



A teologia apofática como dimensão de aprofundamento do judaísmo e de abertura ao pluralismo religioso

Apophatic theology as a dimension of deepening in Judaism and opening up to religious pluralism

David de Andrade Rosendo¹

Resumo: O artigo propõe uma reflexão sobre a teologia apofática (ou negativa) no contexto judaico, discutindo o seu desenvolvimento histórico, desde suas raízes no neoplatonismo e elaborações no pensamento de Fílon de Alexandria e Maimônides, até suas manifestações na modernidade. Argumentamos que essa abordagem teológica oferece um aprofundamento naquilo que constitui o núcleo de sentido do judaísmo, pela crítica à objetificação de Deus e pela valorização do compromisso ético do ser humano. Além disso, ao evitar a absolutização de concepções particulares do divino e favorecer a humildade epistemológica no reconhecimento dos limites do intelecto e da linguagem humana, a teologia negativa fornece uma estrutura de sentido teológico não-apologética e transreligiosa, de valor metodológico para o estudo comparado das religiões.

Palavras-chave: Teologia Apofática; Judaísmo; Pluralismo Religioso; Estudo Comparado das Religiões; Mística.

Abstract: The article proposes a reflection on apophatic (or negative) theology in the Jewish context, discussing its historical development, from its roots in Neoplatonism and elaborations in the thought of Philon of Alexandria and Maimonides, to its manifestations in modern times. We argue that this theological approach offers a deepening of what constitutes the core meaning of Judaism, by way of criticizing the objectification of God and valuing the ethical commitment of human beings. Furthermore, by avoiding the absolutization of particular conceptions of the divine and favoring epistemological humility in recognizing the limits of human intellect and language, negative theology provides a non-apologetic and transreligious theological structure of meaning, which has methodological value for comparative religious studies.

Keywords: Apophatic Theology; Judaism; Religious Pluralism; Comparative Religious Studies; Mysticism.

Introdução

Tendo o nome derivado do termo grego *apophēmi* (refutar, negar), cujo sentido envolve um “conhecimento obtido pela negação”², a teologia apofática ou negativa consiste numa forma de se pensar a Deus através da negação de quaisquer atributos imputáveis a ele, isto é, em termos apenas daquilo que não pode ser dito sobre a sua

¹ Bacharel em Ciências Humanas e licenciando em Ciência da Religião pela UFJF. E-mail: davidroseand@gmail.com.

² Apophatic, 2020.



natureza inefável.³ Remontando às especulações do neoplatonismo quanto à natureza do Uno e sintetizando as ideias de transcendência e imanência do divino, a teologia apofática surge da fusão de conceitos platônicos e hebraicos nos escritos de Fílon de Alexandria.⁴ Na idade média, o interesse renovado pela filosofia islâmica e judaica acerca das características divinas tem em Maimônides o primeiro “sistema compreensivo de teologia negativa” a indicar a propositividade de declarações negativas, acima de qualquer atribuição positiva, para o conhecimento de Deus.⁵

O objetivo do trabalho é apresentar a teologia apofática como um recurso filosófico e teológico, ao mesmo tempo, de aprofundamento naquilo que constitui o núcleo de sentido do judaísmo — pela crítica à objetificação de Deus e pela valorização do compromisso ético do ser humano — e de abertura à pluralidade de sentidos e ontologias num contexto pluralista. A metodologia consiste na análise, a partir de fontes primárias e secundárias, de aspectos-chave da teologia apofática como elaborada por Fílon e Maimônides, e incorporada por pensadores modernos, como Samuel Lebens e Emmanuel Lévinas.

Primeiro, partimos de uma síntese das origens do monoteísmo judaico. Discutimos, em seguida, as raízes filosóficas e religiosas da via negativa, na intersecção entre o pensamento grego e o judaico em Fílon. Analisamos a contribuição sistemática de Maimônides à teologia apofática no judaísmo medieval, destacando o seu método de negação dupla como uma forma de esvaziar a linguagem de qualquer conteúdo, e possibilitar um modo distinto de apreensão da realidade. Por fim, tratamos da viabilidade do pensamento apofático à luz da filosofia analítica e dos desenvolvimentos da modernidade, em que as dificuldades em torno da não-representabilidade de Deus se tornam um “problema que assola a todos os objetos individuados em virtude de serem representações na mente de um sujeito”⁶.

³ Casati, 2022, p. 1.

⁴ “Foi a sua síntese única (...) que foi adotada e desenvolvida pelos primeiros Padres da Igreja Cristã (...) [atingindo] um ponto alto na teologia negativa radical do Padre Capadócio, Gregório de Nissa”. Num segundo momento, “os princípios apofáticos consagrados nos escritos do Areopagita tornaram-se uma influência formativa sobre a escolástica cristã da Idade Média” (Carabine, 2015, p.1).

⁵ Valabregue, 2017, p.33.

⁶ Fagenblat, 2017, p. 8.



A teologia apofática assume um crescente destaque no pensamento judaico moderno⁷, e, o trabalho argumenta em linha com Lebens, um valor terapêutico e iluminador que nos enriquece a compreensão da espiritualidade judaica e do monoteísmo abraâmico, ao encorajar a investigação sobre os limites do intelecto e da linguagem humana, bem como um sentido de profunda humildade, reverência e abertura ao divino. Entretanto, em desacordo com o autor, notamos: 1) a imprescindibilidade da distinção entre dois tipos de verdade ontológica (*relativo/convencional* e *absoluto/definitivo*) — isto é, entre a realidade como ela é concebida pela mente humana e referida simbolicamente pela linguagem (religiosa ou não) a partir de suas diferentes manifestações fenomenológicas, e a *realidade como ela é*, sobre a qual nada pode ser dito em absoluto; e 2) a propositividade da teologia negativa para além do que o autor considera como conclusões contraditórias ou sem sentido.

Esperamos mostrar como essa distinção entre duas categorias de sentido sobre a natureza de Deus, presente tanto em Fílon como em Maimônides, garante coerência interna à teologia apofática, ou seja, a possibilidade do discurso filosófico ou religioso sobre aquilo que possui validade última. Propomos, além disso, pensar a Deus (como sinônimo daquilo que possui validade última ou *absoluta*, compreendendo as várias manifestações pessoais e impessoais do sagrado nas diversas tradições religiosas) como a abertura da realidade para além dos limites da linguagem e da cognição. Longe de equivaler a afirmação de *uma* verdade absoluta, buscamos estabelecer a *mobilidade absoluta e livre de determinações* do que é Real em última análise, a fim de argumentarmos pelo valor metodológico da via negativa, como uma estrutura de sentido teológico não-apologética e transreligiosa, para o estudo de diferentes concepções da realidade num contexto pluralista.

1. O Monoteísmo Judaico

O monoteísmo judaico tem origem em meio ao conflito com os diferentes politeísmos das tradições mesopotâmicas e egípcias que atravessavam a experiência do povo de Israel.⁸ Ele se estabelece num exercício de purificação do passado e expurgo do

⁷ Através de teólogos importantes como, por exemplo, Rav Kook, Yeshayahu Leibowitz e Franz Rosenzweig, cada qual empregando versões bastante diferentes da via negativa. (Fagenblat, 2017, p. 1).

⁸ Reimer, 2017, p. 52-53.



politeísmo a partir da tradição deuteronomista, de recitações e cerimônias públicas em torno do livro do Deuterônomo, a qual propicia a formação de uma identidade nacional de Israel-Judá durante o reinado de Josias.⁹ De uma divindade originalmente telúrica, um deus da montanha da região do sul da Palestina, o Deus de Israel (YAHWH) evolui num longo e complexo processo culminando na concepção de um Deus pessoal Uno¹⁰: “uma substância fogaosa (Dt. 4:24, 36) que podia preencher todo o espaço ou se contrair (...) num espaço tão estreito quanto aquele entre as figuras dos querubins junto à Arca do templo de Salomão”; e cuja personalidade, embora “imensamente maior, e Seus caminhos e propósitos infinitamente mais exaltados do que os do homem (Is. 55:8-9), em essência eram considerados como homogêneos aos do homem no seu auge”¹¹. Ao longo dessa evolução, o *conhecimento* de YAHWH era a atitude mental primordial que se esperava do povo de Israel, precedendo a atitude de fé que se instaura gradualmente com o fim do Segundo Templo.¹² As experiências específicas na base desse conhecimento eram, de acordo com o Rabino Mordecai Kaplan:

1) as tradições referentes à criação, os eventos subsequentes, os patriarcas, a estadia e redenção no Egito, o deserto, a teofania no Monte Sinai, a conquista de Canaã; 2) a sabedoria e justiça extraordinárias das leis da Torá (Dt. 4:6); 3) o mundo como criação de YHWH, que faz o pacto de manter as ordenanças dos céus e da terra (Jr. 33:25); 4) a justiça com a qual Deus recompensa aqueles que obedecem às Suas leis e pune a quem as viola, justiça temperada com misericórdia.¹³

Ao fim do Primeiro Templo, no entanto, o funcionamento desta passa a ser questionado pelo próprio Jeremias (12:1), e as dúvidas com relação às adversidades da vida e à justa retribuição divina vão figurar como tema central do livro de Jó. A solução para se compreender a relação entre a conduta humana e a retribuição de Deus se dá com a incorporação “daqueles ensinamentos do zoroastrismo que vislumbravam um reino de existência para além do mundo visível e uma era na qual este seria completamente transformado”. O juízo final, a ressurreição dos mortos, o limbo, o céu e o inferno, são as

⁹ *Ibid.*, p.48-50, 62.

¹⁰ “YHWH, na origem, era provavelmente um deus da montanha da região desértica do sul da Palestina, avançando para a função de deus pessoal de famílias israelitas; para o posto de deus nacional de Israel; para a função de deus da fertilidade da terra cultivável; para o deus dos céus provedor de direito de salvação; para o rei dos deuses; para o criador do cosmo e dirigente da história; para o senhor sobre a morte e, por fim, para a função de juiz universal.” (Dietrich, 1994, p. 23 apud Reimer, *op. cit.*, p. 65).

¹¹ Kaplan, 1967, p. 334.

¹² *Ibid.*, p. 332.

¹³ *Ibid.*, p. 333.



inovações que transformam a perspectiva judaica, inicialmente mundana, para uma supramundana, e a atitude de conhecimento de Deus, baseado na experiência empírica, para uma de fé em Deus, naquilo que é “invisível e não se pode demonstrar”¹⁴.

