. No coração do Rio de Fogo está o Palácio Celeste, onde reside o *Sanhedrin*, **ao qual ninguém tem acesso senão o descendente da casa de David**. E no centro do *Sanhedrin* está o Santo dos Santos, que é o coração do Mundo Superior e de toda criação. (*O ZOHAR*, 2006, p. 112, grifos meus)

No Paraíso-sobre-a-terra há um lugar secreto, desconhecido até das legiões celestes. Esse lugar contém mil palácios ocultos. **Ninguém senão o Messias pode penetrar ali**. [...] No centro dos palácios há um lugar chamado Éden, oculto de todos os olhos. E o Messias permanece oculto nele, até o dia em que virá salvar o mundo. (*O ZOHAR*, 2006, p. 200, grifos meus)

O Messias surge como um Adão redivivo, como o modelo da forma do Homem perfeitamente filiado a Deus, isto é, sempre disposto a dissolver-se, pelo beijo do Amor, no sagrado ponto em cima, *Ein Sof*, e em seguida voltar a tomar sua forma celeste. Ele sobe e desce a escada.

---

<sup>12</sup> Poderíamos nos perguntar: como ele não tem luz própria se tem todos os atributos de Deus? E responder assim, baseados num trecho do *Zohar*: o mais alto “atributo” (e nem se pode mais chamá-lo de atributo), o infinito, leva-o repetida e infinitamente em amor para Deus. O *Ein Sof* para o qual tende a centelha e o *Ein Sof* absoluto são, é claro, o mesmo *Ein Sof*, onde qualquer imagem se dissolve. Segue a metáfora dada no *Zohar*: “Agora, tentemos compreender a ciência da Unidade Sagrada. Olhai a chama de uma lâmpada. Primeiro, vemos duas luzes: uma, de brancura brilhante; a outra, escura ou azulada. A luz branca está em cima e se eleva em linha reta; a luz escura está embaixo e parece formar a base para a outra. Mas tão intimamente juntas surgem elas, que nos parecem uma única chama. Porém a base, que é luz escura, está ligada ao pavio, embaixo dela. A luz branca conserva sua brancura luminosa sempre imutável, enquanto a mais baixa, a luz escura, parece se constituir de muitos matizes. A luz escura age em duas direções opostas: em cima está conectada à luz branca, enquanto embaixo está ligada ao material que a alimenta e, sendo gradualmente absorvido nela, eleva-se à mais alta ou branca luz. Assim todas as coisas são absorvidas no Todo Supremo” (*O ZOHAR*, 2006, p. 85-6). É o amor que faz com que o homem possa ser visto simultaneamente como centelha divina e como incompleto e filho de Deus. E, na união de vontades, talvez seja indiferente dizer que o homem sobe a Deus ou que Deus desce a ele. As duas formas percorrem *O Zohar*.

O *Zohar* nos diz que, próximo ao dia da Ressurreição, “os olhos de todos os homens verão o Rei Messias” (*O ZOHAR*, 2006, p. 209) e que “Depois da Ressurreição, o Santíssimo abençoará os corpos dos Justos, e os fará como o Corpo de Adão, conforme era antes de entrar no Jardim do Éden” (*ibid.*, p. 218).

Nosso duplo celeste último e ideal já não é, seguindo essa lógica, como Adão ou o Messias? Acaso, na mística judaica, nosso duplo celeste pode também ser visto como um outro querido? Scholem (1985) nos diz que muitas vezes a cabala identifica esse *tselem* ou imagem celeste com o anjo de cada um. O anjo de cada um não pode ser abstraído num único filho querido, capaz, como Messias, de descer à terra, de percorrer todo o plano vertical, do mais alto ao mais baixo, e ser assim sentido como Real? Não só por isso, mas porque sua imagem não elide Deus, no qual sempre pode se dissolver.

Concluindo, penso que por meio do Amor ao Nome o Judaísmo propicia uma rota de pacto e união com esse ponto nuclear em nosso pensamento e para além da imaginação, e penso que o amor ao Nome é um dos grandes presentes do judaísmo à humanidade e um dos segredos de sua continuidade. Por outro lado, por meio da imagem celeste do homem, *O Zohar* aborda um nível de nossa realidade perceptual interna.

Henri Corbin, pensador importante do sufismo e da religião em geral – aliás, citado por Scholem em seu ensaio *Tselem, a representação do corpo astral* –, fala desse nível imaginal pelo qual também trafega o enlace com Deus (cf. CORBIN, 1981). Na cabala profética descrita por Scholem (1985), a vidência do profeta seria intermediada pela aparição em sua consciência desse corpo imaginal e também da pura luz (como em Moisés), mas, de modo geral, nos desenvolvimentos da mística judaica que culmina com *O Zohar*, o corpo etéreo ou astral surge como constitutivo do ser humano e o acompanha por toda vida, intermediário entre o corpo e a alma.

