

TRADUÇÃO

Pensadores do nada: Heidegger e a mística judaica medieval

Cristina Ciucu¹

A ideia de uma filiação entre o pensamento heideggeriano e alguns aspectos da mística judaica já foi avançada por Jacques Derrida e Paul Ricoeur, tendo recebido um tratamento sistemático, em conformidade com a lógica heideggeriana da ocultação da origem, por Marlène Zarader, em seu notável estudo dedicado à “dívida impensada”, inconfessada (inconfessável?), de Heidegger.² Zarader possui igualmente o mérito de ter destacado a contribuição da tradição da mística judaica - que ela própria conheceu através das interpretações de Gershom Scholem - na cristalização do pensamento heideggeriano. Tendo, sem dúvida, travado um contato indireto com a mística judaica - por intermédio da Cabala cristã de Jacob Boehme, bem como da filosofia romântica de Friedrich Christoph Oetinger, Franz von Baader e, sobretudo, Schelling³ - Heidegger teria deliberadamente ocultado essa fonte de inspiração naquilo que ela possui de especificamente “hebraico”. Uma tal suposição mereceria maior detalhamento e comprovação mediante uma análise atenta do papel que as ideias e noções que constituem os pontos de aproximação entre Heidegger e a Cabala judaica desempenham em sistemas de pensamento tão diferentes entre si.

Sem entrar, aqui, na lógica das influências, e dando preferência à noção de “afinidade” ao invés daquela de “dívida”, tentarei oferecer uma modesta contribuição para a compreensão de um elemento-chave que aproxima a ontologia heideggeriana da ontologia cabalística. Trata-se de um conceito central das tradições místicas orientais e ocidentais, ao qual Heidegger restitui a dignidade filosófica, situando-se, assim, na continuidade de uma linhagem que compreende o neoplatonismo, a Cabala, Mestre Eckhart, Jacob Boehme e Schelling: o nada.

1 Tradução de Lucas de Lima Cavalcanti Gonçalves, mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (PPGF/UFPB). Contato: lucaslcg01@gmail.com. A autora, dra. Cristina Ciucu, é professora e pesquisadora do Centro de Pesquisas Históricas da École des hautes études en sciences sociales, em Paris, França. Publicação original: Ciucu, C. (2010). Les penseurs du néant: Heidegger et la mystique juive du Moyen Âge. *Yod*, 5, 215-233. <https://doi.org/10.4000/YOD.676>

2 Zarader, M. (1990). *La dette impensée: Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris: Seuil.

3 Acerca da descoberta da Cabala por parte dos filósofos do romantismo alemão (em particular por Franz von Baader, Hegel e Schelling), ver: Benz, E. (1968). *Les sources de la philosophie romantique allemande*. Paris: Vrin.

I

Na aurora da filosofia ocidental, Parmênides⁴ enunciava a possibilidade de um pensamento do nada e advertia sobre seus perigos. O pensamento filosófico nascente se defrontou com uma escolha constitutiva entre, por um lado, a via do ser, da clareza e do cognoscível e, por outro, a via do nada, da obscuridade e da negatividade. Para a lógica inaugural de Parmênides e da escola eleática, bem como para grande parte do pensamento filosófico ulterior, o nada não pode se constituir como uma via de conhecimento, pelo fato de não poder ser nem sujeito nem objeto de um enunciado epistemologicamente completo. A razão dessa interdição é uma exigência da verdade da palavra e do discurso que funda o pensamento filosófico: “falar é dizer o ser”.⁵ A única proposição inteligível na qual o nada pode vir a figurar como sujeito é uma do tipo: “O nada ‘não é’.” (B6, linha 2).

A grande exceção, na filosofia grega, surge no diálogo platônico tardio *O Sofista*. Realizando aquilo que os historiadores da filosofia denominaram “o parricídio” contra seu grande mestre, Platão põe em questão essa dicotomia inaugural e a interdição relativa à transformação do nada em objeto do discurso, e, assim, consagra-lhe um lugar no domínio do real. No diálogo entre o Estrangeiro e Teeteto, a atribuição do não-ser aparece como consequência da pluralidade e da comunidade dos gêneros.⁶ A negação do ser - e, igualmente, toda negação - é uma figura da alteridade: o ser daquilo que marca a diferença, a alteridade, é o ser de um certo não-ser (um não-ser ao nível do discurso, do pensamento e, portanto, do ser). A partir disso, se torna possível dizer, ao mesmo tempo, que o nada é, e que o ser participa de um certo nada.⁷ Ao tornar o ser objetivável - e, desse modo, ao tornar possíveis a palavra e o conhecimento - o nada vem a ser não apenas uma figura da alteridade, mas também a alteridade *interna e constitutiva* do ser.

O encaminhamento por meio do nada - ou *meontologia* - é redescoberto e integrado por Proclo, Damáscio (o neoplatonismo tardio do sexto século) e pela tradição apofática pseudoareopagítica⁸, auxiliando a construção de um pensamento

4 Ver: Parmênides. (1996). *Le Poème: Fragments*. Tradução de Marcel Conche. Paris: Presses Universitaires de France.

5 Ver: Aubenque, P. (1987). *Syntaxe et sémantique de l'être*. In Aubenque, P., *Études sur Parménide* (pp. 120-121). Paris: Vrin.

6 Para uma análise dessa questão, ver: Dixaut, M. (1991). *La négation, le non-être et l'autre dans Le Sophiste*. In Aubenque, P. (ed.), *Études sur Le Sophiste de Platon* (pp. 167-213). Nápoles: Bibliopolis.

7 Platão. (1992). *Le Sophiste*. Tradução Auguste Diès. Paris: Gallimard. “Uma vez demonstrado, com efeito, que há uma natureza do outro, e que ela se divide entre todos os seres em suas relações mútuas, afirmamos, audaciosamente, que cada parte do outro que se opõe ao ser constitui realmente o não-ser” (258d-e).