2. A origem da teologia apofática

O contato com a filosofia grega em Alexandria inaugura um novo momento no judaísmo e uma nova concepção de Deus que acarreta mais tarde numa reinterpretação das escrituras no Guia dos Perplexos de Maimônides.¹⁵ A incognoscibilidade da essência divina e a dificuldade em nomear a Zeus eram ideias familiares ao pensamento e à poesia grega, embora não nos reste formulações filosóficas mais precisas a esse respeito do período helenístico anterior a Fílon.¹⁶ Afinal, já havia na teogonia de Platão e na sua concepção (não muito elucidada ontologicamente) do Demiurgo o apelo a “um horizonte cultural amplo sem o comprometimento com qualquer tradição poética ou religiosa específica”¹⁷. O eventual emprego da terminologia negativa por parte de Platão para descrever a realidade imutável do bem e do belo, ainda que de forma não sistemática, leva Deirdre Carabine a identificar no pensamento platônico um “traço de uma ‘teologia negativa’ embrionária”, precursora das Enéadas de Plotino.¹⁸ Precedendo a este, porém, Fílon de Alexandria é quem primeiro interpreta as escrituras hebraicas à luz dos princípios platônicos e pitagóricos.¹⁹ Enquanto na filosofia grega, Deus “permanece fora da realidade finita e é inacessível a ela”²⁰, para os israelitas, é da presença real de Deus e de sua ação no mundo que nasce a sua alteridade, como aponta Krystian Kałuża:

Os hebreus experimentaram a imanência de Deus e, ao mesmo tempo, como parte dessa experiência, descobriram que Deus é transcendente, ou seja, completamente diferente da ordem em que Ele age. A alteridade de Deus em relação à criação é indicada principalmente por Seus nomes: El Elyôn (“Deus Altíssimo”), El Olam (“Deus Eterno”), El

¹⁴ Kaplan, 1967 p. 335.

¹⁵ *ibid.*, p. 336.

¹⁶ Winston; Dillon, 2020, p. 218.

¹⁷ Bartninkas, 2023, p. 65.

¹⁸ Carabine, 2015, p. 32-34.

¹⁹ Isto é, da noção de “um princípio supremo, chamado Uno, acima de um par de opostos (...) a Mônada representando a Forma [a imagem incorpórea de Deus], a Díade a Matéria” (Winston; Dillon, *op. cit.*, p. 219).

²⁰ “e, portanto, nunca age no cosmos (Aristóteles), ou apenas entra em relação com ele através da mediação de seres [ou *modos-de-ser*] inferiores—Demiurgo, Nous, Logos (Platonismo)—protegendo, assim, a Sua transcendência.” (Kałuża, 2023, p. 848).



Shaddai (“Deus Todo-Poderoso”), Abir (“Poderoso”), Adônai (“Senhor”), Yahweh Sabaoth (“Senhor dos Exércitos”). Especialmente como YHWH (“Eu sou aquele que é” ou “Eu sou aquele que existe”), Deus permanece um “mistério” —um “Totalmente Outro” (...) Como Thomas G. Weinandy muito bem observa: “De dentro da revelação bíblica, então, a imanência de Deus assume precedência epistemológica. É somente porque Deus primeiro se revelou dentro da ordem criada, dentro do tempo e da história, que ele veio a ser conhecido como alguém que, em algum sentido, é transcendente” (...) A natureza da imanência de Deus é, assim, dependente da natureza da sua transcendência, a qual o povo hebreu veio a conhecer através da presença de Deus e de sua atividade no mundo.”²¹

A transcendência de Deus é uma ideia fundamental da exegese bíblica de Fílon, mas que “não exclui a possibilidade de se alcançar intimidade mística com Ele, incluindo a união mística da mente, despojada de todas as suas vestimentas somáticas e corporais”²². De acordo com Adam Afterman, ao contrário de outras experiências místicas e religiosas *mediadas*, principalmente pelo Logos, “é possível reconstruir uma teoria filônica da transformação humana levando a uma experiência íntima e não-mediada de Deus”²³. Essa “odisseia da alma em direção a Deus” é, para o autor, o tema mais importante do pensamento de Fílon — em sua interpretação alegórica da lei mosaica—assentado nas bases antropológicas e teológicas fornecidas pela tradição platônica.²⁴

A ideia de “se apegar” ou “achegar” a Deus — expressa pela raiz *dabaq* (דבק)²⁵ em Gn 2:24 e Dt 4:4; 10:20; 30:19-20 — é o que fundamenta a noção de *henosis* ou união mística de Fílon. Enquanto a interpretação rabínica até então considera impossível a comunhão ou união direta com Deus devido à sua natureza numinosa e radicalmente distante do ser humano, entendendo que “se apegar” “alude à criação de novos laços familiares através do casamento”²⁶; Fílon interpreta o mandamento da septuaginta de amar e se apegar a Deus como indício da possibilidade “não apenas [de] ascender-se em

²¹ Kaluza, 2023, p. 848-849.

²² Afterman, 2016, p. 40.

²³ *Ibid.*, p. 33.

²⁴ *Ibid.*, p. 37.

²⁵ “grudar-se a colar, permanecer junto, unir-se” (Dabaq, 2002).

²⁶ Afterman, *op. cit.*, p. 31. “(...) com ninguém menos do que os próprios rabinos! —uma prova textual para a exigência de se fazer dos sábios parte da família, casar com eles e sustentá-los financeiramente, como se faria com um membro da família: ‘(...) qualquer homem que case sua filha com um sábio, ou exerça um comércio em nome de sábios ou os beneficie do seu patrimônio, é considerado pelas escrituras *como se* tivesse se apegado à presença divina.’” (BT, Tractate Ketubot 111b apud *Ibid.*, p. 30-31). Ou seja, é no plano do mundo e das relações humanas, particularmente com os sábios, que é dada a possibilidade de *se achar* a Deus.



contemplação e ver mentalmente o Deus transcendente, mas até mesmo [de] apegar-se e unir-se a Ele, uma ideia nunca antes articulada em tradições platônicas ou judaicas”²⁷.

Argumentando contra a interpretação literal das expressões utilizadas por Moisés para indicar a passionalidade e uma certa corporeidade de Deus, Fílon sobrepõe as passagens Nm. 23:19 (Deus não é como o homem) e Dt. 8:5 (... como um homem disciplina o seu filho, assim o SENHOR, o seu Deus, disciplina vocês) para explicitar o sentido pedagógico, adequado ao homem do povo, das alusões antropomórficas de Moisés. Quem possui uma ideia correta de Deus, “não O compara com nada criado, mas O vê como livre de toda qualificação (*poiotês*), apreensível [nem mesmo pela mente] apenas com respeito à Sua existência nua”²⁸. Segundo John Dillon:

Juntamente com os epítetos ‘normais’ de Deus, como ‘eterno’, ‘imutável’ e ‘imperecível’, Filon apresenta outros dos quais ele é nossa primeira fonte. Em *De Somniis* 1.67, por exemplo, Deus é descrito como ‘inominável’ (*akatonomastos*) e ‘inexprimível’ (*arrhêtos*), e ‘incompreensível sob qualquer forma’, termos dos quais nenhum é aplicado a Deus antes de seu tempo em nenhuma fonte sobrevivente.²⁹

A questão que se interpõe com relação a essa forma negativa (e subversiva) de se pensar a Deus, como aponta Dillon, é: não sendo movido pela passionalidade e nem passível de qualificações, como poderia Deus punir e recompensar o ser humano por suas ações, isto é, o que explicaria a divina providência em sua ira e misericórdia? Segundo o autor, a saída de Fílon para este problema consiste na distinção entre o que não pode ser dito sobre a *essência divina* e o que pode ser “caracterizado de várias formas em Sua relação com o homem e o mundo”³⁰, uma distinção que podemos entender como se dando entre dois níveis complementares de verdade sobre Deus, um *absoluto* e outro *relativo*.³¹ No que tange ao segundo, Fílon caracteriza a Deus como perfeitamente bom em todos os aspectos, empenhado, como o Demiurgo de Platão, a “conduzir todas as coisas à sua melhor forma”³², de acordo com a aptidão humana para tal.³³

²⁷ Afterman, 2016, p. 45.

²⁸ Winston; Dillon, 2020, p. 220-221.

²⁹ *Ibid.*, p. 217.

³⁰ *Ibid.*, p. 222.

³¹ Ou último/definitivo vs. convencional/condicionado.

³² Winston; Dillon, *op. cit.*, p. 222.

³³ Isto é, apesar da constante benevolência de Deus em sua “concessão de benefícios e sabedoria (...) as criaturas só podem receber o quanto são constitucionalmente capazes de absorver”, sendo que “o propósito da oração e de exercícios ascéticos, portanto, é aumentar a receptividade de alguém, e não produzir mudanças na atitude da deidade” (Winston; Dillon, 2020, p. 223). Da mesma forma, “a intimidade mística



A linguagem bíblica em Fílon aponta um caminho para a transformação humana culminando numa experiência de conhecimento verdadeiro e união direta com o divino. Essa visão *não-mediada* (da “Luz pela luz”) de Deus, “não inclui o conhecimento da essência divina, e nem necessariamente um estado de passionalidade ou divinação extática”³⁴. Tentando conciliar as visões grega e hebraica, Fílon encontra na ideia estoica de *eupatheiai* (bons sentimentos ou um “estado de equanimidade”), uma forma de pensar a *transcendência-na-imanência* de Deus — a presença ou a imagem do divino no humano — que, de acordo com Dillon, não tem recebido a devida atenção acadêmica³⁵:

Para Fílon, o Sábio, como exemplificado pelos Patriarcas e Moisés, é um homem muito à imagem de Deus. Ele desfruta de *eupatheia*, e esta sua *eupatheia* desapaixonada pode ser vista como um reflexo mortal de um estado equivalente na natureza divina (...) Repetidas vezes, quando mencionando *eupatheia* ou *eupatheiai*, Fílon deixa claro que para ele a principal *eupatheia* é a Alegria (*chara*), exemplificada particularmente por Isaac, cujo nome ele traduz para o grego como “riso”.³⁶

Embora não houvesse no hebraico uma palavra que correspondesse àquilo que os pensadores gregos entendiam por “ética”, as virtudes do caráter e as responsabilidades sociais formavam o núcleo da cultura judaica³⁷, estando o desenvolvimento destas intimamente ligado ao cultivo de uma visão correta de Deus, em sua relação com o ser humano.³⁸ Assim, a negação de toda qualificação da essência divina em Fílon não implica na impossibilidade de se falar sobre Deus, ou na subversão da teologia catafática (positiva). O que ele propõe, ao invés, é que isso seja uma próxima etapa para o

está condicionada à capacidade da alma de encontrar o divino em Seu próprio ‘lugar’, além do mundo criado que, em última análise, é visto como desprovido de ser verdadeiro” (Afterman, 2016, p. 40).

³⁴ “(...) Em contraste com H. Wolfson e H. Lewy, que afirmam que Fílon está descrevendo uma experiência que extrapola completamente as faculdades racionais e depende inteiramente da graça de Deus, Winston argumenta que essa experiência particular de visão é antes o resultado de um processo de raciocínio no estilo de um ‘argumento ontológico’ que leva à iluminação interior e à visão mental.” Contudo, a partir de uma passagem no *Legum Allegoriae*, em que Fílon descreve a qualidade da mente que obtém essa visão do divino, “levantando os olhos acima e além da criação”, Afterman observa que “parece que a alma deve primeiro transcender toda a realidade criada com o seu ‘olho interior’ e só então ver o transcendente ‘Incriado’. Fílon distingue entre as grandes mentes, aqueles que [como Moisés] alcançam tal contato direto com o incriado, e o resto da humanidade, que deve discernir o criador através da sombra do Logos” (*Ibid.*, p. 34-35).

³⁵ Winston; Dillon, *op. cit.*, p. 223.

³⁶ *Ibid.*, p. 224.

³⁷ Korn, 2024, online.