As outras religiões possuem seus símbolos para aceder ao nível imaginal do homem. Ainda que haja diferenças em relação a princípios da mística judaica, o cristianismo acede a ele via a imagem do Filho, o Cristo; os budistas tibetanos imaginam um Buda acima da cabeça, etc. Na passagem acima do *Zohar*, a imagem celeste do homem desce e repousa sobre sua

cabeça. Rara, ainda que desejável (no pensamento cabalístico, de acordo com Scholem, 1985) parece ser a percepção dessa imagem – feita por sua vez à imagem de Deus, aberta a Ele e a suas mensagens – em vida. Mas, e a corda do amor, de que modo ela se faz disponível? Como amar, como convocar o duplo celeste se ele não é radicalmente outro (ainda que submetido a Deus)?

No extrato do *Zohar* de Ariel Bension (2006), Rabi Shimon ben Yohai encontra-se não com um duplo etéreo que tenha sua própria fisionomia, mas com a “imagem” do Messias ele mesmo. Quem é o Messias, num certo sentido, senão aquele que no limite faz abstração de qualquer qualidade que não a sua doçura ao ponto-em-cima? Essa “crucifixão” do corpo e sua submissão ao que está para além dele não funda o campo para que ele ressurgja com seus traços humanos e divinos? O Messias do *Zohar* (2006, p. 199-209) é ungido, é armado, é amado, é louvado, e já é uma realidade no mundo espiritual. Somente ele acede ao recesso último do Éden. Apenas por intermédio dele é possível a reunificação entre Deus e sua esposa, a *Schechiná*.

Pouco se fala no meio judaico sobre esse nível imaginal do corpo, que, entretanto, atende ao caminho de percepção do homem para que a harmonia entre o céu e a terra se faça. O texto de Gershom Scholem a que me referi acima – *Tselem, a representação do corpo astral* – traz várias informações sobre esse tema. Por sua riqueza e extremo interesse para as pesquisas sobre o judaísmo e para os estudos religiosos de modo geral, apresentarei, a seguir, um resumo, traduzindo do francês diversas de suas passagens. A operação talvez possa ser útil, já que não existe ainda uma edição brasileira.

### **Para além da conclusão ou um Apêndice<sup>13</sup>**

Ao que tudo indica, nos diz Scholem (1985, p.255), o *Zohar* foi o primeiro texto a lançar mão do uso bíblico do termo “*Tselem*”, imagem, para se referir à “forma de essência espiritual” do indivíduo. A palavra surge na conhecida passagem do Gênesis: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou”. A palavra *Tselem* contém *Tsel*, sombra em hebraico (curiosamente sem correspondente etimológico com *Tselem*). A

---

<sup>13</sup> Resumo e tradução de passagens de *Tselem, a representação do corpo astral*, de Gershom Scholem.

“sombra” do homem, essa imagem etérea que o acompanha deriva, nessa concepção, da imagem de Deus.

Scholem rastreia traços da idéia do corpo astral no próprio misticismo judaico – a *Merkabá* e a cabala profética extática da escola de Abouláfia –; nas concepções persas sobre as vestimentas da alma, que chegaram aos judeus da Espanha por meio de sua tradução para o árabe no seio do islamismo; na teoria neo-platônica do Si-mesmo como a essência espiritual do ser humano e seus entrelaçamentos com o hermetismo. Essas idéias vão interdialogando de tal modo que o socrático “conhece-te a ti mesmo” surja como “contempla-te a ti mesmo”, esse si-mesmo oculto manifestando-se numa forma, o corpo sutil ou astral do homem. Sobre o *Tselem*, pergunta-se Scholem:

Trata-se aqui da doutrina do si-mesmo [traduzi *soi* como si-mesmo] como a essência espiritual mais profunda do ser humano, ou bem de um tipo de representação do corpo astral ou ainda do “corpo psíquico” do homem, constituindo um terceiro autônomo intermediário entre as regiões da alma e do corpo? Podemos certamente emitir também a hipótese segundo a qual esses conceitos não são mutuamente exclusivos e que este si-mesmo humano oculto apareça precisamente no corpo psíquico ou sutil do homem. Salta aos olhos que esta forma pura do indivíduo era susceptível de interpretações diversas. Entretanto, fundamentando-me na análise de fontes cabalísticas que serão citadas, gostaria de mostrar o caráter verossimilhante da idéia segundo a qual nós estamos aqui na presença, sob formas diversas, de uma representação do corpo astral do homem concebido como um de seus elementos constitutivos. (SCHOLEM, 1985, p. 256)

A seguir, apresentarei de forma resumida as várias etapas da história dessa concepção percorridas pelo ensaio de Scholem até chegar (término antes lógico do que cronológico) à síntese do *Zohar*, a seu ver inédita, e às suas posteriores evoluções. As passagens traduzidas não serão em geral parafraseadas, tecendo a exposição do ensaio juntamente com o resumo de outros de seus fragmentos. Os subtítulos abaixo não pertencem ao texto de Scholem; vieram aqui em socorro de uma melhor leitura e compreensão.