8 Ver: Dionísio Pseudo-Areopagita. (1943). *Tratado dos Nomes Divinos*. In Dionísio Pseudo-Areopagita. *Oeuvres complètes*. Tradução de Maurice de Gandillac. Paris: Aubier. Cf. Gersh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: E. J. Brill.

da transcendência e da inefalibilidade divinas. Trata-se de uma tradição - seminal para os pensamentos e correntes místicas posteriores - que descobre pela primeira vez no âmbito da filosofia ocidental que, enquanto infinito e eterno, o nada faz parte da mesma categoria que o conceito do Uno ou de “Deus”. Os dois infinitos de Plotino, o infinito do Uno (trans-ôntico) e o infinito da matéria⁹, se tornam, na tradição neoplatônica posterior, dois nadas: um nada que está acima do ser (o Uno) e um nada que se encontra aquém do ser (a matéria), representando, segundo Porfírio, os dois extremos do incognoscível.¹⁰

Recusando a equivalência entre o pensamento da divindade e o encaminhamento em direção ao ser, essa tradição adota uma concepção negativa de Deus e, até mesmo na obra de Mestre Eckhart, uma concepção da divindade como negação da negação (que é também a definição hegeliana do infinito). *Deus se torna Deus* na ultrapassagem da *divindade* que antecede e desconhece a relação entre Deus e o ser. *Deus* nasce e vem a ser, mas não se define pelo ser: “Deus é um ser acima de todo ser, um ser sem ser”.¹¹ Deus não é uma origem ou a *origem* do ser, mas compartilha com o ser a mesma origem abissal. E é a noção de nada que auxilia na articulação dessa origem abissal pela qual o pensamento místico ultrapassa a definição ontológica do “Deus” único:

Um mestre diz: aquele que fala de Deus por comparação fala de maneira imprópria, mas aquele que se exprime sobre Deus por meio do nada fala convenientemente. Quando a alma alcança e penetra o Uno, na total rejeição de si mesma, ela encontra a Deus como a um nada. Parecia, em sonho, a um homem - era um sonho acordado - que ele estivesse grávido do nada como uma mulher grávida de seu filho e, neste nada, nascia Deus: ele era o fruto do nada, Deus era nascido no nada.¹²

Na abordagem apofática eckhartiana, a noção de nada representa, por um lado, o eixo central de um discurso sobre a unidade divina inexprimível - uma tradição que inclui o neoplatonismo, Pseudo-Dionísio, mas também João Escoto Eriúgena ou Maimônides¹³ - e, por outro, a via mística da nadificação de si como única possibilidade de união com o divino, como coincidência paradoxal entre o absoluto divino e a existência individual.¹⁴ No abandono total de si mesmo¹⁵, na

9 Plotino. (1924). *Ennéades* (II, 4, 15). Tradução de E. Bréhier. Paris: Belles Lettres.

10 Porfírio. (2005). *Sentences: Points de départ vers les intelligible I* (p. 325). Paris: Vrin.

11 Sermão 82. Mestre Eckhart. (1979). *Sermons III*. Tradução de J. Ancelet-Hustache. Paris: Seuil, 147.

12 Sermão 71. Mestre Eckhart. (1979). *Sermons III*. Tradução de J. Ancelet-Hustache. Paris: Seuil, 78.

13 Ver: Flasch, K. (2008). *D’Averroès à Maître Eckhart: Les sources arabes de la mystique allemande*. Tradução de Jacob Schuntz. Paris: Vrin, 2008.

14 Esta é uma ideia central nas obras de grandes místicos como São João da Cruz, Santa Teresa d’Ávila, Matilde de Magdeburgo, Gregório Palamas, Angelus Silesius, Mansur al-Hallaj, Jalal al-Din Rumi, Farid al-Din Attar, para citar alguns nomes apenas.

15 Sermão 39. Mestre Eckhart. (1979). *Sermons II*. Tradução de J. Ancelet-Hustache. Paris: Seuil, 57.

vacuidade e no silêncio absolutos do “fundo da alma”, o espírito humano se torna a própria divindade supraessencial, renunciando a tudo que o define enquanto tal, ultrapassando toda dualidade para reencontrar esta Unidade na qual “devemos eternamente nos abismar: do algo ao nada”.¹⁶

É necessário precisar, não obstante, que essa noção central do pensamento místico passa por uma reviravolta radical na filosofia heideggeriana (antes e depois da *Kehre*¹⁷). Porque, se nessas tradições o nada é a expressão da transcendência e da experiência mística, em Heidegger ele se torna um instrumento indispensável na articulação de um pensamento a-teísta do ser. O pensamento do nada, bem como o pensamento do ser, não se situa no interior de nenhuma teologia e, ademais, apenas se constitui em e pela ausência de qualquer pensamento de “Deus”. Assim como o ser, o nada é sem fundamento e torna pensável a falta de fundamento do ser. A nova ontologia nasce do silêncio de Deus e do silêncio sobre Deus. É nesse silêncio, que é o único vestígio de Deus (*die Spur des Gottes*) e a própria origem da palavra (*der Anfang des Wortes*)¹⁸, que nasce o questionamento anárquico do ser e que o esquecimento fundamental se torna pela primeira vez pensável.

Assim, a questão decisiva formulada por Leibniz - “porque há algo ao invés de nada?” - não pode nem deve mais buscar sua resposta em “Deus”. Uma tal resposta - um dos pilares do dogmatismo - equivale ao esquecimento do questionamento sobre o sentido do ser que domina a história da filosofia ocidental. E, assim como o pensamento do ser não pode percorrer as vias da teologia sem se extraviar nas trevas do esquecimento, as questões da existência e da essência de Deus não devem “jamais” ser abordadas a partir do pensamento do ser - uma ideia que Heidegger aborda na *Carta sobre o Humanismo* e que ele enuncia de maneira clara e definitiva no Seminário de Zurique, de 1951:

Creio que o Ser não pode jamais ser pensado como fundamento e como essência de Deus, e que, não obstante, é na dimensão do ser que fulgura a experiência de Deus e de sua revelação (*Offenbarkeit*) (na medida em que esta pode vir ao encontro do homem), o que absolutamente não significa que o ser possa valer como um predicado possível de Deus.¹⁹

Ao reconhecer sua dívida para com a teologia medieval, Heidegger a acusa de ter abandonado - da mesma forma que a tradição filosófica ocidental, de Platão ao

16 Sermão 83. Mestre Eckhart. (1979). *Sermons III*. Tradução de J. Ancelet-Hustache. Paris: Seuil, 154.

17 A “viragem” define a reorientação da reflexão filosófica heideggeriana nos anos 1930, após a publicação de *Ser e Tempo* (1927), da cotidianidade do *Dasein* para um pensamento do ser em si mesmo.

18 Heidegger, M. (1998). *Das Seyn und der letzte Gott*. In Heidegger, Martin. *Die Geschichte des Seyns (1939-1940)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 105.