³⁸ “Aqui, a paz e a perfeição moral são as consequências naturais do ‘pleno conhecimento de Deus’. A perfeição teológica conduz necessariamente ao progresso ético, porque a situação ideal é um mundo onde cada pessoa reconheça plenamente a imagem de Deus nos outros.” (*Ibidem*).



entendimento da (e união com a) natureza divina, tal como ela se apresenta *refletida na natureza humana* dos sábios e patriarcas judeus.

3. O desenvolvimento de Maimônides

Com o caminho aberto por Fílon, e, depois, com a teologia sistemática de Saadia Gaon, a primeira na tradição rabínica³⁹, Maimônides dá o passo seguinte no desenvolvimento da teologia apofática judaica na idade média. Assim como o primeiro, ele considera impossível o conhecimento ontológico de Deus (de sua essência ou realidade em si mesmo) e a sua qualificação em termos que não sejam negativos, mas vai além ao enaltecer o valor da negação para a compreensão do divino: “você chega mais próximo da apreensão Dele, que Ele seja louvado, com cada acréscimo nas negações a Seu respeito”⁴⁰. Maimônides também distingue entre níveis de sentido no que se refere a afirmações sobre a própria “existência” e a “unidade” Deus, termos que não possuem o mesmo sentido de quando utilizados no discurso comum⁴¹; além de também atribuir um valor pedagógico à adoração, ao ritual e à prece.⁴²

Enfatizando que “toda a nossa fala sobre Deus, mesmo que não proposicional, talvez poética, como Lorberbaum sustenta, é desprovida de sentido”, Maimônides “parece interpretar as referências bíblicas à natureza de Deus como referências à Sua maneira de agir”, isto é, sob a perspectiva humana e sua tendência a interpretar a ação divina “como efeitos provocados por um agente”⁴³. Embora, segundo Nehama Verbin, o Deus de Maimônides não seja um agente neste sentido, é apenas através de suas ações no mundo que ele pode ser empiricamente conhecido, “particularmente [com relação a] aqueles atributos éticos estipulados na Torá, na resposta à prece de Moisés pra que Deus Se manifeste para ele (Ex. 34:6)”⁴⁴. Contudo, para Maimônides, a prática da ética pelo ser humano, em sua busca por se tornar semelhante a Deus, longe de ser “um fim em si

³⁹ Lebens, 2020, p. 7.

⁴⁰ Maimônides, 1963, p. 139 apud Valabregue, 2017, p. 34.

⁴¹ “(...) tudo que é atribuído a Deus distingue-se de nossos atributos em todos os aspectos, de modo que não há nenhuma definição em comum, e Sua existência e a nossa são denominadas ‘existência’ por homônimo”. “(...) a unidade e a multiplicidade são acidentes que acontecem ao existente por ser múltiplo ou único.” “(...) ‘Deus existe, mas não pela existência’ ... ‘Ele é um, mas não pela unidade’”. (Maimônides, 2018, p. 145, 225, 265).

⁴² Kaplan, 1967, p. 337.

⁴³ Verbin, 2020, p. 153.

⁴⁴ Kaplan, *op. cit.*, *loc. cit.*



mesmo, ou a realização última da vontade divina com relação à humanidade”, constitui, segundo ele, apenas:

um meio de se preparar a mente humana para as disciplinas intelectuais, através das quais ela possa ser capaz de compreender o significado completo do fato de que Deus é realmente incognoscível e, portanto, definível apenas em termos de atributos negativos.⁴⁵

Apenas a quem cultiva o intelecto durante sua existência mundana ao ponto de alcançar uma “concepção ontológica ou metafísica autêntica de Deus”, está reservada a imortalidade da alma, a união com “o Intelecto eternamente Ativo”⁴⁶. Logo, a impossibilidade inicial de conhecimento ontológico de Deus, podendo ser interpretada numa abordagem cética como uma impossibilidade definitiva⁴⁷, se dá por um despreparo do intelecto mais do que por uma mera limitação da linguagem.⁴⁸ Uma concepção ontológica autêntica de Deus é possível desde que se cultive as disciplinas intelectuais — se estude lógica, matemática, física e metafísica⁴⁹ — e se transcenda a linguagem pela negação de todas as qualificações divinas. De acordo com Sandra Valabregue:

(...) a crítica da linguagem feita por Maimônides deve ser entendida como uma forma de esvaziá-la de qualquer conteúdo para dar lugar à experiência daquilo que está além dos limites da linguagem (...) atendendo a um número de condições, o intelecto humano tem acesso ao conhecimento divino, mesmo se o preço for o silêncio. Não é surpresa, em vista disso, que a tradição do sufismo tenha sido precisamente o caminho tomado pelo filho e pelo neto de Maimônides. Um exemplo interessante desse caminho de teologia negativa pode ser encontrado nas palavras do famoso sufi e poeta andalusino Ibn al-'Arabi que promove o silêncio como alternativa à ignorância: “Há alguns de nós que professam a ignorância como parte do seu conhecimento, mantendo que: 'compreender que não se pode conhecer (a Deus) é conhecer'. Há outros entre nós, no entanto, que conhecem, mas que não dizem tais coisas, o seu conhecimento instilando neles o silêncio ao

⁴⁵ Kaplan, 1967, p. 338. Cf. Maimônides, 2018, p. 1011.

⁴⁶ Kaplan, *op. cit.*, *loc. cit.* Para Maimônides, em contraste com Fílon e muitos outros pensadores judeus medievais, “Deus é para ser amado à distância. Não há comprovação no corpus Maimonidiano para qualquer termo que designe apego ontológico (...) apontado para Deus, apenas para entidades mediadoras subdivinas. Maimônides, em seus primeiros escritos, fez uma distinção cuidadosa entre a linguagem religiosa do amor e de eros, da qual Deus é o único objeto, e a linguagem da conjunção e união noética, que se refere apenas ao intelecto ativo ou ao reino angélico noético e não é uma linguagem religiosa, mas sim uma linguagem metafísica técnica.” (Afterman, 2016, p. 111).

⁴⁷ Valabregue, 2017, p. 34.

⁴⁸ “A segunda causa [que impede uma pessoa de se dirigir de imediato ao estudo da metafísica] é a incapacidade mental inicial de todos os seres humanos. Pois ao ser humano não foi concedida a perfeição final desde o início, pois essa perfeição se encontra em potencial, e no início falta o ato...” (Maimonides, *op. cit.*, p. 134).

⁴⁹ Kaplan, *op. cit.*, p. 337.



invés de [profissões] de ignorância. Este é o conhecimento mais elevado de Deus, possuído apenas pelo Selo dos Santos”.⁵⁰

Esta passagem, segundo a autora, ilustra a distinção entre as duas principais correntes da teologia negativa, a cética e a mística.⁵¹ Enquanto a vertente cética sustenta o reconhecimento da ignorância como a mais alta forma de conhecimento, a abordagem mística busca a superação dos limites deste “em direção a uma experiência apofática”, apreendida no silêncio de um “estado de conhecimento indescritível”⁵². É importante notar que as duas vertentes frequentemente se encontram interligadas no pensamento de um mesmo autor, “como a história de recepção da teologia negativa de Maimônides deixa claro”⁵³.

Contestando a aparente separação radical entre Deus e o mundo postulada por Maimônides, uma terceira forma de interpretar a sua filosofia, a mais popular historicamente, estabelece que “se a concepção de união é possível, isso se deve apenas porque ela presume a semelhança [ou reciprocidade] entre Deus e o Homem”. A teologia negativa é então relegada a uma “prática metafísica necessária”, mas que não fornece o entendimento metafísico último, precisando ser ela mesma superada.⁵⁴ Em sua crítica à filosofia de Maimônides, conforme relata Valabregue, Hasdai Crescas não acredita que ela ensine qualquer coisa sobre a incognoscibilidade da essência divina que já não fizesse parte do senso comum. Para ele, porém, “a necessidade de atributos essenciais de Deus é inelutável mesmo que eles só deem acesso parcial ao Seu conhecimento”⁵⁵, como o próprio Maimônides demonstra ao utilizar o tetragrama, “o único nome que resiste à sua crítica da predicação divina (...) que contém, mesmo que velado, algo da essência de Deus, e, portanto, é uma representação positiva de Deus”⁵⁶. Crescas questiona: “Já que a

⁵⁰ Valabregue, 2017, p. 34-35.

⁵¹ Ou ontológica e epistemológica, respectivamente. A primeira “envolve a prática discursiva de negar atributos divinos *para se poder falar mais verdadeiramente* sobre Deus”, podendo em sua versão mais rigorosa “se virar em direção ao ceticismo como uma forma de vida religiosa, por demandar uma iconoclastia mental e linguística ativa que descarta persistentemente a predicação de atributos essenciais a Deus”. Já a versão epistemológica “não nega que Deus ‘possua’ atributos essenciais, mas que tais qualidades possam ser conhecidas pelos seres humanos através dos modos usuais de apreensão”, tendendo assim ao misticismo. (Fagenblat, 2017, p. 2-4).

⁵² Valabregue, *op. cit.*, p. 35.

⁵³ Fagenblat, *op. cit.*, p. 4.

⁵⁴ Valabregue, *op. cit.*, p. 35-36.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 35.



essência divina é incognoscível, e a existência de atributos essenciais também é negada, como pode haver uma escala ascendente no conhecimento do ser divino?”⁵⁷

O que a terceira interpretação da filosofia de Maimônides e a crítica feita por Crescas nos revela é a dificuldade em conciliá-la com a teologia positiva das escrituras. Qualquer tentativa de formulação sobre a essência de Deus ou a realidade última precisa passar por uma dialética de negação e afirmação, e sobreviver ao paradoxo ou à ambivalência do *ser*⁵⁸ e do *não-ser*, como os gregos pretendiam com a noção de Uno. Não cabendo aqui uma discussão sobre como esta “se torna um dilema filosófico de primeira ordem”⁵⁹, e sobre como “uma avaliação correta daquilo que é positivo na teologia negativa de Maimônides ainda requer ‘uma nova ontologia e axiologia’ que vença o intelectualismo excessivo” contido nela⁶⁰ — nos cabe sim uma breve defesa da teologia apofática articulada por Maimônides como uma formulação que não se retrai diante da ambiguidade e da contradição.⁶¹ Afinal, a negação da possibilidade de conhecimento da *essência* de Deus, e de quaisquer atributos divinos semelhantes aos dos humanos, não é ela mesma o ponto final ou a grande revelação da via negativa, como supõe Crescas; não é um obstáculo, e sim a condição de possibilidade de um conhecimento inexprimível, e de *comunhão* com Deus, pela superação das suas qualificações parciais. Não podendo ser caracterizado como semelhante, Deus certamente também não pode ser dito como “totalmente outro”:

Apesar de Maimônides insistir que o intelecto divino que transborda para o intelecto humano é imaterial e, por conseguinte, não coloca Deus e o ser humano em relação um com o outro, tal insistência parece não carregar peso filosófico no que tange à questão da transcendência de Deus ao mundo. Parece haver — o que pode ser caracterizado como — uma “relação imaterial” entre Deus e os seres humanos, a qual atinge o seu pico no momento da contemplação do nome divino. Em outras

⁵⁷ Wolfson, 1916, p. 176.