## 1 A imagem do corpo na cabala profética

Trata-se aqui de investigar “o si mesmo susceptível de se manifestar” (SCHOLEM, 1985, p. 256) fora da trilha neo-platônica dos esoteristas

espanhóis e do *Zohar*, mesmo que nem sempre anterior a ele.

No *Shushan sodot*, também *Bouquet de rosas secretas* ou ainda 656 *segredos* – número de parágrafos da obra, “correspondendo ao valor numérico do termo hebraico ‘shushan’” –, de 1509, Moïse ben Jacob de Kiev refere-se ao “caráter oculto da profecia concebida como um reencontro de si” (*ibid.*, p. 257). O fragmento provém de uma parte do livro, escrito no final do século XIII e começo do XIV, composta de outros extratos contemporâneos. Um deles é de um discípulo de Abraão de Aboulafia, principal representante da cabala profética extática.

Um grande mistério a propósito [da declaração do *Midrash*]: grande foi a força dos profetas que assimilaram a forma ao formador. Já explicamos no que precede o que nos parece ser o sentido desse mistério, mas descobri em seguida uma passagem a este respeito que era devida a autores antigos [...]. O texto é o seguinte: O defunto Rabi Natan que era um grande erudito me disse: Saiba que todo mistério da profecia para o profeta consiste em que ele vê de repente diante dele a forma de seu eu [*de son soi*], que ele esquece seu eu, que este se subtrai a ele e que ele vê a forma de seu eu lhe falar e lhe predizer o futuro; e desse mistério nossos sábios dizem: Grande é a forma dos profetas que comparam a forma (que lhes aparece) ao formador. É também o que diz o erudito Rabi Abraão ben Ezra: O ouvinte (quando da profecia) é um homem e o orador é um homem. E um outro erudito escreveu o que segue: Sei e reconheço em minha alma e consciência que não sou profeta nem filho de profeta, que o espírito santo não reside em mim e que não disponho de nenhum poder sobre a “voz celeste”, pois não fui julgado digno de todas essas coisas, não me despojei de minha vestimenta nem lavei meus pés (...), e entretanto chamo o céu e a terra, no céu está minha testemunha e nas alturas meu fiador, pois um dia, quando eu estava sentado escrevendo um mistério cabalístico, vi de repente meu eu [*soi*] surgir diante de mim e meu eu foi abstraído de mim a ponto que fui constrangido e forçado a parar de escrever; mas quando redigíamos também este livro e que tínhamos munido o nome manifesto de suas vogais, vimos aparecer diante de nossos olhos objetos que nos perturbavam, um pouco como o fogo vermelho iridescente do pôr do sol, a ponto de ficarmos perturbados e termos que parar, e isso nos aconteceu repetidas vezes no curso de nosso trabalho. (SCHOLEM, 1985, p. 257-8)

Scholem repara que o transmissor da mensagem profética foi aqui o puro eu, “não uma aparição divina ou angélica e que lhe fosse remetida *ad hoc*, mas sua própria forma pura”, ainda que este eu esteja em conexão com *Agnes*, São Paulo, (5), 97-125, 2.sem., 2006

o eu angélico da natureza essencial do homem, isto é, com este anjo pessoal pertencente à essência humana e que se manifesta aqui. Por outro lado, o fato de sublinhar este aspecto de abstração, de esquecimento de si no curso dessa experiência mostra bem que esses cabalistas buscavam nesse eu qualquer coisa vinda das profundezas da natureza humana e que estava fugida, em geral, nela mesma. (*ibid.*, p. 258)

## 2 O corpo astral no neo-platonismo e no islamismo medievais

Scholem (1985, p. 259) nota a ligação entre isso e a concepção da “perfeita natureza” humana, que se exprime como “demônio próprio” ou anjo pessoal do homem, conservada por numerosos textos árabes, sobre o ocultismo, do início da Idade Média. Uma das obras mais importantes é o *Picatrix*, adaptação latina do original árabe *Ghajat al-hakim*, o objetivo do sábio, qualificado pelo editor como um “manual árabe de magia grega”, de caráter hermético e provavelmente escrito no século XII (YATES, 2002, p. 52). Vários de seus textos relacionam-se à

invocação mágica de uma essência espiritual que é a “perfeita natureza” do invocador ele mesmo. Essa essência atesta-se quase infalivelmente como a metamorfose do “demônio próprio” ou pessoal que aparece antes de tudo, e com certa insistência, nos papiros mágicos gregos e do qual o neo-platonismo Jámblico desenvolve toda uma teoria e uma prática teúrgica. Bem que o equivalente grego deste conceito da “perfeita natureza” sob essa forma não tenha sido ainda devidamente provado, a passagem a essa terminologia é entretanto muito manifesta quando o mágico invoca em seus papiros seu demônio na qualidade de “pai da inacessível natureza”. (SCHOLEM, 1985, p. 259-60)

Jámblico de Cálcedes viveu entre os séculos III e IV, e um de seus textos que se conservaram foi *Os mistérios dos Egípcios* (REALE, 1995, v.5, p. 400-1). Mas apenas posteriormente, com Agrippa de Nettesheim, em *De occulta philosophia*, é que se nota a fusão das concepções do demônio próprio e do corpo astral no conceito de “Gênio próprio” (SCHOLEM, 1985, p. 259, n.13).