19 Heidegger, M. (2005). *Zürcher Seminar*. In *Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 437.

idealismo alemão -, o pensamento da diferença (ontológica), ao tentar compreender Deus e o ser no mesmo movimento e até mesmo ao postular sua identidade. Schelling é o único pensador ocidental a ter se aproximado de um pensamento da diferença e da fundação abissal do ser por meio da introdução do conceito (ou melhor, da noção mística) de *Ungrund* (sem fundamento).²⁰ O *Abgrund / Ungrund* (sem fundamento / não-fundamento) permanece, em Heidegger, um dos pilares de seu andaime ontológico.²¹ Não há questionamento verdadeiro sobre o sentido do ser na presença de um fundamento último passível de identificação, mas a questão do fundamento faz parte da questão sobre o sentido do ser, pois é a questão do fundamento que revela, por intermédio do conceito de nada (*Nichts*), o fundamento abissal do ser.

Assim, o nada não corresponde nem ao conceito hegeliano da indeterminação, nem ao conceito místico da transcendência, mas à condição de possibilidade de qualquer questionamento do ser. Na “primeira fase” do pensamento heideggeriano, alguns anos após a publicação de *Além do princípio do prazer* (1920), de Freud, a morte - não enquanto nada, mas enquanto pura possibilidade de *nadificação* (*Nichtung*) - ocupa um lugar central na hermenêutica da facticidade do *Dasein*. Por meio da experiência dessa possibilidade de *nadificação*, o ser - o pensamento do ser do ente (e, implicitamente, o pensamento da diferença) - se revela no *Dasein* como negatividade, como desaparecimento.²² A tomada de consciência do ser-para-a-morte é a apropriação da “possibilidade mais própria” do *Dasein*: é aquela consciência da finitude que salva o *Dasein* do domínio da inautenticidade, da hegemonia do *das Man* (o “se” impessoal) e que dá sentido à sua contingência em um mundo no qual ele se encontra já lançado (*Geworfen*). Um sentido que Heidegger

20 Heidegger, M. (2005). Zürcher Seminar. In *Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Kolstermann, 435.

21 A expressão “andaime ontológico” traduz, aqui, a expressão “*échafaudage ontologique*”. O termo “*échafaudage*” significa “andaime”, um suporte provisório para uma construção. Uma vez que, para Heidegger, o movimento questionante é parte constitutiva da atividade filosófica, não podendo nunca ser deixado de lado mediante a conquista de uma certeza infalível, toda elaboração ontológica possui sempre um caráter provisório de aproximação à fonte inesgotável de sentido ou, nos termos da autora, do fundamento abissal, que é a verdade do Ser. Ademais, o fundamento que está em jogo na colocação da questão do Ser não é fundamento no sentido do primeiro termo para uma série de deduções. Aqui, há uma implicação mútua entre o fundamento e aquilo de que é fundamento, que estabelece uma relação de copertencimento retrospectivo-prospectivo entre ambos. Neste sentido, o andaime, como suporte provisório para uma elaboração, remete ao duplo sentido do termo alemão *Gestell*, com-posição, dis-posição ou arranjo que, na conferência sobre *A questão da técnica*, Heidegger emprega para expressar a essência ambígua da técnica: no sentido da mera exploração, como um suporte cujo esquecimento de sua função de suporte faz passar como se fosse um fundamento último para o mero fazer do homem, ou no sentido da *poiésis*, como ação que conduz o real à condição do desencobrimento. No primeiro sentido, o termo “andaime” aponta ainda para a dimensão decadente, em que o esquecimento do caráter provisório do fundamento fá-lo converter-se em prisão para a existência tragada pelos desempenhos ditados pela conjuntura técnica de seus afazeres. Assim, o suporte provisório converte-se em “cadafalso”, “patíbulo”, sentidos também resguardados pelo vocábulo francês *échafaudage*. (Nota do Tradutor).

22 Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. Tradução de François Vezin. Paris: Gallimard. A negatividade do ser é tematizada sobretudo nos §§ 48 e 50.

denomina “autenticidade” e que não assume a forma de um “porque”, mas de um “como”: não equivale a uma construção explicativa ou à postulação de um princípio “fundamental”, mas à compreensão da própria falta de fundamento do ser e do nada ativo, que se encontra no próprio âmago do *ser-aí*.

Na “segunda fase”, com o abandono dos fundamentos conceituais gregos que constituem o começo (*Beginn*) em favor de uma busca pela origem (*Anfang*), que se encontra ou fora ou aquém da metafísica²³, o acento se desloca para o esquecimento da questão do ser, que constitui o fracasso e a grande ausência do pensamento ocidental. Esse esquecimento é essencialmente uma não compreensão (*Nicht-Verstehen*)²⁴, que só pode ser superada por um retorno em direção à origem, uma origem que não se encontra, contudo, jamais manifesta no interior da história do pensamento. Bem como o pensamento do ser do ente, o pensamento da origem só pode começar a partir do ocultamento da origem. “O ser é a origem” mesma (*das Seyn ist der Anfang*)²⁵ em sentido duplo: 1) ele é a origem do pensamento, a questão originária, que, enquanto origem, se encontra já oculta no começo; 2) o ser é a origem por sua própria falta de origem, por seu caráter abissal. Em ambos os sentidos, o ser só pode ser pensado negativamente e a partir de uma pura negatividade: o nada. É o conceito do nada que torna pensáveis o esquecimento do ser e a ocultação da origem por detrás do começo. A origem ela mesma é encoberta pelo véu do nada (*der Schleier des Nichts*).²⁶ O nada é o fundamento (abissal) de todo pensamento do ser, a ocultação da questão do ser e da origem, a qual domina o pensamento ocidental, é, desse modo, uma ocultação da questão do nada. A questão do ser é a questão do nada.

II

A questão do nada é também, sem dúvida, o principal elo conceitual entre a filosofia heideggeriana e os dois grandes pensamentos representativos da mística medieval: o de Mestre Eckhart e o da Cabala. Esses dois empreendimentos místicos, pertencentes a duas tradições diferentes, manifestam uma total “estranheza a toda análise formal que se atenha às determinações de um conceito dogmaticamente

23 Se o começo se dá na história e com a história (do pensamento), então a origem se encontra aquém de toda construção histórica; ela é “fundamental”, mas só se manifesta como ocultamento, esquecendo-se ou escondendo-se por detrás do começo.

24 Heidegger, M. (1998). *Die Vollendung der Metaphysik die Seinsvergessenheit*. In Heidegger, Martin. *Die Geschichte des Seyns (1939-1940)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 35.