⁵⁸ Outra categoria que não faz parte do pensamento hebraico: “O Ser imóvel e fixo [que o pensamento grego sempre presume ser o mais importante] é para os hebreus uma nulidade; ele não existe para eles. Somente o ‘ser’ que está em relação interna com algo ativo e em movimento é uma realidade para eles.” (Boman, 1960, p. 31 apud Faulconer, 1999, p. 69). “Ser Deus não é estar sob uma determinada categoria lógica, biológica ou ontológica, mas viver e agir de uma maneira particular, a saber, a maneira divina.” (*Ibidem*).

⁵⁹ Criando “uma distância crítica, de um lado, entre a fonte do intelecto (...) e o fundamento do ser e, de outro lado, entre a metafísica medieval e o entendimento literal dos textos sagrados judaicos” (Fagenblat, 2017, p. 5).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁶¹ “Negociar a relação entre transcendência e imanência divina está no coração do Guia dos Perplexos de Maimônides”. Porém, não é o seu propósito resolver o paradoxo, mas tão somente apresentá-lo: “percebendo que não podemos escapar ao grande paradoxo, Maimônides nos convida a saltar para dentro dele e abraçá-lo” (Verbin, 2020, p. 149, 150).



palavras, se há um transbordamento do intelecto divino, que certos seres humanos absorvem em certos momentos de clímax, então Deus não pode ser concebido como totalmente transcendente ao mundo.⁶²

Em outras palavras, a insistência de Maimônides em negar a relação entre Deus e o mundo não quer dizer que haja um abismo entre um e outro, mas que ele está além da própria ideia de *relacionalidade* ou de união e separação com o mundo. Se trata de uma *negação dupla*⁶³ que cancela toda discursividade positiva e negativa, e que deve ser lida como servindo tanto, no sentido ontológico, para expurgar a linguagem, como, no epistemológico, para apontar possibilidade de um modo distinto de apreensão.

Para respondermos ao questionamento de Crescas, precisamos reiterar que a distinção — mais patente na doutrina de Fílon, mas que depreendemos igualmente de Maimônides — entre duas categorias de sentido ou verdade sobre a natureza de Deus⁶⁴, e a caracterização dele em sua *relação* com o ser humano e com o mundo, diferente da caracterização de sua essência, é o que garante que possamos falar sobre Deus e a sua manifestação mundana de forma relativa (ou funcional, como sugere Kaplan⁶⁵). Ou seja, a crítica apresentada pela teologia negativa, numa dimensão de aprofundamento e relação dialética com a teologia positiva, é à reificação ou objetificação de Deus.⁶⁶ Com o

⁶² Verbin, 2020, p. 155. Cf. Fagenblat, 2017, p. 15.

⁶³ De maneira similar, “ao negar que Deus é ignorante, negamos a relevância do próprio conceito de ‘conhecimento’ para Ele. Assim, a via negativa de Maimônides envolve negações duplas que se auto anulam”. (Verbin, *op. cit.*, p. 153).

⁶⁴ Também possível de ser elaborada como “a distinção de Gershom Scholem entre *deus absconditus* e *deus revelatus*—inferindo uma dicotomia ôntica entre *Ein Sof* [o termo que a Cabala teosófica através das gerações escolheu para representar Deus no mistério de Sua essência] e as *Sefirot*”, potências ou emanações de Deus na criação do universo (Cf. Sefirot, 1906). Uma distinção que, segundo Valabregue, “tem sido seriamente refutada durante as últimas décadas, ao ponto de ter se tornado obsoleta ao nosso entendimento da Cabala teosófica”, ainda que os argumentos de Moshe Idel e Elliot Wolfson para tal, como referidos pela autora, apenas indiquem a mesma dificuldade aludida acima sobre a articulação paradoxal entre negação e afirmação; e o próprio Wolfson “encontre uma resposta precisamente na arte da contradição, tão peculiar à teologia negativa” (Valabregue, 2017, p. 36-37).

⁶⁵ Para o rabino, em consonância com o pensamento de Maimônides, o que filósofos e teólogos deixaram passar a respeito da demanda bíblica de se aprender a conhecer e enxergar a Deus “naquilo que é visível e tangível ao invés do que é invisível, incognoscível e inefável”, é o “fato de que o termo ‘Deus’ não é um substantivo substancial, como água, madeira, ouro, árvore, ou homem, mas um substantivo funcional, como rei, professor, mestre. Um substantivo substancial não implica num substantivo correlativo; ele não conduz a mente para além da substância designada por ele. Um substantivo funcional, todavia, chama atenção não para um ser, mas para uma função (...) Do contrário, Ele seria apenas um espírito, demônio ou qualquer coisa concebível ou imaginável—mas nunca um ser que é metafisicamente incognoscível ou inimaginável.” (Kaplan, 1967, p. 341).

⁶⁶ Isto é, “de acordo com a teoria aristotélica-alfarabiana da significação de Maimônides (...) as expressões sintaticamente compostas [sujeito-predicado], e suas representações mentais correspondentes, [apenas] ‘imitam’ os seus referentes. Logo, uma representação composta lógica ou sintaticamente, como aquela de uma descrição definida, implica que o seu referente, ou aquilo sobre o que ela se trata, é de alguma forma metafisicamente composto”, o que é “incompatível com a simplicidade de Deus. Assim, todas as descrições



reconhecimento e a busca de superação dos limites da cognição humana através do esvaziamento do conteúdo da linguagem, o que sobra não é mais uma *coisa* entre outras, e sim uma abertura sem limites: a natureza daquilo que é (YAHWH) tal como ele é.⁶⁷ Nisto consiste a propositividade da teologia apofática; e na *abertura gradual do ser humano*, a escala ascendente de conhecimento do ser divino.

4. Os desenvolvimentos da modernidade

A leitura da teologia negativa de Maimônides como radicalmente crítica ou cética⁶⁸, no entanto, é o que dá o tom para os desenvolvimentos da modernidade, i.e., de novas formulações e (tentativas de) soluções para o mesmo grande paradoxo em torno da natureza divina e sua relação com o mundo. Segundo Michael Fagenblat, a percepção por parte de Kant e Hegel de “um desacordo e uma distância intransponível” entre Deus e os judeus, se converte no reconhecimento da “contribuição do pensamento judaico em termos da transcendência, não-representabilidade e alteridade [divina] que se correlaciona (...) aos excessos do século XX”. A teologia negativa passa por uma transvaloração: do “déficit moderno para um superávit pós-moderno”, “do escárnio ao respeito”⁶⁹. Subscrevendo à ideia da negação como uma forma de estímulo à abertura espiritual, o próprio Kant declara que:

“Talvez não haja passagem mais sublime no Livro da Lei judaica do que o mandamento: Não farás para ti imagem de escultura”, ele escreve, pois essa proibição atesta a uma “apresentação do infinito” a qual, embora “meramente negativa” com relação à verdadeira ideia do infinito, afeta a imaginação ao saturá-la com sensibilidade e, assim, “expande a alma”.⁷⁰

A teologia apofática moderna, em resposta à percepção de sua rigidez pela tradição protestante alemã, passa a acentuar a fluidez das categorias de transcendência e imanência, como a cair cada vez mais para dentro do paradoxo. Com a modernidade, a

de Deus [ainda que em] termos de Suas ações, tal como ‘O misericordioso’, *dado sua sintaxe lógica*, deturpam a deidade como um ser composto, possuindo ‘não apenas uma essência, mas uma essência que possui atributos.’” (Stern, 2013, p. 222-223). Cf. Lebens, 2020, p. 10.

⁶⁷ O infinito (*Ein Sof*), enquanto a totalidade de suas emanações pelas *Sefirot*; “o ‘Absoluto’ (...) imanente em todas as *Sefirot* e [que] Se revela através delas, mas não habita nelas; [pois] as *Sefirot* nunca podem incluir o Infinito” (En Sof, 1906).

⁶⁸ Tendo “um pedigree ilustre, desde Aquinas e Eckhart a defensores modernos do judaísmo como Shlomo Pines, Yeshayahu Leibowitz, Kenneth Seeskin, e, mais recentemente, Josef Stern” (Fagenblat, 2017, p. 6).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 9, 11.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 9.



síntese natural dos momentos anteriores, não menos graças a Hegel⁷¹, é um movimento novo na teologia judaica que faz dela “consistentemente carnal e anicônica”⁷². Enquanto para Franz Rosenzweig, é por Deus estar próximo demais que os judeus não podem enxergá-lo, tornando-o um objeto do conhecimento; para Gerson Scholem, “um deslocamento incessante do divino por entre a criação” renova “o exílio de Deus de sua própria divindade no mundo”. Essa “mobilidade absoluta de Deus” já não consiste nem na versão ontológica e nem na epistemológica da teologia apofática; nem poderia estar (fixa) numa posição intermediária entre imanência e transcendência. Ela se apresenta, nas palavras de Fagenblat, como um “panenteísmo negativo”, ou seja, a negação dupla (ou da combinação) das noções de imanência e transcendência, e extrapola, assim, o horizonte da polaridade inicial entre união e separação.⁷³ Sem chegar a uma posição definida ou definitiva, compreendendo, pelo contrário, a provisoriedade de qualquer posicionamento, os teólogos e pensadores modernos parecem traçar, dessa forma, um círculo completo de volta a Maimônides.

Cumprindo um “papel racionalista” para eles, a teologia negativa é o que possibilita ao judaísmo adentrar a modernidade, “dissipando a superstição, o antropomorfismo, a fantasia e assim por diante”. Ela fornece a base para o misticismo hassídico no início do período moderno através do midrash (ou exegese profunda) de Maguid de Mezritch, discípulo de Baal Shem Tov, “que possui pertinência duradoura para a prática do não-conhecer a Deus e não-ser Deus (...) particularmente adequada à experiência de alienação e desencantamento que marca a vida moderna”⁷⁴. Pois, evidenciando a insuficiência do pensamento religioso para explicar a realidade, as dificuldades em torno da concepção e não-representabilidade de Deus — que deram origem à teologia apofática — se tornam, na modernidade, um “problema que assola a todos os objetos individuados em virtude de serem representações na mente de um

⁷¹ Cf. Chamiel, 2018, 542.

⁷² Fagenblat, 2017, p. 12.

⁷³ O panenteísmo consiste na noção de que Deus é a própria realidade última. “Se no panteísmo Deus está imanente na natureza, no panenteísmo a natureza existe em Deus (...) Para o filósofo [Abraham Heschel] o divino está ‘dentro’ e, estando dentro, está também além, pois todo ser é o ‘transcendente disfarçado’ (...) Esse ponto de vista religioso de que nada existe no mundo independente de Deus é derivado diretamente do Zohar (séc XIII) e de sua interpretação feita pelo círculo de discípulos do rabino Itzhak Luria (Safed, séc XVI)” (Leone, 2010, p. 67). Cf. Idel, 1995, p. 17-18. Ou seja, a transcendência-na-imanência de Deus pode ser pensada, mais propriamente, como a negação ou extrapolação de ambas as ideias, um panenteísmo negativo.