Em seguida, Scholem cita trechos interessantes de, ao que parece (pois a indicação não é das mais claras), *Os mistérios dos Egípcios*. É curioso como a descrição do subterrâneo, onde o homem fará o encontro de sua “perfeita

natureza” e dos “segredos da criação”, lembra muito o cenário de contos simbolistas do século XIX, como o *Igitur*, de Mallarmé.

Ao homem que logra entrar em relação com ela, a “perfeita natureza” comunica revelações sobre tudo o que é oculto e faz figura de guru espiritual do adepto “abrindo-lhe os ferrolhos da sabedoria e remetendo-lhe as chaves das portas por ocasião de seu sono e de sua vigília”. Hermes ali relata: “Quando eu quis manifestar o conhecimento dos segredos da criação, topei com uma arcada subterrânea rodeada de escuridão, onde os ventos sopravam [...] É então que no curso de meu sono eu tive a aparição de uma forma de grande beleza (que lhe explica como deve se comportar para chegar à inteligência das coisas supremas). Eu disse então: Mas quem és tu? Ele respondeu: Sou tua natureza perfeita. Os quatro nomes mágicos desta natureza que se decompõem em quatro *pneumata* formam, aos olhos dos mágicos, o mistério dos mistérios. Sócrates teria nomeado a perfeita natureza “o sol do filósofo, sua raiz e seu ramo”. E Hermes a definiu aqui como “o *pneuma* do filósofo que está em relação com sua estrela e o guia [...] e cumpre junto a ele a função de mestre, conselheiro que dita tudo à criança palavra por palavra e a conduz de uma porta à outra”. Essa perfeita natureza tem relação com a essência biológica e a natureza psicológica do homem [...]: “Ela cresce com ele e o alimenta”, pelo fato de que “os raios da perfeita natureza residem na alma”. (SCHOLEM, 1985, p. 260)

Henri Corbin fez, segundo Scholem (1985, p. 260), importantes esclarecimentos sobre o conceito da perfeita natureza em filósofos e esoteristas muçulmanos do século XII (Abu’l-Barakat, “judeu convertido ao islamismo pelo final da vida”, e Suhrawardi d’Alep): a perfeita natureza é não só o intelecto divino no homem, mas também o anjo que o guia e protege. A relação entre a perfeita natureza e o “perfeito corpo”, ou corpo astral, surge em “um texto de magia grega semelhante à pretensa liturgia de Mithra” e em

concepções gnósticas iranianas, que têm conhecimento de uma tal imagem primordial do homem, isto é, um duplo, o qual é também sua vestimenta no céu onde ele é conservado e cresce graças às suas boas ações na terra; quando a alma reganha o céu ele vai a seu encontro e a envolve como num hino gnóstico célebre. (SCHOLEM, 1985, p. 261)

Notam-se duas correntes paralelas na genealogia das imagens cabalísticas: uma de origem oriental e gnóstica; outra procedente da filosofia neo-platônica. Esta última “emana da interpretação e do amálgama  
*Agnes*, São Paulo, (5), 97-125, 2.sem., 2006

da psicologia platônica com a aristotélica” (*ibid.*, p. 261), que conduz ao conceito de corpo astral ou corpo etéreo e espiritual. Scholem fornece então, utilmente para o pesquisador que deseje aprofundar seus estudos, referências de estudos sobre o corpo astral no neo-platonismo e sobre sua divulgação na Renascença:

O nascimento da concepção do *soma astroeides* ou *augoeides* (do corpo astral) foi analisado de maneira detalhada por G.R.S. Mead, “The spirit body: an excursion into Alexandrian psycho-physiology” em *The Quest*, 1919, p.472-488 e E.R.Dodds em seu apêndice “The astral body in neoplatonism” à edição de Proclus, *The elements of theology*, Oxford, 1933, p.313-321. Sobre a retomada e a sobrevivência desta concepção no platonismo da Renascença, ver D.P. Walker, *Spiritual and demoniac magic from Ficino to Campanella*, Londres, 1958, p.38-40, e Walter PAGEL em *Ambix*, vol. VIII, 1960, p. 127-128 e principalmente p. 133 a respeito de Paracelso. (SCHOLEM, 1985, p. 261, nota 17)

Nos escritos neo-platônicos é comum a invocação do demônio pessoal e, sobretudo em Jâmblico, a “velha fórmula socrática ‘conhece a ti mesmo’ torna-se aqui ‘contempla a ti mesmo’”. Uma das preocupações desde Jâmblico é “se este demônio próprio é uma parte da alma ela mesma ou se ele vem de uma classe perfeita de seres superiores” (*ibid.*, p. 262). Mesmo a descrição do êxtase intelectual e da “entrada em seu próprio eu” das *Enéadas* de Plotino (IV, 8,1), estranha a essas idéias,

foi objeto de tantas adaptações que até o fator da contemplação de si mesmo quando da meditação profunda foi introduzido, como o prova a paráfrase desse início da pretensa “Teologia de Aristóteles” que circulava no começo da Idade Média e se tornaria um *locus classicus* em numerosos autores medievais. (SCHOLEM, 1985, p. 262)