25 Heidegger, M. (2005). *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 16; 47.

26 Heidegger, M. (2005). *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 10.

fixo de Deus”.²⁷ Para ambos, o ser não é a essência de Deus, nem um predicado possível para Deus - a predicação fora já definida por Aristóteles como o que introduz uma cisão no sujeito e, portanto, como algo que não pode se aplicar à divindade -, ao passo que as noções de “não-fundamento” (*Abgrund / Ungrund, Eyn Sof*) e de nada são as únicas capazes de iniciar uma meditação trans-teológica sobre a divindade, sobre o conhecimento místico em si mesmo e sobre o sujeito de um tal conhecimento. E se a “dívida” admitida e facilmente detectável em relação à obra alemã de Mestre Eckhart já foi extensivamente abordada²⁸, cabe notar aqui alguns pontos de aproximação - que mereceriam um desenvolvimento mais detalhado e sistemático - entre o pensamento heideggeriano do ser-origem e o pensamento cabalístico da origem abissal (de Deus e do ser).

A linhagem teosófica da tradição mística judaica - que está longe de constituir uma totalidade monolítica e que se estende por vários séculos - poderia ser descrita de uma maneira muito geral (e, portanto, simplificadora) como uma tentativa de dizer as origens através de uma descrição do processo de nascimento de “Deus”, de um “Deus” que vem a ser, mas não é nem idêntico ao ser, nem é o gerador do ser. O que “precede” o processo da manifestação divina (ou melhor, o que precede a “Deus”) é uma não-entidade conceitual, a ultrapassagem de toda ideia de “Deus” e do ser: *Eyn Sof*.

Azriel de Gerona, um dos mais profundos e originais cabalistas espanhóis²⁹, chama atenção para o fato de que *Eyn Sof* não é um nome próprio e que a ele não corresponde qualquer significado: *Eyn Sof* não pode ser contido por “nenhum signo (*ot*), nenhum nome (*shem*), nenhuma escritura (*michtav*).”³⁰ Por designar somente aquilo que carece de qualquer determinação e a impossibilidade de articular um discurso, “o nome *Eyn Sof* não deve ser posto em relação com Ele [com “Deus” (*eyn leياهو lo*)].”³¹ *Eyn Sof* não é um substantivo, mas uma proposição sem sujeito. Charles Mopsik propunha como sua tradução mais fiel: “não há (posição do) fim.”³² Não se trata do objeto de uma teologia negativa e não pode ser o equivalente da

27 Heidegger, M ; Schelling, F. W. (1977). *Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. Paris: Gallimard, 192.

28 Ver o estudo já clássico - sublinhando os pontos de aproximação bem como as modificações originais de Heidegger - de Caputo, J. (1977). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Ohio: Ohio University Press. Sobre o conceito de *Gelassenheit* e seus paralelos místicos, ver: Pezze, B. (2009). *Martin Heidegger and Meister Eckhart: A path towards Gelassenheit*. Nova Iorque: Mellen Press.

29 Azriel de Gerona (ativo no começo do século XIII) é um dos mais importantes discípulos de Isaac, o Cego. Sobre a originalidade e as inovações propiciadas por Azriel de Gerona, ver: Tishby, I. (1982). *Pesquisas sobre a cabala e suas ramificações* (em hebraico). Jerusalém: Magnes Press.

30 Azriel de Gerona. *Perush esser sefirot* (ou *Shaar ha-shoel*), BNF Ms. heb. 770, fol. 15a; publicado como introdução ao tratado do cabalista espanhol do século XVI, Meir ibn Gabai (Varsóvia, 1890, 4a)

31 Meir ibn Gabai, *Derech emunah*, Pádua, 1563, 7b.

32 Mopsik, C. (1984). *Notes complémentaires à la traduction du Zohar II*. Lagrasse: Verdier, 1984, 4a.

causa causarum da filosofia cristã³³ ou neoplatônica³⁴, pois *Eyn Sof* não é nem causa, nem Princípio, mas fundamento abissal de Deus e do ser. Não é um Deus acima de Deus, mas uma falta, e não pode ser compreendido nem como um poder estruturante, nem como uma instância de controle. É graças a esse além impensável, sempre reafirmado, que “Deus” não pode se tornar nem a instância absoluta de controle nem o conceito vazio - “o Princípio”, “o Bem” ou “o Ser” - que constitui o fundamento de todo pensamento dogmático. *Eyn Sof* é o fundamento abissal do ser e do nada, ou melhor, do nada e do ser, uma vez que o nada é a primeira etapa dessa história. Na descrição cabalística do nascimento de Deus e do ser (ou do Ser que “precede” o nascimento da totalidade do ente), assim como no questionamento heideggeriano do sentido do ser / origem, é a questão do nada que abre o questionamento do ser e de sua falta de fundamento.

Se o *Eyn Sof* se encontra para além do ser e do nada, a divindade manifesta (“Deus”, ou a configuração sefirótica) é descrita como uma história e como um caminho; ela vem ao encontro mediante o mesmo movimento pelo qual se constitui como Pensamento. Esta só é pensável na passagem permanente da indeterminação absoluta ao nada, ao ser, em seguida, ao devir e à vida divina. Um pensamento do ser pode apenas se constituir a partir desse processo, uma vez que o ser é pensamento, compreensão, determinação, limitação e distinção. Contudo, ele não possui em “Deus” o seu fundamento, pois “Deus” também vem a ser e se relaciona com o ser,

33 Desde Aristóteles, o funcionamento do conhecimento se funda na precedência - na ordem das essências inteligíveis -, o que implica necessariamente um primeiro elemento não-causado. A Causa “última”, que é o primeiro motor é - segundo as análises do livro VIII da *Física* - imaterial e absolutamente distinta das esferas por ela postas em movimento. Entretanto, não é definida como uma causa eficiente - que fosse dotada de anterioridade temporal e ontológica -, mas como uma causa final, agindo de maneira imanente, mediante o desígnio que conduz os existentes à sua plena atualização (entelúquia). Com os comentadores neoplatônicos cristãos (ou que fizeram “concessões” ao cristianismo) de Aristóteles, como Filopono ou Amônio de Hérmas, o Primeiro Motor / Deus se torna causa ao mesmo tempo final e eficiente de um mundo que não é eterno, mas criado. A definição de Deus como coincidência entre a causa eficiente do movimento e a primeira razão do movimento - desenvolvida e argumentada pelos filósofos medievais maiores, como Al-Kindi, Avicena, Alberto Magno ou Tomás de Aquino - é a solução de reconciliação entre a teoria aristotélica das causas e a teologia cristã. Contudo, é a causa eficiente - concebida como primeiro termo liminar, que torna possível a existência da finitude e toda indicação física, ontológica e metafísica - que permanece sendo a *causa das causas* e o núcleo duro da filosofia teísta. Ver: Filopono. (1887). Comentário sobre a *Física* de Aristóteles. In Diels, H. (ed.). *Commentaria in Aristotelem Graeca XVI* (pp. 298. 6-13). Berlim: Georg Reimer. Simplício. (1895). Comentário sobre a *Física* de Aristóteles. In Diels, H. (ed.) *Commentaria in Aristotelem Graeca X* (pp. 1360. 24 - 1363.24). Berlim: Georg Reimer. Alberto Magno. (1894). *Summa Theologiae*. In Alberto Magno. *Opera omnia XXI*. Paris: Vives: tratado VI: “De uno, vero et bono”, q. 29. Tomás de Aquino (1888-1889). *Summae theologiae*. In Tomás de Aquino. *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. IV-V, Pars I*. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide: I, q. 2, a. 3. Cf. Johnson, M. (2005). *Aristotle on Teleology*. Oxford: Oxford University Press. Adamson, P., Taylor, R. (2005). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