⁷⁴ Fagenblat, *op. cit.*, p. 16-17.



sujeito”⁷⁵. A incognoscibilidade de Deus passa a se estender ao mundo e, de forma ainda mais crítica, ao próprio sujeito, sobre o qual não podemos mais dizer nada em definitivo ou absoluto, como “um eco audível, mesmo que nem sempre ouvido, de teologia negativa”⁷⁶. Com cada acréscimo nas negações a respeito do que pode ser dito sobre o mundo, mais nos aproximamos (de nós mesmos) de apreender a forma *relativa* pela qual o concebemos. Isso equivale não à rejeição, mas à reelaboração da ideia de objetividade; não ao relativismo, mas ao perspectivismo.

5. A viabilidade da teologia apofática pela perspectiva da filosofia analítica

Na tentativa de descrever o funcionamento da linguagem e *mostrar* aquilo que não pode ser dito, a filosofia analítica de Wittgenstein possibilita uma releitura de Maimônides e uma nova apreciação da teologia negativa; enquanto um meio ou uma escada para o conhecimento, tal como o próprio *Tractatus Logico-Philosophicus*, da qual devemos nos livrar após a subida. Para Samuel Lebens, a lógica contida no *Tractatus* aponta o melhor caminho para lidarmos com a contradição entre a teologia catafática e a apofática, e com a incoerência interna à segunda: “como pode Deus ser indescritível se nós também dizemos que ele é bom e que é o criador? (...) [e] se ele satisfaz a descrição ‘indescritível’?”⁷⁷

O problema surge, antes mesmo de “abrirmos qualquer livro de teologia medieval”, segundo Lebens, com o contraste entre as experiências religiosas catafáticas e apofáticas em diferentes tradições. As primeiras envolvem “alegações simples do tipo sujeito-predicado”, como “Deus me ama” ou “Deus me chamou para fazer x”, feitas em grande número nas “escrituras, tradições, e [pelos] aderentes contemporâneos das grandes religiões do mundo”; as segundas, alegações paradoxais como “Deus desafia todas as descrições”, em decorrência de uma experiência de êxtase místico ou mesmo algo menos “dramático”, como uma “presença indescritível” que nos acompanha no dia-a-dia⁷⁸, feitas inclusive por não aderentes.

⁷⁵ Fagenblat, 2017, p. 8

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Lebens, 2020, p. 11.

⁷⁸ Lebens, 2020, p. 10-11. “A alegação de que algo o acompanha ao longo da vida não é apofática, mas se torna apofática pela qualificação desse algo como indescritível... claro, ele não é verdadeiramente indescritível: se você pode dizer que ele o acompanha, então você o está descrevendo, mas isso é apenas para mostrar que alegações apofáticas se autocontradizem.” (*Ibid.*, p. 20).



Ao lermos a filosofia de Saadia e Maimônides, percebemos nos dois casos a mesma incoerência interna em se argumentar pela *existência* de Deus, ao mesmo tempo em que se nega que ele possa ter atributos essenciais, incluindo a própria existência. No caso de Maimônides, a questão se agrava com a classificação de Deus como pertencendo ao gênero “causa”, pois “se Deus se enquadrasse em alguma espécie ou gênero, essa espécie ou gênero estaria conceitualmente antes de Deus”, e ele não poderia ter sido a causa primeira. Ademais, posto que qualquer afirmação do tipo “Deus é X” cria uma distinção (que se opõe à sua simplicidade) entre ele e seu atributo⁷⁹, “o argumento de Maimônides para a existência de Deus [como causa primeira] viola as restrições linguísticas que ele mesmo introduz”⁸⁰.

Lebens então nos oferece três saídas: 1) aceitar o paradoxo de que proposições podem ser ao mesmo tempo verdadeiras e falsas, com base na sugestão de Graham Priest de que a lógica clássica é falha, e a lei aristotélica da não-contradição seja abandonada⁸¹; 2) aplicar a distinção de Jonathan Jacobs entre verdades fundamentais e *não-fundamentais*, ou ontologicamente imprecisas, e entender que “os argumentos [de Saadia e Maimônides] para a existência de Deus (como criador de tudo ou causa primeira), são verdadeiros, mas não fundamentalmente”⁸²; e 3) tomar como base as duas formas de interpretação do Tractatus que estabelecem com relação à inverdade, ou verdade não-fundamental: de um lado, um valor iluminador acerca da natureza de Deus, muito mais grandiosa do que somos capazes de apreender e representar através da linguagem; de outro, um valor terapêutico em nos curar do pensamento metafísico ou do “desejo irracional de fazermos metafísica”⁸³.

⁷⁹ Cf. nota 66.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 10.

⁸¹ “Muitos, de fato a maioria, de nós acredita em contradições. É raro alguém que possua crenças consistentes (...) no momento em que uma pessoa percebe que suas crenças são inconsistentes, ela não deixa de acreditar *ipso facto* nas coisas inconsistentes: ao contrário, isso se torna um problema muitas vezes bastante difícil, de como revisar crenças para produzir consistência. Isso, claro, leva tempo.” (Priest, 2006, p. 96 apud *Ibid.*, p. 13)

⁸² O problema, como fica evidente no texto de Lebens, está no entendimento de Jacobs de que “verdades não-fundamentais não precisam estar baseadas em verdades fundamentais” *sobre* Deus, mas em Deus ele mesmo, enquanto *objeto*: “é extremamente difícil ver como um objeto, cuja existência não é uma questão fundamental, pode ser o fundamento último para verdades não-fundamentais sobre esse [mesmo] objeto! (...) Se nada pode ser dito sobre Deus fundamentalmente, então como pode Deus ser o fundamento da verdade (não-fundamental)? (...) A única opção aberta para Jacobs [e a tradição apofática] é aceitar que as alegações catafáticas sobre Deus, se verdadeiras, são misteriosas.” (*Ibid.*, p. 16).

⁸³ Lebens, 2020, p. 17.



Tratando-as como vias distintas e rejeitando as duas primeiras, “apesar do seu atrativo e engenhosidade”⁸⁴, Lebens não aprecia a complementaridade entre elas, isto é, que as duas primeiras possam ser entendidas como pressupostos para a última; muito menos o fato de já estarem implícitas na doutrina de Maimônides. Embora “como aristotélico, [ele] não estivesse nem um pouco interessado em rejeitar a lei da não-contradição de Aristóteles (como Saadia também não estaria)”⁸⁵, reconhecer a falibilidade da linguagem e se entregar ao paradoxo de Deus, como apontamos acima, são ideias fundamentais à sua teologia. De maneira análoga, a distinção entre dois tipos de verdade ou sentido feita tanto por Fílon como por Maimônides — demonstrada, no caso deste, pela ênfase no sentido *não-convencional* dos termos “existência” e “unidade” quando aplicados a Deus — é a solução para a aparente incoerência interna da teologia apofática: Deus ser descrito de forma *relativa* (ou não-fundamental) como sendo *fundamentalmente* indescritível. Garante-se, assim, a possibilidade do discurso e a instrumentalidade da contradição, enquanto, ela mesma, verdade relativa ou não-fundamental. Isto é, “as alegações apofáticas são [de fato] falsas” e “as contradições nunca podem [de fato] ser verdadeiras”, como Lebens afirma. Mas é a distinção (que o autor dispensa) entre níveis de verdade, e o entendimento de que a contradição é ela própria não-fundamental, o que garante “o poder [das inverdades] de nos mostrar (de uma forma ou de outra) coisas que não podem ser ditas e/ou nos curar da húbri intelectual”⁸⁶.

Como um possível recurso para o problema que Lebens identifica no pensamento de Jacobs⁸⁷, propomos, em termos talvez não menos problemáticos, que a verdade *relativa* aponta para uma verdade *absoluta* inobjetificável — a qual, não sendo coisa alguma, é ao mesmo tempo a união e a negação de ambos os sentidos relativo e absoluto: o primeiro está contido no segundo, mas o segundo *não* está contido em nada, ou nem mesmo na ideia de nada.⁸⁸ Enquanto na formulação de Jacobs, as verdades não-

⁸⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁷ Cf. nota 82.

⁸⁸ Como no conceito de *Ungrund* (Infundado) de Schelling, “um ser [*Wesen*] próprio, separado de toda oposição, da qual todas as oposições ricocheteiam, e que não é nada além de apenas seu não-ser [*Nichtseyn*], e que, portanto, não tem predicados exceto a falta de predicados, sem, então, ser o nada [*Nichts*] ou um absurdo [*Unding*].” A essência última, antes ou atrás até mesmo da base e da existência de Deus, o não-ser para além de todo o ser diferenciado, mas ainda assim não o nada, esse absoluto que Schelling procurou fazer de essência positiva de tudo, e que ele só poderia expressar negativamente como *Ungrund*.” (Steigerwald, 2002, p. 583). Cf. nota 67.



fundamentais não podem se basear em verdades fundamentais (uma impossibilidade para a teologia apofática) sobre Deus, a dupla negação dos sentidos relativo e absoluto faz com que a verdade absoluta seja (não *sobre* Deus, mas) *como* Deus. Ou seja, “é justamente a forma como o enunciado *colapsa em si mesmo* de alguma maneira que ajuda a apontar para as qualidades inefáveis que ele visa”⁸⁹. Porém, a contradição, mais uma vez, não sendo ela mesma verdadeira em sentido absoluto ou fundamental, mas tão somente relativo ou metafórico, não deve ser confundida com aquilo que ela apenas aponta.

Entendemos que a verdade relativa, sendo dependente da (ou condicionada pela) mente, também pode ser objetivamente verdadeira à despeito dela.⁹⁰ Apesar de não termos acesso à verdade absoluta como um objeto de conhecimento independente de qualquer perspectiva, podemos comparar diferentes perspectivas entre si, a fim de determinar uma noção de verdade objetiva — e que nem todas as perspectivas são igualmente válidas.⁹¹ A verdade relativa é também ontologicamente imprecisa ou obscura, mas, nesse caso, por representar de forma convencional ou grosseira (mas verossímil)⁹² uma verdade sutil não-ontológica ou *anti-metafísica*, de valor, por excelência, iluminador e terapêutico.

Se, para Lebens, esse valor está no absurdo ou na falta de sentido das conclusões apofáticas ao desafiarem crenças catafáticas arraigadas; para a visão que propomos, ele está, ao contrário, na *lógica* ou no sentido propositivo das conclusões apofáticas ao extrapolarem as dualidades entre ser e nada, afirmação e negação, transcendência e imanência de Deus, indicando, novamente, a *sua abertura ilimitada como princípio de união de todas as coisas*. Concordamos com o autor sobre o poder das inverdades ou verdades relativas sobre Deus de nos tornar conscientes da nossa falibilidade e da

⁸⁹ Lebens, 2020, p. 20.

⁹⁰ Para Jacobs, ao dizer que uma proposição é não-fundamental: “Você não está dizendo que ela não é importante. Você não está dizendo que ela depende da mente. Você não está dizendo que ela é metafórica. Ela pode ser verdadeira de forma literal, objetiva e independente da mente. Você está dizendo, entretanto, que ela não esculpe a natureza perfeitamente em suas articulações, que é adulterada de alguma forma, ontologicamente obscura.” (Jacobs, 2015, p. 170 apud *Ibid.*, p. 15).