### 3 Voltando à profecia: como contemplação de si

Scholem volta então à interpretação da profecia como contemplação de si, mesmo em círculos racionalistas da filosofia, como Abu'l-Barakat, próximo à profetologia de Avicena, ou Isaac Isserlés, no século XVI, para quem a “natureza material e grosseira do homem que se mantém atrás do

espelho luminoso e polido que é a alma humana” faz com “que o homem, no curso de uma visão interna, veja sua própria forma que lhe é reenviada pela luz divina repentina”. Apenas Moisés teria purificado sua natureza material a ponto de não mais “entravar a passagem da luz” e de perceber nada mais senão uma “pura extensão luminosa representando a divindade” (SCHOLEM, 1985, p.262-3).

Já para os cabalistas, como Isaac Cohen de Soria (em torno de 1270), o profeta que purifica

sua natureza espiritual é o teatro de uma metamorfose de sua própria “força”, esvaziando-se de si mesmo de modo que a força de um anjo pode entrar nele; e é apenas assim que ele pode resistir à missão do anjo que de uma certa maneira tornou-se ele próprio. Nesse estado primordial, no curso do qual intervém o influxo da profecia, a mensagem profética não pode ainda ser transposta em língua humana. Isso só é possível ao termo dessa metamorfose extática, no momento em que o profeta reencontra sua forma humana própria e pode restituir o conteúdo de sua visão numa linguagem humana.[...] O fato de que o profeta se esvazia de seu eu cotidiano o põe em situação de receber seu eu angélico. (SCHOLEM, 1985, p. 264)

Scholem, aqui, compara o eu angélico à “perfeita natureza”, ao profeta como o “homem perfeito” da filosofia de Abu’l-Barakat.

#### **4 Para além da profecia: o *Tselem* como constitutivo do Homem**

É de aproximadamente 1200, nos hasidim renanos, “a conexão entre os motivos antigos do anjo ou demônio pessoal do homem com o *tselem*, pelo qual o homem foi criado”.

Eleazar de Worms, que certamente tinha conhecimento de fontes herméticas ocultas que ignoramos, parte de uma concepção muitas vezes atestada pela mística da *merkabá* segundo a qual existe uma “estrela” pessoal do homem assim como um arconte desta estrela que é um anjo tutelar próprio. Mas esse anjo nada é senão a imagem celeste primordial, *demut*, isto é, um sósia de cima do homem. E quando esse arconte é enviado a esse mundo de baixo, ele reveste a aparência daquele sobre o qual é pousado. Ele é então o

sósia, mas as fontes judias antigas da mística da *merkabá* ainda não sabem de nada. Como nos ensinam os desenvolvimentos de Eleazar, a missão desse arconte no mundo aqui de baixo tem também relação com certos fenômenos deste sósia que explicam com eles certas passagens talmúdicas. Contudo, Eleazar não estabelece conexão expressa entre essa concepção e a missão profética. Entretanto o arquétipo é segundo ele o *tselem* pelo qual o homem foi criado, no sentido em que dele é munido desde seu nascimento. E se é dito em Gênesis 1,27 “Deus criou o homem em seu *tselem*, no *tselem* de Deus ele o criou”, é porque a repetição da palavra *tselem* se relaciona justamente ao do homem assim como ao do anjo de sua constelação que tem a forma desse anjo. O *tselem elohim* é precisamente o desse anjo, ele é impresso no homem desde seu nascimento, ou desde sua concepção. Eleazar também vislumbrou a possibilidade de invocar esse arconte pessoal, mas contrariamente a Jâmblico ele a nega. Entretanto, tradições incluindo tal prática subsistiam ainda em outros círculos esotéricos judeus. (SCHOLEM, 1985, p.264-5)

O caráter de invocação do *Tselem Elohim* parece-me determinante dos caminhos de uma mística. Essa era a pergunta que eu me fazia ao final do texto sobre a imagem no *Zohar*. A invocação pressupõe a alteridade radical da imagem (ou daquele que a imagem manifesta) e como que legitima o amor pela mediação com Deus, talvez aproximando nesse sentido o anjo do Cristo, ainda mais se o anjo pessoal se confundir com a “perfeita natureza”. De fato, em nota de rodapé, Scholem debate-se com a questão de se o autor de um texto alemão de 1725 – *The book of the secret magic of Abra-Melin the mage, as delivered by Abraham the Jew unto his son Lamech*, em tradução de 1898 a partir de um manuscrito francês – é judeu ou se se finge como tal, pois que na união entre a cabala e a magia – “a invocação do anjo tutelar pessoal e seu ritual preparatório ocupam um lugar central” – parece mais alinhado à cabala cristã renascentista de Picco de la Mirandola (*ibid.*, p. 265, n.23).