34 Conceito que será, segundo Moshe Idel, explicitamente assumido já no início da tradição cabalística. Idel, M. (1992). Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and the Renaissance. In Lenny E. Goodman (ed.). *Neoplatonism and Jewish Thought* (pp. 318-344). Nova Iorque: State University of New York Press.

sendo “feito” na própria tensão entre o ser e o nada. Assim como “Deus”, o ser é sem fundamento, mas, em grande diferença ao questionamento heideggeriano, ele não pode ser abordado fora de um pensamento da divindade, de um pensamento de “Deus” que ultrapassa a “Deus”, um pensamento da origem de “Deus”.

Trata-se de uma origem que escapa a todo esquema gerador, uma origem que torna metafísica e logicamente possível a afirmação: “não há origem”. O que desempenha o papel de origem, a primeira *sefirá*, o *Nada (Ayin)* é sobretudo o nome de uma estrutura sem fundamento. Ela não é “causa primeira”, e o grande cabalista espanhol do século XIII e autor presumido do *Zohar*, Moisés de León, o enuncia explicitamente: “[a primeira *sefirá*, que é] o *Nada (Ayin)* ou a *Coroa Suprema (Keter)*, que seu nome seja bendito, não é um começo.”³⁵ Assim como o conceito heideggeriano de nada, *Ayin* é uma noção que, por sua negatividade e por sua indeterminação, pode dizer tanto a falta de fundamento de toda a estrutura sefirótica (“Deus”) como a falta do fundamento do ser, que é representado no contexto da segunda *sefirá* - a *Sabedoria (Hochmah)*. *Ayin* remete a uma anterioridade abissal, a uma origem indefinidamente diferenciada, que é ausência completa de toda determinação ou, simplesmente, que “não é” (*eyn*). Ela é, na definição de Moisés Cordovero, “anterior sem anterioridade (*qadmon bli qadmut*).”³⁶

A segunda *sefirá*, “a Sabedoria”, *Hochmah*, que é designada como “ser”, *yesh*, é igualmente denominada “nada”, *ayin*. A razão pela qual esse “começo do pensamento” é chamado de *Ayin* é “o fato de que ele ainda não saiu na direção da manifestação.” Assim também, a *sefirá* que a segue, *Bina*, não é a manifestação plena, mas “o que mais próximo se encontra da manifestação.”³⁷ O discurso sobre essa segunda *sefirá* é um discurso sobre o ser que só pode começar a partir do nada, porque apenas a negatividade do nada pode tornar pensável a falta de fundamento do ser e, assim, seu caráter originário. Ou, em termos heideggerianos, “o discurso sobre o ser é um discurso sobre o acontecimento originário que não se deixa abordar como ser.”³⁸

Desse modo, as duas primeiras *sefirot* somente se definem através de sua reciprocidade, o “ser” (*yesh*) é determinado com relação ao “nada” (*ayin*) da primeira *sefirá*, que é o primeiro “passo” da manifestação divina.³⁹ A abertura em direção à

35 Moisés de León (1996). *Le Sicle du Sanctuaire (Sefer shequel ha-qodesh) I*. Tradução Charles Mopsik. Lagrasse: Verdier, 114.

36 Moisés Cordovero. (1881). *Elimah Rabbati*. Lvov, I, 6.

37 *Cabalat he-hacham Rabi Yaakov he-chasid*. Variante I, Manuscrito do Museu Britânico 116a. In Scholem, G. (1926-1927). *Cabalot Rabi Yaakov ve-Rabi Yitschak ha-Cohen. Madda'e ha-yahadut*, 2, 228.

38 Heidegger, M. (2005). *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 22.

39 Se o ser coincide com a autodeterminação e revelação divinas, o nada é concebido como ocultação. Assim, para Yossef ben Shalom Ashkenazi, haverá uma ocultação ontológica e uma ocultação definidora do sagrado: “Há duas formas de ocultação (*he'der*). Uma é a ocultação total, que é o

manifestação do “ser” só se torna pensável em sua relação à ocultação do nada:

A diferença entre o princípio / a medida (*midá*) do nada (*ayin*) e do ser (*yesh*) é que o nada é a ocultação (*he'der*) da inteligibilidade (*hassaga*), ao passo que, no ser, há um pouco de inteligibilidade e, assim, o ser é o primeiro rebento (*bechor*) da inteligibilidade [...].⁴⁰

Retomando a definição parmenidiana de ser como pensamento e inteligibilidade, as narrativas cabalísticas procuram descrever a passagem da ocultação primordial, o *Nada* (*Ayin*), ao ser-determinado (inteligível) como um processo que se espalha ao longo de toda a estrutura sefirótica. Trata-se de um discurso sobre a origem efetuado mediante a postulação de uma impossibilidade de se fixar um ponto originário, ou seja, um discurso em torno da questão: “Como é possível a passagem do infinito ao ser determinado (o inteligível)?”. O fato de que há, no “ser” (que nasce com a figura divina da *Sabedoria*, *Hochmah*), “um pouco de inteligibilidade” significa que esta segunda *sefirá*, que é chamada “ser”, é apenas o começo do processo de revelação que é o ser, ela é somente o primeiro grau, o mais abstrato, o menos manifesto. Segundo a definição de Yossef ben Shalom Ashkenazi, a segunda *sefirá* (*Sabedoria* ou *Ser*) é um *golem* (uma “entidade amorfa”), sem forma (*tsura*) e sem distinções.⁴¹ O *Círculo da Contemplação*, do século XIII⁴², interpreta - em referência a Jó 28, 12⁴³ - o surgimento de *Hochmah* a partir do nada como “uma diminuição”⁴⁴: a primeira indicação da manifestação, a primeira determinação é nada mais que diminuição do infinito e o ser é pensado como a ocultação do nada divino (ideia que ocupará um lugar central nas narrativas da Cabala luriânica, do século XVI).