⁹¹ Cf. Miner, 2017, p. 64.

⁹² Lebens dispensa a distinção entre dois tipos de verdade, mas adere à ideia de que “a crença sempre visa a verdade, enquanto a *aceitação* e a *afirmação* [teológica] de grandes narrativas visam a verossimilhança”. (Lebens, *op. cit.*, p. 25). Além disso, em sua defesa da interpretação não-literal da doutrina do *tzimtzum* (a noção de que Deus contraiu sua luz para dar espaço para a criação) Lebens não contesta a diferenciação do Baal HaTanya entre aparência e realidade: “Os não-literalistas não advogam pela doutrina do *tzimtzum*, mas pela *ilusão* do *tzimtzum*. Não houve uma contração *real* dos atributos divinos. Houve meramente a *aparência* de tal contração. O Baal HaTanya explica que, enquanto o *tzimtzum* ocorre do nosso ponto de vista, da perspectiva de Deus ele não ocorre.” (*Ibid.*, p. 84).



provisoriamente de qualquer concepção teológica⁹³, mas discordamos que a teologia apofática se resuma à mera indução de contradições — cujo valor iluminador e terapêutico parece limitar-se a um estado de perplexidade⁹⁴ — sem nada *positivo* a nos oferecer.

6. A superação da metafísica

Também entendemos como complementares as duas formas de interpretação do Tractatus; que ele consiste, a um só tempo, numa “tentativa séria de se fazer metafísica” e de nos curar dela, como a uma doença que precisamos pegar para desenvolver imunidade. Ou talvez seja mais adequado pensar a metafísica como uma condição à qual já nascemos predispostos pela própria natureza composta da consciência, baseada numa experiência de separação (entre sujeito e objeto, mundo interno e externo, o eu e o outro) que é pré-condição para o desejo de união e/ou de se hipostasiar algum tipo de fundamento para a realidade. Independente da inclinação, se naturalista ou sobrenaturalista, essencialista ou niilista, e das experiências pessoais associadas, todos desenvolvemos crenças metafísicas ao longo da vida, e somos todos, por isso — não apenas aqueles “tacitamente cientes” dos insights comunicados pelo Tractatus ou o público religioso ao qual o Guia de Maimônides provavelmente se dirigia⁹⁵ — candidatos a usufruirmos de um valor iluminador e terapêutico na medida em que reconhecemos a sua fragilidade.

A superação da metafísica aqui subentende uma via alternativa ao realismo, a “nossa suposição natural de que o mundo ao nosso redor é exatamente como o percebemos” e existe de maneira independente de nós; e ao idealismo, “segundo o qual, o mundo que percebemos existe apenas em *nossas* mentes (ou melhor, em *minha* mente, já que os outros também fazem parte do mundo que percebo)”⁹⁶. Se trata de um tipo de teologia negativa que nega a possibilidade de união, i.e., de se alcançar o Uno ou o Ser para além do ser, “pelo bem do mundo no qual as diferenças são glorificadas como

⁹³ Lebens, 2020, p. 26.

⁹⁴ Lembremos do título do livro de Maimônides.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁹⁶ Kaluza, 2023, p. 844.



‘particularizadas’ pela vontade divina, como os medievais dizem, e, portanto, inerente à ordem da criação”⁹⁷. Como na teologia negativa “ética” de Emmanuel Lévinas, busca-se:

(...) libertar o pensamento da fantasia violenta de transcender o mundo, voltando-se para a multiplicidade inerente à bondade da criação. Ao negar a ilusão de unidade, Lévinas responde ao chamado de Nietzsche para descartar a máscara de um mundo metafísico por trás deste e desenvolve uma teologia negativa não hierárquica que aborda as demandas da ética pós-moderna e—ou por meio—do legado judaico.⁹⁸

Todavia, se realmente não hierárquica, essa teologia precisa negar também a separação e a multiplicidade em última instância: sem as pressupostos como absolutas, a ideia de Uno perde seu referencial ou sua razão de ser. Ou seja, negar a ilusão de unidade *pelo bem do mundo* só é verdadeiramente possível desde que também se negue o mundo (ou a ilusão de multiplicidade) *pelo bem* daquilo que não pode ser conceitualmente delimitado. Preservando a distinção entre dois tipos de verdade, é possível glorificar a multiplicidade *relativa* como expressão por excelência do princípio de abertura *absoluta* que nos une; e rebater a clássica acusação feita por Heidegger⁹⁹ de que “o judeu carrega e personifica uma atitude que superestima os seres em detrimento do Ser (...) [e] toma o lado do ‘nada’ contra o Ser”; que ele é “o representante do mundanismo superficial que conduz à mera ‘destruição da metafísica’ (...) como um criminoso da anti-metafísica”¹⁰⁰.

7. O aprofundamento do judaísmo e a abertura ao pluralismo

O que para Heidegger representa um vazio de sentido no cárcere mundano em que esse criminoso se encontra, aqui é o que liberta a Deus (como sinônimo da realidade última) do cárcere linguístico-mental que lhe foi imposto. Com efeito, para Lévinas, “esse Deus *não é* parte do ser”, e só pode ser conhecido, como na teologia de Maimônides, através da ação humana, ou seja, “o nosso *representar a* Deus através da responsabilidade para com o outro ou da justiça”. A transcendência, “removida dos enquadramentos

⁹⁷ Em contraste com uma teologia negativa que nega o mundo “pelo bem de um Ser superior ou o Uno para além do ser”, como observa Shira Wolosky. (Fagenblat, 2017, p. 18).

⁹⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁹⁹ Remontando a Marcião de Sinope e a Hegel.

¹⁰⁰ Bielik-Robson, 2024, p. 38, 57. “Para Heidegger, essa postura afirmativa em relação à separação e à disseminação, que caracteriza a metafísica da alteridade radical, está na base do ‘caráter criminoso’ judaico que subverte a ‘ordem’ metafísica e espiritual ou *der Fug*: ‘Criminalidade [Verbrechen]: que não é uma mera ruptura, mas a devastação de tudo naquilo que está rompido (...) desde o início e disperso no reino do fragmentário.’” (*Ibid.*, p. 57-58, [nota 49]).



teológico ou metafísico (i.e., secularizada como o ‘pisar fora’ de Heidegger)”, é entendida por Lévinas como *ir além de si mesmo* no encontro com o outro, dentro de uma realidade ampla e infinita.

Na medida em que o infinito denota o que é ilimitado, incircunscritível, refer[indo]-se à qualidade imprevisível da expressão de um rosto. Como ele escreve: “pensar o infinito, o transcendente, o Estranho, não é, portanto, pensar um objeto. Mas pensar o que não tem os delineamentos de um objeto é, na realidade, fazer mais ou melhor do que pensar”.¹⁰¹

Não é, certamente, o mesmo que pensar em nada ou deixar de pensar.¹⁰² Se, na modernidade, todo objeto pressupõe um sujeito¹⁰³, pensar o que não tem os delineamentos de um objeto é pensar a abertura que antecede a separação entre um e outro, entre o eu e o mundo. É o tipo de experiência (apofática), como notado por Lebens, que não se limita apenas ao êxtase místico, podendo se dar de forma bem menos dramática, e, de certo, mais frequente, como uma sensação indescritível que se carrega na vida cotidiana — mas que também entendemos como a base das alegações catafáticas. Isto é, a transcendência do sujeito é a qualidade fundamental de ambas as experiências catafáticas e apofáticas, mas cujo reconhecimento e significado encontram-se apenas subentendidos nas alegações associadas às primeiras. É nesse sentido que a teologia negativa promove um aprofundamento do Judaísmo, ao explicitar 1) o caráter fugidio — ou a *mobilidade absoluta e livre de determinações* — daquilo que está além do sujeito e que só pode ser indicado pela teologia positiva de forma relativa ou por verossimilhança; e 2) o caráter ético-pragmático desse conhecimento que, assim como em Lévinas, consiste sobretudo na descoberta do outro ou da alteridade em nós mesmos.¹⁰⁴

¹⁰¹ Bergo, 2024, online.

¹⁰² “O nada, entendido como ausência pura, pode ser pensável, mas não pode ser experimentado. O ser noturno indeterminado permanece como ‘algo’. Como o ‘há’, o ser preenche todos os intervalos espaciais e temporais, enquanto a consciência surge dele graças ao seu despertar e foco auto-originários. Este é o primeiro esboço *abrangente* de Lévinas do ser como uma totalidade, no qual a díade *self-ego* aparece como a transcendência limitada do ser neutro.” (*Ibidem*).

¹⁰³ Cf. Bergo, 2021, p. 9. “Nós só conhecemos fenômenos, i.e., os objetos dentro do campo da experiência. As coisas-em-si estão fora do campo da experiência, elas não são fenômenos, mas, como diz Kant, noumena (do grego *νοούμενον*, ‘algo que é apenas concebido, imaginado’). Portanto, não somos capazes de conhecê-los. Consequentemente, Kant fala de uma ‘Revolução Copernicana’, à qual conduz o conceito de cognição por ele proposto: não há objeto sem um sujeito, pois o sujeito é a condição de sua cognição. Para colocar de outra forma, o objeto é ‘construído’ ou ‘constituído’ (Edmund Husserl) pelo sujeito a partir das impressões que dele advêm (...) A distinção de Kant entre o mundo fenomenal e o mundo numenal é de natureza filosófica; no entanto, formalmente, lembra bastante o apofatismo neoplatônico (Plotino, Proclo, Damascius), segundo o qual um princípio absoluto não pode ser objeto de conhecimento”. (Kałuża, 2023, p. 845).

¹⁰⁴ Bergo, 2021, p. 30.



No encontro face a face, experimentamos um estado de espírito que abre uma estrutura temporal de incerteza, talvez de perigo, talvez de desejo—mas que nos salva momentaneamente do peso da nossa solidão existencial. Para além da ideia de que “o inferno são os outros” —que expressava a opressão do olhar, dos hábitos e preconceitos alheios no existencialismo de Sartre—um drama mais interessante se abre na socialidade que surge do encontro face a face de Lévinas (...) Só a outra pessoa pode me perdoar. O resultado do perdão é um novo começo, que confere à redenção um caráter secular. Para Lévinas, a possibilidade de perdão começa apenas com o outro.¹⁰⁵

Ainda assim, é necessário primeiro que se vislumbre tal possibilidade, e que se percorra a metade do caminho até o outro. Pensar o inobjetificável como aquilo que é absolutamente livre é abrir-se à própria liberdade (e não mais *dever*) de agir de forma ética, para além das limitações do orgulho e da vaidade.¹⁰⁶ Essa abertura é o que remove da solidão existencial a sua concretude ou o seu sentido absoluto, muito além de um alívio momentâneo no encontro face a face; possibilitando ao ser humano se reconhecer enquanto um *ser-com-os-outros* (o *Dasein* de Heidegger) que surge e se constitui na intersubjetividade.¹⁰⁷

Mais do que isso, quando a verdade absoluta passa a ser a afirmação de uma abertura irrestrita que admite (e só pode ser expressada por) perspectivas relativas, e não mais a afirmação de *uma única* perspectiva, nos aproximamos de cumprir a demanda pós-moderna de apreciação da pluralidade de “verdades e narrativas [que] existem dentro da estrutura complexa da vida humana nesse mundo”¹⁰⁸. As possíveis contradições entre diferentes perspectivas (religiosas ou não) — assim como aquelas observadas com relação às alegações apofáticas — ao invés de um empecilho, se tornam pontos de partida para um diálogo pautado pelo reconhecimento, de um lado, da insuficiência da linguagem e da razão humana para tratar do divino ou da natureza da realidade; e, de outro, de que “quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 407-408.