## 5 O *Tselem* no *Zohar*

Na psicologia cabalística bem mais elaborada do *Zohar* que, entretanto, vem na esteira, como se viu, de descobertas anteriores, o anjo pessoal dá lugar à concepção de “uma forma pré-existente primordial, *diyogna*, e sobretudo à de uma vestimenta celeste pré-existente de que a alma se revestia no curso de sua existência pré-natal no paraíso” (*ibid.*, p. 265). Essa concepção de um corpo sutil de luz tem antecedentes na teoria neo-platônica do corpo astral,

conhecida pelo judaísmo – como atesta o *Livro sobre a essência da alma*, de um judeu andaluz neo-platônico no século XI.

Além do corpo cuja matéria grosseira é perceptível aos sentidos, existe, segundo o texto, um outro cuja essência sutil é imperceptível e que (exemplo perfeito das psicologias platônicas e neo-platônicas) é dotado de qualidades adquiridas por ocasião de sua travessia das esferas respectivas dos corpos celestes. O corpo astral, assim chamado a justo título aqui, constitui um nível intermediário entre o corpo e a alma propriamente dita, os quais têm naturezas diferentes demais para poderem agir um sobre o outro. (SCHOLEM, 1985, p. 266)

O judaísmo também bebe da “doutrina iraniana das ‘vestimentas da vida’ do paraíso (tecidas de luz ou de éter celeste), que se encontrava já no livro de Henoch e, sob uma forma judaizada, na literatura da Merkabá” (SCHOLEM, 1985, p. 266). E já numa “antiga Agadá bem anterior a Orígenes e que remonta ao século II”, fala-se nas vestimentas luminosas de Adão, substituídas, após sua queda, por vestes de pele (*ibid.*, p. 266, n.25).

O *tselem* é, portanto, no *Zohar*, o “corpo etéreo que faz parte de cada corpo terrestre” (*ibid.*, p. 266). Como vimos, ele é “infundido na alma no momento de sua concepção, cresce com o homem e se retira após a morte” (*ibid.*, p. 267). Scholem repara que apenas uma vez é mencionada no *Zohar* a relação do *tselem* com o do conhecido versículo do Gênesis. Nota-se ainda nesta passagem do *Zohar* (transcrita logo abaixo) um vínculo entre o *tselem* como corpo astral e o *tsel*, sombra – vínculo também presente “numa célebre passagem do 25º canto do Purgatório de Dante. [...] A sombra do homem parece ter sido concebida pelo *Zohar* como a projeção do *tselem* interior, abrindo a via à penetração de diversas representações mágicas e folclóricas da sombra [...]” (*ibid.*, p. 267). Segue a passagem do *Zohar*, de acordo com Scholem (1985, p. 267):

À hora em que o homem, animado de uma intenção sagrada, vem a se unir com sua esposa, um espírito santo feito de masculino e de feminino se mantém desperto sobre ele, e Deus faz sinal a um mensageiro preposto à concepção dos filhos do homem, envia-lhe este espírito e lhe faz saber aonde ele deve levá-lo. Jó (3,3) diz sobre esse tema: À noite ele diz: Um homem foi concebido. Isso significa que a este anjo (preposto à concepção segundo a tradição talmúdica) chamado noite ele diz: Um macho foi concebido por

N.N. E Deus ensina esse espírito a respeito de tudo que ele entende que deva ensiná-lo, assim como isso foi explicado. Então esse espírito (a alma) desce seguido de uma forma (*tsulma*, forma aramaica de *tselem*) que é justamente aquela (*diyooqnah*) pela qual ele existia em cima (no paraíso). É neste *tselem* que ele foi criado, é neste *tselem* que ele entra neste mundo; e é por isso que é dito (Ps 39,7): No *tselem* o homem vem. O homem subsiste neste mundo tão longamente quanto esse *tselem* se encontra nele (...). Venha ver: no momento em que a alma desce (do paraíso celeste onde ela pré-existia) para penetrar neste mundo e advir ao paraíso terrestre, ela contempla a glória dos espíritos dos justos que se mantêm em fileiras [*en rangs*]; ela vai em seguida ao inferno e contempla os blasfemadores que gritam: Desgraça, desgraça! sem suscitar nenhuma piedade, e tudo isso é testemunhado diante dela. E este *tselem* sagrado se mantêm sobre ela, se junta a ela e cresce com ela, assim como é dito: É no *tselem* que o homem vem. E no *tselem* os dias do homem estão prefigurados, e esses dependem dele, assim como está escrito (Jó 8,9): Pois nossos dias são uma sombra, e é preciso compreender isso num sentido místico (pois a sombra, *tsel*, que é também um augúrio da esperança de vida do homem, não é outro senão o *tselem* que se manifesta).

Acerca da vestimenta da alma, *O Zohar* reúne duas tradições. Numa, a vestimenta da alma, anterior até mesmo ao paraíso, é aquela que veste a alma após a morte. A segunda delas, do mazdeísmo persa, ao que tudo indica, chegou à Espanha (onde *O Zohar* teria sido composto) por meio do islamismo.