A questão da origem e do ser é indissociável de um pensamento sobre o nas-

nada, outra é a ocultação das formas sagradas”. Yossef ben Shalom Ashkenazi (1984). *Comentário sobre o Gênesis Rabá* (em hebraico). Jerusalém: Magnes Press, 61. Yossef ben Shalom Ashkenazi é um dos cabalistas espanhóis mais bem filosoficamente instruídos do século XIV. Seu comentário sobre o *Sefer Yetsirah* (ver infra, n. 40) foi publicado em Mântua, em 1562, sob o nome de Abraham ben David de Posquières e é conhecido como “Pseudo-Rabad”. Sobre a identidade do Pseudo-Rabad, ver: Scholem, G. (1927-1928). *Kiryat sefer* 3, 286-302.

40 Yossef ben Shalom Ashkenazi. (1962). Comentário sobre o *Sefer Yetsirah*. In *Sefer Yetsirá com seus comentários cabalísticos* (em hebraico). Jerusalém: Magnes Press, 24a.

41 Yossef ben Shalom Ashkenazi. (1962). Comentário sobre o *Sefer Yetsirah*. In *Sefer Yetsirá com seus comentários cabalísticos* (em hebraico). Jerusalém: Magnes Press, 31a.

42 Ativo durante a primeira metade do século XIII, o *Círculo* tem R. Hammai, autor do *Sefer ha-'iyyum* e autor presumido do *Livro da Unidade*, como figura representativa, que exerceu uma influência considerável sobre os desenvolvimentos posteriores das concepções teosóficas cabalísticas.

43 *Ve-ha-hochmah me'ayn timmatse*, que pode ser traduzido como: “E a sabedoria, onde se encontrará?”, mas também como “E a sabedoria se encontrará a partir do nada”. O verso se conclui assim: “E qual é o lugar da inteligência (*binah*)?”

44 Verman, M. (1992). *The Books of Contemplation. Medieval Jewish Mystical Sources*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1992.

cimento de “Deus”, o auto-nascimento do “Deus” que nasce do *Nada*. Um processo no qual “Deus” não cria o nada, Deus se cria a si mesmo a partir de seu nada.⁴⁵ A criação é, assim, *ex nihilo*, mas no sentido em que “Deus” cria em se criando a partir do *Nada* divino. Em seu comentário místico sobre a Torá, Bahya ben Asher⁴⁶ ressalta o fato de que a Criação deve ser pensada como “saindo do nada e da não-entidade (*afisa*) absolutos”.⁴⁷

Shem Tov ibn Shem Tov, um dos maiores cabalistas do século XV, introduz, por essa razão, uma diferenciação terminológica entre o nada divino (*ayin*) e a não-entidade/o *nihil* (*afisa*).⁴⁸ O *nihil* serviria à representação da concepção clássica da Criação *ex nihilo*. Para Shem Tov ibn Shem Tov, é a saída de *Hochmah* (o Ser) da esfera de *Keter* (o Nada) “que é chamada ‘o ser que sai do nada’ (*yesh me-ayin*) e não uma criação a partir de um *nihil* (*afisa*)” que seria ontologicamente externo a uma determinada divindade.⁴⁹ “Deus” não é, portanto, um agente separado que seria posto frente a um não-ser, seguindo o modelo do demiurgo posto em frente à matéria à qual deve impor uma forma. É apenas um pensamento da Criação como auto-criação divina que pode estabelecer uma relação significativa entre “Deus” e sua Criação e que pode fundar um processo de conhecimento místico. E, nesse processo de Criação pela auto-criação, o *nada* representa o fundamento e o componente essencial da manifestação.

A coerência do ser divino - e o ser em geral, enquanto inteligibilidade - nasce apenas por meio do nada. Essencialmente, o ser e o não-ser constituem uma única e mesma noção. Daí a explicação da primeira geração do ser (sob a forma de *Hochmah*) a partir de *Ayin* em Azriel de Gerona, que lança uma outra polêmica implícita contra a ideia clássica de Criação *ex nihilo*⁵⁰:

Se te perguntarem: como pôde ele fazer sair seu ser do nada (*yesh me-ayin*), uma vez que, entre o ser e o nada, há uma diferença considerável (*hefresh gadol*)? A isto é preciso responder: por Ele, que do nada fez sair seu ser, isto não implica nenhuma deficiência (*hoser*), pois o ser é no nada segundo a maneira (sob a forma) do nada e o nada é no ser segundo a maneira do ser. [...] Está escrito no *Sefer Yetsirah*: “Ele fez

45 Ver: Ezra de Gerona. (1969). *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Tradução de Georges Vajda. Paris: Aubier Montagne, 1969, 54.

46 Bahya ben Asher ben Halava (1250-1340), exegeta e cabalista de Saragoça, discípulo de Shlomoh ben Aderet.

47 Bahya ben Asher. (1992). *Perush ‘al ha-Tora*. Jérusalem, I, 1.

48 Na cabala geronesa, a não-entidade ou *nihil* absoluto (*afisa muhletet*) designa a indeterminação originária da divindade pré-manifesta. Ver, por exemplo, o texto que serve de introdução ao *Perush eser sefirot*, BNF Ms. heb. 770, fol. 10a.

49 Ariel, D. S. (1981). *Shem Tob ibn Shem Tob’s Kabbalistic Critique of Jewish Philosophy in the Commentary on the Sefirot. Study and Critical Text*. (Tese de doutorado em Filosofia). Brandeis, Brandeis University, 30.