¹⁰⁶ Como no sentido positivo do respeito (*Achtung*) pela lei moral em Kant, “entendido como a liberdade de apreender a lei como algo eminentemente digno de adesão, apesar de sua qualidade restritiva” (Bergo, 2024, online); e que “nos torna humildes em nossa autoconsciência quando a comparamos com a propensão sensível de nossa natureza” (Kant 1788 [2002: p. 45] apud *Ibidem*). Porém, nos parece, pelo contrário, que é nessa propensão, nos impulsos e instintos de autopreservação, que está a qualidade restritiva de nossas ações, e que a liberdade se encontra na superação dos próprios interesses em favor da lei moral e dos interesses do próximo—ou, como em Lévinas, na “interrupção do fluir-temporal de nossa consciência imanente pelo outro” (*Ibidem*).

¹⁰⁷ E cujo *modo-de-ser* é o cuidado, “o fundamento para qualquer interpretação do humano” (Silva, 2004, p. 16).

¹⁰⁸ Chamiel, 2018, p. 540.



olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela”¹⁰⁹.

Essa insuficiência se apresenta como um contraponto dialético a toda tentativa de qualificação do divino, na medida em que todo conceito também traz consigo e reflete o seu oposto, isto é, toda afirmação se correlaciona com sua negação.¹¹⁰ O ser humano, ademais, é composto por tensões polares internas cuja unificação ou síntese dialética consiste num ideal inalcançável no judaísmo, conquanto todos os seus esforços se deem nessa direção.¹¹¹ No que diz respeito ao “estado dicotômico entre a Boa e a Má Inclinação, [como aquele entre] natureza e Deus, revelação e razão, religião e ciência, Israel e as nações, particularismo e universalismo, exílio e redenção (...) as sefirot e o Ein Sof, luz e escuridão”, ao invés de aderir a um dos polos e negar o outro, ou a um ponto de vista pessoal em detrimento de outros, cabe ao ser humano a *tentativa* de utilizar e sintetizar a ambos: “com uma síntese adequada, ambos os polos produzirão uma grande solução maior do que a soma de suas partes”¹¹². Todas as dicotomias entre o que se revela e o que se oculta, o que se afirma e o que se nega, segundo Ephraim Chamiel:

(...) derivam da fonte suprema única, da qual extraem o sustento necessário para sua existência, e para a qual todas se esforçam para retornar e se tornar um com ela. Este é um ‘ir e vir, רצוא ושוב’ dialético

¹⁰⁹ Nietzsche, 1998, p. 109.

¹¹⁰ Como para Novalis: “(...) é ao refletir sobre os limites da reflexão que um sentimento se torna presente na reflexão como uma negação ou inversão da reflexão, ou como aquilo que a reflexão exclui (...) filosofar é a interação recíproca entre reflexão e ser, o movimento de ir e vir entre um sentimento de reflexão e uma reflexão de sentimento. Em vez de identidade, o princípio mais elevado da filosofia é o ‘princípio da determinação recíproca [Wechselbestimmungssatz]’ de ‘conceitos reversíveis [Wechselbegriffe]’” (Steigerwald, 2020, p. 36). Cf. Steigerwald, 2002, p. 573.

¹¹¹ Cf. Chamiel, 2018, p. 497.

¹¹² *Ibid.*, p. 541. “(...) a [parte] principal da Torá não é ensinar fatos simples e eventos que aconteceram. A [parte] principal é o [elemento] interno—o ensinamento interno aos assuntos. E isso se mostrará ainda mais forte naqueles lugares onde houver uma força contraditória, que somos encorajados a superar por meio dele (...) [Quando confrontados por uma] opinião que busca refutar algo da Torá, não devemos começar refutando-a, mas sim construir o palácio da Torá em cima dela. Assim, nos elevamos através dela, e nessa ascensão, as opiniões são reveladas. E então, quando não formos mais oprimidos por nada, podemos, com corações cheios de certeza, lutar por ela também.” (Kook, [Igrot Haray’a A], p. 164 apud *Ibid.*, p. 496-497). Ephraim Chamiel destaca, no entanto, a posição intermediária (aos métodos da Cabala e do Hassidismo e ao método hegeliano) de Samuel David Luzzato: “de acordo com essa posição [conhecida como ‘verdade dual’], uma filosofia e ciência purificada de erros, e uma revelação purificada de fundamentalismo, são cada qual uma verdade completa em e por si mesma, mas no mundo dos homens, elas se contradizem e não podem ser unificadas (...) Devemos nos reconciliar com a coexistência dessas duas verdades, e saber que, apesar da contradição, nenhuma pode ser rejeitada; e devemos reconhecer que é apenas no mundo divino (o qual, praticamente falando, é irrelevante para nós) que elas podem ser unificadas em uma única verdade (...) Essa posição é mais ousada do que a de vários pensadores religiosos contemporâneos, que aceitam partes da posição pós-modernista, mas apenas sob a condição de que ela esteja de acordo com a ideia de que a adesão a Deus é o que unifica essas múltiplas verdades” (Chamiel, 2018, p. 545).



no qual cada parte constituinte se esforça tanto para preservar sua distinção quanto para se reunir com sua fonte. Isso é discutido longamente no Zohar e nas obras cabalísticas que o seguiram.¹¹³

Pelo prisma da teologia apofática, a mobilidade absoluta de Deus, além de qualquer dualidade ou contradição, representa não uma síntese final, mas o colapso desse movimento dialético, e *invalida a pretensão ao absolutismo teológico*. Isto é, toda e qualquer grande síntese teológica alcançada pelo ser humano é sempre relativa e provisória — o que, além de demandar um constante ir e vir, fomenta um sentimento de humildade e reverência para com os saberes alheios, enquanto “elementos cultural e historicamente condicionados de um continuum dinâmico”¹¹⁴. Distinguir o Real de como ele é concebido pela mente humana a partir de suas diferentes manifestações fenomenológicas, garante que possamos falar de forma transreligiosa e cientificamente orientada sobre Deus, o Tao, a vacuidade, os orixás, os espíritos, a magia, etc., entendendo, de acordo com John Hick:

que as várias personas divinas e as várias manifestações impessoais do sagrado são ‘diferentes transformações do impacto sobre nós do que é Real em última análise’ (...) ‘impacto’ não deve ser entendido no sentido literal (um corpo entra em contato com outro e, portanto, o afeta), mas que há um ‘aspecto’ dentro de nós que está ‘em sintonia’ com o Transcendente. Esse aspecto é como a imagem de Deus dentro de nós; ou a ‘centelha divina’—mencionada por Meister Eckhart; ou o atman que todos nós somos em nossa natureza mais profunda; ou a natureza universal de Buda dentro de nós. É esse aspecto do nosso ser que é afetado pelo Real na medida em que estamos abertos a essa realidade.¹¹⁵

Inobjetificável, o divino ou o que é “Real em última análise” se configura, de acordo com Kenneth Rose, não como uma alegação teológica universalista, sobre a essência e a validade de todas as religiões, mas uma hipótese filosófica metadiscursiva ou de segunda-ordem, “sobre os pontos fortes e fracos de alegações substanciais de primeira-ordem acerca da natureza da realidade”¹¹⁶. Isto é, em termos relativos que apontam a possibilidade de uma abertura ontológica do sujeito, mas que não podem eles mesmos estabelecer uma ontologia, esse “aspecto” ou “centelha divina” dentro de nós “em sintonia” com o “Transcendente”, pode ser reformulado — para evitar mal-entendido

¹¹³ *Ibid.*, p. 542.

¹¹⁴ Kałuża, 2023, p. 837.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 845.

¹¹⁶ Rose, 2016, p. 69.



— como uma *sensibilidade existencial* constitutiva do ser humano diante da mobilidade absoluta e livre de determinações da realidade. Esse *pluralismo apofático*, como alcunhado por Rose, é aqui a *afirmação* de um princípio de união na multiplicidade e na finitude humana, e “se torna uma necessidade prática para uma vida ética e religiosa razoável (...) [e] para o estudo das religiões, posto que elas e seus ensinamentos inevitavelmente mudam [e se contradizem] com o passar do tempo”¹¹⁷.

Como “uma minoria étnica e religiosa distinta [que existe] desde quando a cultura ocidental existe”, os judeus tiveram que lidar com o problema da homogeneização da cultura, isto é, com atentados à sua existência, através de toda a sua história: “na sua recusa moral em renunciar à própria identidade étnico-religiosa, os judeus servem como testemunho do mérito intrínseco do pluralismo religioso”¹¹⁸. Se, de acordo com Lévinas, “o pensamento judaico tradicional fornece (...) o marco para se pensar uma sociedade humana universal, que abarque aos justos de todas as nações e de todas as crenças (...) reservando a eles a participação no mundo vindouro”¹¹⁹, o paradigma da teologia apofática no pensamento judaico contemporâneo, tem na glorificação das diferenças e da multiplicidade *deste* mundo uma consequência lógica e importante demanda ética para o presente.

Considerações finais

Aumentar a receptividade humana ao divino ou ao que é Real em última análise pode ser considerado, com base em Fílon e Maimônides, um objetivo central da prática

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 70.

¹¹⁸ Tirosch-Samuelson, 2000, p. 76.

¹¹⁹ Levinas, 2004, p. 192. “O Talmud (Tosefta Sinédrio 13:2) registra apenas uma discussão dedicada a saber se os gentios [as pessoas justas entre os adoradores das estrelas] são elegíveis para a vida eterna (‘o mundo vindouro’), com uma autoridade rabínica palestina no final do primeiro século, R. Eliezer ben Hyrcanus, opinando ‘Não’ e seu colega, R. Yehoshua, insistindo: ‘Sim’.” Ao aceitar a opinião de Yehoshua, Maimônides a torna normativa na tradição judaica, mas ele mesmo “parece dizer que para se qualificar para esta categoria [‘gentio justo’] um gentio deve aceitar o fato da revelação divina a Moisés no Sinai e aceitar os mandamentos morais da aliança de Noé em virtude desta revelação. Isto é, um gentio justo deve subscrever à história e à teologia judaicas básicas. Se assim fosse, pouquíssimos gentios ganhariam a vida eterna. Filósofos racionalistas judeus (por exemplo, Moses Mendelssohn, Herman Cohen) e alguns rabinos (por exemplo, Rabino Abraham Isaac Kook, o primeiro rabino-chefe de Israel) argumentaram que se um gentio aceita essas regras morais com base numa consciência filosófica ou lei natural, tal gentio ético teria acesso ao mundo vindouro. Além disso, argumentaram que esta era a interpretação correta de Maimônides (...) Quaisquer que sejam os critérios para o ‘gentio justo’, este princípio destaca a natureza não-universalista do Judaísmo, uma vez que a salvação para os gentios está disponível através de caminhos não-judaicos. Este particularismo abre possibilidades lógicas para um pluralismo teológico e social *de jure* limitado, não apenas no ‘mundo vindouro’, mas também ‘neste mundo’” (Korn, online).



religiosa que se materializa num estado de maior equanimidade e engajamento com o mundo. Apreciando o sentido não-literal das alusões antropomórficas de Moisés, cultivando o intelecto e aprendendo a conhecer e enxergar a Deus “naquilo que é visível e tangível ao invés do que é invisível, incognoscível e inefável”¹²⁰, o ser humano prepara a mente para “compreender o significado completo do fato de que Deus é realmente incognoscível”¹²¹.

