

**ONTOLOGIA DA POSSIBILIDADE<sup>181</sup>;  
RESGATE FILOLÓGICO-FILOSÓFICO  
DA ONTOLOGIA HEBRAICA**

Paulo Cabral da Silva Junior<sup>182</sup> (UERJ)  
[alef.10@uol.com.br](mailto:alef.10@uol.com.br)

Nos livros do *Tanach*<sup>183</sup>, o antropomorfismo, o antropopatismo, a mitologia, a simbologia, a profecia, a história, a linguagem e a língua desenharam uma infinidade inconfundível de eventos que explicitam o imaginário hebreu e a sua firme crença na *Ontologia da Possibilidade*<sup>184</sup>. Para resgatar este primitivo conceito de *Movimento e Mudança Permanentes*, enquanto fatores inerentes ao *ser*, o artigo fundamentar-se-á, basicamente, em uma das perícopes mais importantes da *Torá*<sup>185</sup>, no livro de *She-*

---

<sup>181</sup> Uma versão deste trabalho foi apresentada no "IV Simpósio Nacional de Estudos Filológicos e Linguísticos", na Universidade Federal Fluminense (UFF), no Rio de Janeiro, em 02 de abril de 2012; e publicado no suplemento on line da "Revista Philologus", do Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos - (CIFEFIL), em abril de 2012.

<sup>182</sup> Estudante de Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Uerj; autodidata no aprendizado da língua e da cultura hebraicas; autor dos livros: "*Lendas de um Coração*" – Poesia em defesa do amor, e "*Lendas de um Coração*" – Poesia em defesa da igualdade; membro da Academia Cascavelense de Letras – ACL, Cadeira 25, no Paraná. (<http://escritoralef.blogspot.com> e <http://escritortav.blogspot.com>)

<sup>183</sup> תנ"ך / *Tanach* – Um acrônimo que abrange os três grandes grupos de livros canônicos do judaísmo: תורה / *Torá* (*Pentateuco*), נביאים / *Neviim* (*Profetas*), e כתובים / *Ketuvim* (*Escritos*). Foram redigidos originalmente na língua hebraica (com alguns trechos em aramaico). Juntos correspondem ao que os cristãos denominaram, pejorativamente, de "*Antigo Testamento da Bíblia*". Em meados do século II, a.E.C, o *Tanach* foi traduzido ao grego (*A Septuaginta* – expressão oriunda do *latim* "*Interpretatio septuaginta virorum / tradução dos setenta intérpretes*" – conforme a denominou Agostinho.). E, por volta do final do século IV, da E.C, Jerônimo traduziu o *Tanach* ao latim (*A Vulgata* – abreviação de *vulgata editio* ou *vulgata versio* ou *vulgata lectio / edição, tradução ou leitura de divulgação popular*).

<sup>184</sup>O termo "*Possibilidade*", apesar de fazer certa alusão inicial à "*Ontologia da Mobilidade*", de Heráclito, também pega emprestado o conceito de "*Movimento*" da *Mecânica Quântica* – a fim de demonstrar que a mitologia hebraica, uma vez compreendida a partir dos textos originais do *Tanach*, torna-se demasiada relevante para o "*resgate de uma tradição ontológica*" que é capaz de encontrar eco e sustentação conceitual nos mais revolucionários campos da ciência moderna: desde a física nuclear à biologia molecular.

<sup>185</sup> תורה / *Torá* (*Pentateuco*), que engloba cinco livros: בראשית / *Bereshit* (*Gênesis*), שמות / *Shemot* (*Êxodo*), ויקרא / *Vaicrá* (*Levíticos*), במדבר / *Bamidbar* (*Números*), e דברים / *Devarim* (*Deuteronomio*).

*mot*<sup>186</sup>, capítulo 3. E deter-se-á à análise exegética dos fragmentos 13 e 14, quando *Moshe*<sup>187</sup> obtém respostas sobre a *Mobilidade* e *Mutabilidade* da própria natureza divina – o que contraria 20 séculos de *tradição cristã*<sup>188</sup>.