50 Ver: Matt, D. (1980). *Ayn. The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism*. In Lawrence Fine (ed.). *Essential Papers on the Kabbalah*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1980, 69.

de seu nada seu ser (*'asa eyno yeshno*)⁵¹, e não está escrito: “Ele fez o ser a partir do nada”. E isso para mostrar que o nada é o ser e que o ser é o nada. Contudo, o nada é nomeado “pedagogo” (*omen*) e o lugar que faz a junção (*hibbur*) do ser, lá onde o ser começa a sair do não-ser, é chamado “fé” (*emunah*).⁵² Porque a fé está ligada não a um ser visível e apreensível, nem a um nada invisível e inapreensível, mas àquele lugar em que o ser está em contato (*adiqut*) com o nada. Pois o ser não sai simplesmente do nada. O ser e o nada juntos formam a questão do ser que sai do nada [da Criação *ex nihilo*]. O ser não é senão [uma forma do] nada.⁵³

O ser é, ao mesmo tempo, ser e nada. O ser e o nada se definem um pelo outro e o devir, assim como o pensamento, somente são possíveis por meio de sua tensão. À diferença da dialética hegeliana⁵⁴, é na tensão e intermutabilidade essenciais que estas noções se dão ao pensamento: um no outro, um pelo outro, “o ser no nada sob a forma do nada e o nada no ser sob a forma do ser”, igualmente originários, pois sem origem que se lhes possa imputar. Se o ser é o nada, há apenas uma falsa questão sobre a origem do ser a partir de um não ser que é espontâneo e originário.

Essa tensão rege igualmente a consciência que reflete sobre o ser e o nada; a *sabedoria* humana, assim como a *Sabedoria* divina (*Hochmah*) se situa entre o *Nada* e o *Ser*, lá onde “o ser está em contato (*adiqut*) com o nada”. A *Sabedoria* é o conhecimento do impossível. É essa *sabedoria* que constitui a diferença, segundo Azriel de Gerona e Moisés de León, entre o homem e o animal.⁵⁵ O homem é superior por sua consciência do Nada e sua alma possui, como em Proclo ou em Mestre Eckhart, a mesma indeterminação e incognoscibilidade que marcam o *Nada* divino. O *Nada* divino pode ser apreendido, de maneira indefinível, a partir do grau de nada que a alma humana contém.⁵⁶ Assim, se a essência (*'etsem*) divina do intelecto é incognoscível⁵⁷, as origens divinas e as origens do inteligível têm em comum a

51 *Sefer Yetsirah* 2, 6.

52 Cf.: *Perush eser sefirot*, BNF Ms. heb. 770, fol. 12b (4^a, na edição de Varsóvia).

53 Azriel de Gerona (1942). *La voie de la foi et la voie de la rébellion (Derech emunah ve-derech ha-kfirah)*. In Scholem, G. *Studies in the Memory of A. Gulak and S. Klein* (p. 207). Jerusalém.

54 Na lógica hegeliana, o ser e o nada são dissolvidos na unidade do devir, definindo-se, desse modo, pelo próprio movimento de sua dissolução. “O ser no devir, enquanto um com o nada, assim como o nada, um com o ser, são termos que não devem senão desaparecer; o devir, por sua própria contradição, se deixa resolver em uma unidade na qual os dois termos são suprimidos; seu resultado é, conseqüentemente, o *ser-aí (Dasein)*”. Hegel, G. W. F. (1965). *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil: Die objektive Logik. In Hermann Blockner (ed.). *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag.

55 Moisés de León. (1980). *Sefer or zarua*. In Alexander Altmann (ed.), *Kovetz al Yad* 9 (19), 193a. Azriel de Gerona (1943). *Perush ha-Agadot*. In Isaiah Tishby (ed.), *Perush ha-Agadot*. Jerusalém: Magnes Press, p. 107.

56 Sobre a questão do nada em Proclo, ver: Laurent, J., Romano, C. (ed.) (2006). *Le Néant: Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006, p. 141-162.

57 Ariel, D. S. (1981). *Shem Tob ibn Shem Tob's Kabbalistic Critique of Jewish Philosophy in the Commentary on the Sefirot. Study and Critical Text*. (Tese de doutorado em Filosofia). Brandeis, Brandeis University, p. 59.

incompreensibilidade, por conta de seu próprio estatuto originário.

Ora, a alma do homem, aquela que é denominada alma intelectual, ninguém sabe perceber o que seja. Ela dispõe, portanto, de um estatuto de nada, como é dito: “A superioridade do homem sobre o animal é nada” (Eclesiastes 3, 19), pois por conta dessa alma é que o homem possui uma superioridade sobre todas as outras criaturas e é eminência que ele encerra é qualquer coisa chamada de nada.⁵⁸

O pensamento do nada é o que constitui a superioridade do homem, mas é também o “perigo” ulterior do processo místico. A descrença - a revolta contra a fé e contra toda ideia de “Deus” - tem sua fonte nessa ocultação de “Deus” que é a própria condição da revelação divina. O risco do processo místico é a dissolução da diferença entre o *Nada* enquanto condição da revelação (a primeira *sefirá*) e o nada enquanto não-ser divino, enquanto mera ausência de “Deus”. O pensamento do nada divino, a contemplação do um para além de “Deus” é o caminho da fé e o caminho da descrença. Conduzindo ao abismo do para além de “Deus”, a interrogação mística abre um outro caminho possível, que é aquele da falta absoluta de *arché*, de princípio último, de um pensamento - impossível de se consideração anteriormente - do “ser do ente” como absolutamente separado do pensamento de “Deus”.

Bem como Heidegger, esses místicos buscaram superar a onto-teologia através da recusa a identificar o ser com “Deus” ou de fundamento o ser em “Deus”. Eles ousaram construir um “Deus” que não é nem absoluto, nem origem e que tem sua origem no mesmo *Ungrund* que o ser e (seu) nada. A falta de fundamento do ser se torna pensável, desse modo, a partir dessa busca pelo abismo divino, pela ultrapassagem da ideia de “Deus” como referência última e absoluta. Mas, será que esses místicos chegaram a pensar verdadeira e definitivamente a diferença ontológica? Heidegger parece sugerir que não. Parece sugerir que, na medida em que fazem parte de uma tradição que se nutre do esquecimento do ser, eles permanecem na errância, apesar dessa tentativa de pensar o caráter abissal do ser (do ser da “criação”, o ser da totalidade dos entes) e apesar de sua recusa em postular a ideia de “Deus” como *fundamentum inconcussum*.

Não obstante, um pensamento do ser sem fundamento na e sem relação com a ideia de “Deus” não decorreria - como os próprios cabalistas parecem temer - deste *Abgrund/Eyn Sof* que é a meta derradeira de todo o processo místico? Pois, se esse processo místico não abandona toda problematização do ser no que se refere à divindade (o que é novamente questionado é o modo pelo qual o ser é postulado como essência ou como forma ulterior de intelecção e de fixação conceituais da divindade), a centralidade da categoria do nada e a recusa em atribuir um fundamento ao ser e a “Deus” abrem caminho para uma separação total entre duas as noções.

58 Moisés de León (1996). *Le Sicle du Sanctuaire (Sefer shequel ha-qodesh) I*. Tradução Charles Mopsik. Lagrasse: Verdier, p. 114.