As inverdades ou contradições que compõem o divino *sob a perspectiva humana*, adquirem um valor terapêutico e iluminador, não por serem absurdas ou sem sentido, mas por indicarem, a um só tempo, a falibilidade humana e a grandiosidade ou abertura absoluta do divino para além de todas as dualidades e qualificações. A teologia apofática se opõe à objetificação de Deus, e não pode, de fato, oferecer o entendimento metafísico último, como observa Crescas, pois ela opera por uma lógica de superação do “desejo irracional de fazermos metafísica”, apontando para um conhecimento que não pode ser acessado pelo discurso racional, mas que pode ser *mostrado* pelo seu colapso.

Dado a inseparabilidade entre sujeito e objeto, a *experiência com o inobjetificável* é uma de transcendência do sujeito, para além de um estado experimentado em sua individualidade, no encontro cotidiano com o outro — onde começa a possibilidade de perdão e de construção conjunta de mundo. A cisão momentânea da “consciência imanente” do sujeito pela alteridade do outro, lhe abre à percepção da alteridade em si mesmo, nas tensões irreconciliáveis que o compõem. O constante movimento de ir e vir entre essas tensões internas e as dualidades do mundo, é a condição básica do “ser” apofático — não passível de síntese — que invalida a pretensão humana a toda forma de absolutismo, filosófico e teológico.

Negando a possibilidade de se fixar aquilo que é real em última análise, a teologia apofática nega, primordialmente, uma das noções (que pode ser traçada de volta aos gregos) mais caras ao pensamento ocidental no século passado, o *ser-em-si*; em prol, ao que parece, daquela que, por ser impensável, é a mais temida: o *nada*.¹²² Isto é, aquilo que escapa à predicação e só pode ser estabelecido pela negação da própria ideia de nada,

¹²⁰ Cf. nota 65.

¹²¹ Kaplan, 1967, p. 338.

¹²² Ao pôr em xeque a noção de ser-em-si, como “algo que permanece” e que “preenche todos os intervalos espaciais e temporais”, a teologia apofática talvez opere por uma lógica inversa àquela expressada por Bergo (Cf. nota 102): o nada é experimentado *na base da experiência de ser algo*. Porém, uma vez que inobjetificável, ele não pode ser pensado.



parecendo indicar, assim, o seu oposto. O que se torna, então, um paradoxo para a mente humana, algo sem os “delineamentos de um objeto”, é, em Fílon, Maimônides, Wittgenstein e Lévinas de igual modo, o que pode alçá-la para além de si mesma. Pensar o inobjetificável “é, na realidade, fazer mais ou melhor do que pensar”¹²³.

Em Fílon, a “realidade criada” precisa ser extrapolada para que se veja com o olho interior o “transcendente Incriado”. Isso não significa negar o mundo como menos real ou desprovido de “ser verdadeiro”, mas de aprender a enxergar nele o reflexo divino. A *eupatheia* desapaixonada, sobretudo na forma de Alegria, é o que representa a imagem (associada a Moisés, aos sábios e patriarcas) do divino no humano, e que deve servir como modelo para as pessoas. Já em Maimônides, é a linguagem que precisa ser esvaziada de seu conteúdo “para dar lugar à experiência daquilo que está além dos limites da linguagem”¹²⁴, embora, ao contrário da concepção de Fílon, essa experiência ainda se dê de forma mediada, preservando uma distância entre o divino ou a realidade última e o humano.

Em todo o caso, é dada ao ser humano a possibilidade de alcançar um entendimento autêntico de Deus, seja pela interpretação alegórica das escrituras e pela união mística em Fílon, ou pelas disciplinas intelectuais e “com cada acréscimo nas negações a Seu respeito”¹²⁵ em Maimônides. Mas é no modo de ser e de agir no mundo, na prática da ética e da virtude, que esse entendimento de fato se revela, e nos é dado o critério pelo qual avaliá-lo. Em “nosso representar a Deus através da responsabilidade para com o outro ou da justiça”, tomamos de volta os atributos que projetamos nele, “não diferente [da proposta] de Nietzsche falando por meio de Zaratustra”¹²⁶. Tendo esse como o seu núcleo de sentido e objetivo prático, a teologia apofática corresponde a uma via de aprofundamento nos ensinamentos judaicos. Ao mesmo tempo, ela fornece uma estrutura teológica na qual aquilo que possui validade última ou o que é Real em última análise, é entendido como *absolutamente livre de determinações*, enquanto as diferenças e a multiplicidade do mundo são reconhecidas e glorificadas. Isto é, na medida em que trata das “várias personas divinas e as várias manifestações impessoais do sagrado”¹²⁷ como

¹²³ Bergo, 2024, online.

¹²⁴ Valabreque, 2017, p. 34.

¹²⁵ Maimônides, 1963, p. 139 apud *Ibid.*, p. 34.

¹²⁶ Bergo, 2001, p. 405 (nota 15).

¹²⁷ Kałuża, 2023, p. 845.



parte dessa realidade que é livre, a via negativa é não-apologética e tem valor metodológico para o estudo comparado das religiões.

Referências Bibliográficas

AFTERMAN, Adam. *“And They Shall Be One Flesh”*: On the Language of Mystical Union in Judaism. Leiden; Boston: Brill, 2016. (Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy, v. 26).

APOPHATIC. In: *Online Etymology Dictionary*. Douglas Harper, 2024. Disponível em: https://www.etymonline.com/word/apophatic#etymonline_v_26409. Acesso em: 15 abr. 2024.

BARTINKAS, Vilius. *Traditional and Cosmic Gods in Later Plato and the Early Academy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. (Cambridge Classical Studies).

BERGO, Bettina. *Anxiety: A Philosophical History*. Nova York: Oxford University Press, 2021.

BERGO, Bettina. *Emmanuel Levinas*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editado por Edward N. Zalta e Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/levinas/>. Acesso em: 11 jun. 2024.

CARABINE, Deirdre. *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Charlottesville, Virginia: Peeters Press, 1995. (Louvain Theological and Pastoral Monographs, v. 19).

CASATI, Filippo. On The Principles of Judaism and Apophatic Theology. In: Symposium on Samuel leibens's the principles of judaism, 2022, on-line. *Anais eletrônicos [...] Association for the Philosophy of Judaism*, 2022. Disponível em: <https://www.theapj.com/wp-content/uploads/2022/09/Filippo-Casati.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2024.

CHAMIEL, Ephraim. *The Dual Truth: Studies on Nineteenth-century Modern Religious Thought and its Influence on Twentieth-century Jewish Philosophy*. Boston: Academic Studies Press, 2018.

DABAQ. In: *Dicionário Bíblico Strong: Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

EN SOF. In: *The Jewish Encyclopedia (Online)*. The Kopelman Foundation, 2002-2021. Disponível em: <https://jewishencyclopedia.com/articles/5746-en-sof>. Acesso em: 10 jun. 2024.

FAGENBLAT, Michael. *Delineations: Negative Theology as Jewish Modernity*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2017.



FAULCONER, James E. *Scripture Study: Tools and Suggestions*. BYU ScholarsArchive, 1999. (Maxwell Institute Publications, v. 69).

IDEL, Moshe. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

KALUŻA, Krystian. One God – Many Religions? The Role of Negative Theology in Contemporary Interpretations of Religious Pluralism. *Verbum Vitae*, Lublin, v. 41, n. 3, p. 833-858, 2023.

KAPLAN, Mordecai M. The Evolution of the Idea of God in Jewish Religion. *The Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, v. 57, p. 332-346, 1967.

KORN, Eugene. Jewish Ethics. In: *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. University of St Andrews, 2024. Disponível em: <https://www.saet.ac.uk/Judaism/JewishEthics>. Acesso em: 22 ago. 2024.

KORN, Eugene. Salvation of Righteous Gentiles: Theology and Jewish Law. Commentary. In: *JEWISH Understandings of the Other: An Annotated Sourcebook*. Boston College, [s.d.]. Disponível em: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/sourcebook/Righteousgentiles-salvation.htm. Acesso em: 22 ago. 2024.

LEBENS, Samuel. *The Principles of Judaism*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

LEONE, Alexandre. A Mística Judaica Refletida na Obra de Heschel. *Numen*, Juiz de Fora, v. 10, n. 1-2, p. 61-80, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. *Difícil libertad: Ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004.

MAIMÔNIDES. *Guia dos Perplexos*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2018.

MINER, Robert. *Nietzsche and Montaigne*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

REIMER, Haroldo. *O Antigo Israel: História, Textos e Representações*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

ROSE, Kenneth. Toward An Apophatic Pluralism: Beyond Confessionalism, Epicyclism, And Inclusivism. *Journal of Ecumenical Studies*, Philadelphia, v. 46, n. 1, p. 67-75, 2011.

SEFIROT. In: *The Jewish Encyclopedia (Online)*. The Kopelman Foundation, 2002-2021. Disponível em: <https://jewishencyclopedia.com/articles/13387-sefirot-the-ten>. Acesso em: 10 jun. 2024.



SILVA, Marta Nörnberg. Cuidado(s) em Movimento: A Ética do Cuidado e a Escuta Sensível como Fundamento do Cuidado do Outro. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (org.). *Espiritualidade e saúde: da cura d'almas ao cuidado integral*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

STEIGERWALD, Joan. Epistemologies of Rupture: The Problem of Nature in Schelling's Philosophy. *Studies in Romanticism*, Boston, v. 41, n. 4, p. 545-584, 2002.

STEIGERWALD, Joan. *Schelling's Philosophy: Freedom, Nature & Systematicity*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

STERN, Josef. *The Matter and Form of Maimonides' Guide*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

TIROSH-SAMUELSON, Hava. A Jewish Perspective on Religious Pluralism. *Macalester International*, v. 8, p. 72-112, 2000.

VALABREGUE, Sandra. The Limits of Negative Theology in Medieval Kabbalah and Jewish Philosophy. In: FAGENBLAT, Michael (ed.). *Negative Theology as Jewish Modernity*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2017.

VERBIN, Nehama. Embracing Paradox: Maimonides and Kierkegaard on Divine Transcendence and Immanence. *European Journal for Philosophy of Religion*, v. 12, n. 2, p. 149-179, 2020.

WINSTON, David; DILLON, John. *Two Treatises of Philo of Alexandria: A Commentary on De Gigantibus and Quod Deus sit Immutabilis*. Providence: Brown Judaic Studies, 2020.

WOLFSON, Harry Austryn. Crescas on the Problem of Divine Attributes. *The Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, v. 7, n. 2, p. 175-221, 1916.