Para uma, a vestimenta das almas é dada, ela contém também os dias terrestres, penetra no esperma e no corpo em processo de formação sob a forma de corpo astral. Para a outra, essa vestimenta é tecida pelas ações meritórias do homem e a acompanha no momento de seu retorno ao mundo superior. Essa última concepção tem por origem histórica clara a idéia da *Daëna*, essa forma concebida como o eu supremo do morto, que vai a seu encontro, segundo a escatologia mazdeísta, e que imaginamos ser o resultado de suas boas obras, elas correspondem justamente a esse eu verdadeiro. Isso não implica a utilização pelo *Zohar* de fontes persas, pois esta representação transitou antes pela escatologia islâmica e é atestada por várias tradições em Buhari (morto em 870) para se espalhar depois em círculos judeus. (SCHOLEM, 1985, p. 268)

Scholem (1985, p.269) cita um pretense *Livro do rei Salomão*, segundo o qual criança alguma poderia nascer se o seu *tselem*, com fisionomia

que anuncia a sua, não estivesse sobre o acoplamento dos pais; e se o homem pudesse perceber sobre sua cabeça esse *tselem*, ele encontraria seu “sósia” espiritual.

Já encontramos em Eleazar de Worms a concepção segundo a qual ele [o *tselem*] apresenta a fisionomia do homem ele próprio. Conseqüentemente, se esse *tselem* saísse dele e se tornasse visível ao homem por um processo de experiência oculta, então se produziria um fenômeno de sósia ao longo do qual o homem faria o encontro de si mesmo. Vemos então se perfilar claramente aqui uma concepção paralela àquela do si mesmo fazendo face ao homem da qual falávamos no início de nosso estudo. E de fato, na grande obra de Moisés Cordovero sobre a cabala (escrita em 1548) em que ele apreende o *tselem* enquanto corpo astral, encontramos a declaração seguinte: o *tselem* é feito de tal maneira “que muitos devotos percebem sua forma desde este mundo aqui<sup>14</sup>.” A mesma visão oculta do *tselem*, concebido como o corpo etéreo dos justos podendo ser percebido por aqueles cujo “olhar é purificado”, se encontra aqui em Hayyim Vital, o principal discípulo de Isaac Luria; ele fazia também do corpo astral um intermediário necessário entre o corpo e a alma, sem o qual esta não deixaria de consumi-lo ao penetrar nele. (SCHOLEM, 1985, p. 270-1)

Se *O Zohar* não se refere à invocação do anjo tutelar, isso não quer dizer que o *tselem* não se confunda com ele, a própria palavra hebraica *tselem* tendo integrado essa significação (do anjo tutelar). Segue uma bela passagem de Scholem (1985, p. 272) sobre isso:

No quadro de uma interpretação zohárica bastante freqüente de Gênesis 9,2 (“Que vosso pavor e vosso medo estejam sobre todas as bestas da terra”<sup>15</sup>), a salvação de Daniel na fossa dos leões é explicada pela aparição pura do *tselem* que estava nele na qualidade de forma humana primordial e que suscitou o medo dos animais selvagens. Ao argumento que se apóia sobre a passagem do livro de Daniel (3,28) segundo o qual Deus enviou um anjo que amordaçou os leões, o *Zohar* replica com bastante audácia que é esta pura imagem primordial, *diyognah* – em outros termos o *tselem* – portanto

<sup>14</sup> “Moisés CORDOVERO, *Pardes rimmonim*, cap. 31, parágrafo 4, Cracóvia, 1592, fo 205b. De resto, Cordovero vê em *tselem* ‘a sombra’, porque aquele forma uma aura sobre a cabeça do homem. [...]” (SCHOLEM, 1985, p. 270, nota 31).

<sup>15</sup> Assim traduz esse versículo a Bíblia de Jerusalém: “Sede o medo e o pavor de todos os animais da terra e de todas as aves do céu”.

um anjo que se encarregou de sua proteção (I, 191a). Deus então enviou a Daniel precisamente esse *tselem*, que é designado aqui como “esse anjo onde todas as formas do mundo são gravadas”. Mas isso nada mais é senão a constante definição dada pelo *Zohar* à forma humana onde todas as formas do mundo são gravadas! O anjo é daí a forma angélica primordial do próprio ser humano cuja aparição provoca o pavor dos animais pois ela conserva em si o traço da criação do homem à imagem de Deus. O justo possui assim sua forma primordial, seu *tselem* como anjo tutelar, o que não dista da concepção da “perfeita natureza” exposta acima. Podemos ir mais longe e deduzir a identificação do *tselem* e da “perfeita natureza” dos textos hermetistas” [...]