É precisamente nisso que reside o grande perigo do processo místico: o perigo da “descrença”, isto é, do abandono da reflexão sobre a divindade enquanto questão última e inescapável para o pensamento. Um pensamento a-teu consistiria, portanto, apenas em conduzir um pensamento trans-ontológico - e mesmo trans-teológico - da divindade às suas últimas consequências.

Referências

- Adamson, P., Taylor, R. (2005). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alberto Magno. (1894). *Summa Theologiae*. In Alberto Magno. *Opera omnia XXI*. Paris: Vives.
- Ariel, D. S. (1981). *Shem Tob ibn Shem Tob's Kabbalistic Critique of Jewish Philosophy in the Commentary on the Sefirot. Study and Critical Text*. (Tese de doutorado em Filosofia). Brandeis, Brandeis University.
- Aubenque, P. (1987). Syntaxe et sémantique de l'être. In Aubenque, P., *Études sur Parménide* (pp. 120-121). Paris: Vrin.
- Azriel de Gerona (1942). La voie de la foi et la voie de la rébellion (*Derech emunah ve-derech ha-kfirah*). In Scholem, G. *Studies in the Memory of A. Gulak and S.Klein* (p. 207). Jerusalém, 1942.
- Azriel de Gerona (1943). *Perush ha-Agadot*. In Isaiah Tishby (ed.), *Perush ha-Agadot*. Jerusalém: Magnes Press.
- Bahya ben Asher. (1992). *Perush 'al ha-Tora*. Jérusalem.
- Benz, E. (1968). *Les sources de la philosophie romantique allemande*. Paris: Vrin.
- Caputo, J. (1977). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Ohio: Ohio University Press.
- Dionísio Pseudo-Areopagita. (1943). *Oeuvres complètes*. Tradução de Maurice de Gandillac. Paris: Aubier.
- Dixaut, M. (1991). La négation, le non-être et l'autre dans Le Sophiste. In Aubenque, P. (ed.), *Études sur Le Sophiste de Platon* (pp. 167-213). Nápoles: Bibliopolis.
- Ezra de Gerona. (1969). *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Tradução de Georges Vajda. Paris: Aubier Montagne, 1969, 54.
- Filopono. (1887). Comentário sobre a *Física* de Aristóteles. In Diels, H. (ed.). *Commentaria in Aristotelem Graeca XVI* (pp. 298. 6-13). Berlim: Georg Reimer.
- Flasch, K. (2008). *D'Averroès à Maître Eckhart: Les sources arabes de la mystique allemande*. Tradução de Jacob Schuntz. Paris: Vrin, 2008.
- Gersh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: E. J. Brill.
- Hegel, G. W. F. (1965). *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik*. In Hermann Blockner (ed.). *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag.
- Heidegger, M ; Schelling, F. W. (1977). *Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1998). Das Seyn und der letzte Gott. In Heidegger, Martin. *Die Geschichte des Seyns (1939-1940)* (pp. 103-111). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1998). Die Vollendung der Metaphysik die Seinsvergessenheit. In Heidegger, Martin. *Die Geschichte des Seyns (1939-1940)* (pp. 33-39). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). Zürcher Seminar (pp. 423-447). In *Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Idel, M. (1992). Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and the Renaissance. In Lenny E. Goodman (ed.). *Neoplatonism and Jewish Thought* (pp. 318-344). Nova Iorque: State University of New York Press.
- Johnson, M. (2005). *Aristotle on Teleology*. Oxford: Oxford University Press.
- Laurent, J., Romano, C. (ed.) (2006). *Le Néant: Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006, p. 141-162.
- Matt, D. (1980). Ayn. The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism. In Lawrence Fine (ed.). *Essential Papers on the Kabbalah*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1980
- Mestre Eckhart. (1979). *Sermons II*. Tradução de J. Ancelet-Hustache. Paris: Seuil.
- Mestre Eckhart. (1979). *Sermons III*. Tradução de J. Ancelet-Hustache. Paris: Seuil.
- Moisés Cordovero. (1881). *Elimah Rabbati* (I, 6). Lvov.
- Moisés de León (1996). *Le Sicle du Sanctuaire (Sefer shequel ha-qodesh) I*. Tradução Charles Mopsik. Lagrasse: Verdier.
- Moisés de León. (1980). Sefer or zarua. In Alexander Altmann (ed.), *Kovetz al Yad 9* (19), 193a.
- Mopsik, C. (1984). *Notes complémentaires à la traduction du Zohar II*. Lagrasse: Verdier.
- Parmênides. (1996). *Le Poème: Fragments*. Tradução de Marcel Conche. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pezze, B. (2009). *Martin Heidegger and Meister Eckhardt: A path towards Gelassenheit*. Nova Iorque: Mellen Press.
- Platão. (1992). *Le Sophiste*. Tradução Auguste Diès. Paris: Gallimard.
- Plotino. (1924). *Ennéades*. Tradução E. Bréhier. Paris: Belles Lettres.
- Porfírio. (2005). *Sentences: Points de départ vers les intelligible I*. Paris: Vrin.
- Scholem, G. (1926-1927). Cabalot Rabi Yaakov ve-Rabi Yitschak ha-Cohen. *Madda'e ha-yahadut*, 2, 228.
- Scholem, G. (1927-1928). *Kiryat sefer 3*, 286-302.
- Simplício. (1895). Comentário sobre a *Física* de Aristóteles. In Diels, H. (ed.) *Commentaria in Aristotelem Graeca X* (pp. 1360. 24 - 1363.24). Berlim: Georg Reimer.
- Tishby, I. (1982). *Pesquisas sobre a cabala e suas ramificações* (em hebraico). Jerusalém: Magnes Press.
- Tomás de Aquino. (1888-1889). Summae theologiae. In Tomás de Aquino. *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. IV-V, Pars I*. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Verman, M. (1992). *The Books of Contemplation. Medieval Jewish Mystical Sources*. Nova Iorque: State University of New York Press.
- Yossef ben Shalom Ashkenazi. (1984). *Comentário sobre o Gênese Rabá* (em hebraico). Jerusalém: Magnes Press.

Yossef ben Shalom Ashkenazi. (1962). Comentário sobre o Sefer Yetsirah. In *Sefer Yetsirá com seus comentários cabalísticos* (em hebraico). Jerusalém: Magnes Press.
Zarader, M. (1990). *La dette impensée: Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris: Seuil.

Recebido em: 25.11.2021

Aceito em: 07.11.2022