## 6 O *Tselem* depois do *Zohar*

“A identificação entre o *tselem* e o corpo astral” que, para Scholem (1985, p. 273), *O Zohar* foi “o primeiro a realizar, foi retomada pelos cabalistas ulteriores”, como Shemtob ben Shembtob, em 1400. Antes do *Zohar*, na *merkabá* e nos mais antigos escritos cabalísticos, havia a idéia de um corpo etéreo ou pneumático dado às almas após a morte, como o corpo de glória que Henocho ou Elias recebem em sua ascensão celeste. Nahmanide – que morreu um pouco antes da redação do *Zohar* em Castela – desenvolveu várias interpretações bíblicas nesse mesmo sentido. Apenas um dos exegetas da escola de Nahmanide, Joseph Angelino de Saragossa, que

escreveu em 1325 e certamente conhecia o *Zohar*, pois cita-o em numerosos lugares [...], retomando a concepção neo-platônica do corpo astral que estabelece uma transição entre o corpo e a alma, afirma que “em razão de sua sutileza, a alma que provém do mundo superior não pode constituir comunidade com o corpo senão depois de ter revestido um hábito sutil vindo do alto [...]”. (SCHOLEM, 1985, p. 274)

É uma segunda vestimenta da alma. E, depois da morte, é graças à comunhão entre ela e a alma que esta “conserva a nostalgia do corpo por ocasião da ressurreição dos mortos” (*ibid.*)

Desde o final do século XIV, essa idéia será preponderante nos cabalistas e determinará todos os desenvolvimentos consagrados a este tema pelos esoteristas de Safed e seus discípulos nos séculos XVI e XVII. Esses desenvolvimentos seguem a mesma evolução que eles conheceram nos

cristãos contemporâneos influenciados pelo neo-platonismo da Renascença européia, sem que possa ser questão de contato entre eles e os cabalistas. (*ibid.*, p. 275)

A psicologia associada ao *tselem* tornou-se mais e mais complexa, tendendo ele a multiplicar-se, nas novas doutrinas, pelo número das faculdades humanas... Porém,

É sobretudo em Hayim Vital, mas também em Menahem Azaria Fano – o qual, ainda que residisse na Itália, não sofreu menos profundamente a influência da Cabala de Safed – que essas teorias complexas conservam, apesar de tudo, a representação fundamental do *tselem* enquanto corpo astral e também a possibilidade de definir a percepção no curso de experiências ocultas. Reencontramos também a experiência do encontro de si – que se redescobre mesmo nos cabalistas mais tardios – concebida como uma iniciação suprema. [...] Esta tradição nada perdeu de sua atratividade mesmo para os heréticos sabataístas que lhe deram uma coloração totalmente messiânica. (SCHOLEM, 1985, p. 275-6)

Mas aqui Scholem explica pouco, logo encerrando seu ensaio. Fica para uma próxima vez compreender o vínculo que se fez na tradição judaica entre o *tselem* e o Messias.

### Referências:

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1981.

BENSION, Ariel. *The Zohar in moslem and christian spain*. With an Introduction by Sir Denison Ross, Director of The School of Oriental Studies, University of London. London: George Routledge and sons, 1932.

\_\_\_\_\_. *El Zohar en la españa musulmana y cristiana*. Un estudio del *Zohar*, la Biblia del misticismo judaico, y del ambiente español en que ha sido revelado. Prólogo de Miguel de Unamuno. Madrid/Barcelona/Buenos Aires: Compañia Ibero-Americana de Publicaciones, [entre 1933-1934].

\_\_\_\_\_. *El Zohar en la españa musulmana y cristiana*. Un estudio del *Zohar*, la Biblia del misticismo judaico, y del ambiente español en que ha sido revelado. Prólogo de Miguel de Unamuno. 2. ed. Madrid: Nuestra Raza, 1934.

*Agnes*, São Paulo, (5), 97-125, 2.sem., 2006

CORBIN, Henry. *Le paradoxe du monothéisme*. Paris: Herne, 1981.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

GREEN, Arthur. *A Guide to the Zohar*. Stanford, California: Stanford University Press, 2004.

KAPLAN, Aryeh. *Meditação Judaica: um guia prático*. Rio de Janeiro: Exodus, 1996.

LACAN, Jacques. L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. In: \_\_\_\_\_. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

O ZOHAR, o Livro do Esplendor. Passagens selecionadas pelo Rabino Ariel Bension (1880-1932). Prólogo de Miguel de Unamuno. Tradução das passagens do *Zohar* e Introdução: Rosie Mehoudar. Tradução dos outros textos: Rita Galvão. São Paulo: Polar, 2006.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Vol. V. São Paulo: Loyola, 1995.

REHFELD, Walter I. *Tempo e Religião*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1988.

SCHOLEM, Gershom. *Tselem*, la représentation du corps astral. In: \_\_\_\_\_. *La mystique juive: les thèmes fondamentaux*. Paris: Cerf, 1985. p.255-76.

\_\_\_\_\_. *O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: Judaica II*. Textos selecionados por Haroldo de Campos e Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1999.

YATES, Frances. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge Classics, 2002. (Primeira edição: 1964)

*Recebido em setembro de 2006  
Aprovado em outubro de 2006*