Em princípio, no verso 3.13, as principais versões bíblicas – em português – apresentam a seguinte fala de *Moshe*: “Qual é o nome dele?”. Dito desta forma, soa como curiosidade, tipo de cumprimento, ou mera introdução ao diálogo. No original, a pergunta é: “*Ma shimo*<sup>189</sup>?”. Isso quer dizer exatamente: “*O que é o nome dele? / O que ele é?*”. Apesar de as traduções não estarem necessariamente equivocadas, ainda assim não fornecem o sentido ontológico<sup>190</sup> da indagação. Porque os nomes em hebraicos não eram escolhidos aleatoriamente, por motivos estéticos, mas representavam alguma significação relevante à essência e a natureza da coisa em si. Então, em outras palavras, *Moshe* queria apenas compreender o primordial: “*O que é o Ser?*”.

---

<sup>186</sup> שמות / *Shemot* – Corresponde ao livro de *Êxodo*.

<sup>187</sup> משה / *Moshe* – É o nome original de *Moisés*.

<sup>188</sup> O texto original e a ontologia hebraica foram intencionalmente ignorados pela Igreja, que preferiu adotar a tradução da Septuaginta como principal referência. A tradição cristã também sacralizou a “*Ontologia da Imobilidade*”, de Parmênides – e a incorporou ao seu próprio Deus – transformando-a num dos principais dogmas do Novo Testamento, como base da teologia Católica e Protestante. Porém, atribuir tal conceito de “*imobilidade*” ao *Tanach* configura-se num sério descaso exegético e em anacronismo filosófico, conforme demonstra este artigo.

<sup>189</sup> מה-שמו / *Ma Shimo/ O que é o nome dele?* – O sufixo “*vav*” (*vav*) no final da palavra שם (*shem/home*) indica a terceira pessoa do masculino, no singular. Ainda hoje, os israelitas mantêm a tradição de adotar nomes com real significado. Então, mesmo em hebraico moderno, quando esta expressão é usada no cotidiano: “*מה שמך? / ma shimchá? / o que é o seu nome?*”, é usual simplificar a tradução para “*qual seu nome?*”. Mas quem conhece a língua hebraica e ouve, por exemplo, a resposta: שמי שמואל / *Shimi Shemuel / Meu nome é Samuel*, compreende rapidamente que há um sentido mais profundo na resposta, porque “*Samuel*” é um substantivo composto: שמו / *shimo / nome dele*, e אל / *el / Deus* – Ou seja: Meu nome é “*O nome dele é Deus*”. Poeticamente é óbvio o que está subentendido: meu nome não importa, mas o “*nome dele* (alusão a quem importa) é *Deus*” – como um testemunho público de fé, humildade e submissão.

<sup>190</sup> Conforme a nota anterior, era natural a significação do nome associada a um evento histórico e seu contexto. Mas para que haja algum sentido em português, os nomes próprios do *Tanach* deveriam ser traduzidos assim: Meu nome é “*Curado por Deus*” (רפאל / *Rafael*), meu nome é “*Aquele que lutou com Deus*” (ישראל / *Israel*), meu nome é “*Tirado da água*” (משה / *Moshe / Moisés*), meu nome é “*Barro-vivo*”, ou “*Tirado do barro*”, ou “*Vermelho*” (אדם / *Adam / Adão*), etc. Em שמות / *Shemot (Êxodo 3.13)*, a indagação busca sondar o que “*o nome*” revelaria de surpreendente sobre a natureza da existência divina. Portanto, deve-se interpretar o questionamento de *Moshe* diretamente sob a perspectiva ontológica: “*O que significa o Ser?*”.

Para compreender o referido questionamento, faz-se necessário visualizar um pouco do imaginário hebreu e do seu estilo literário. Assim, é justo transferir, inicialmente, a pergunta ao primeiro personagem da *Torá*: “*O que é adam /adão?*”. O nome está longe de representar apenas um indivíduo específico ou nome próprio: em suas 555 aparições no *Tanach*, ele também indica o *gênero humano* e toda a *humanidade*. Etimologicamente, no entanto, “*adam*” é o masculino da palavra “*adamá*<sup>191</sup>”: algo como um *montículo de terra fértil*. Metaforicamente, é a matéria-prima da criação, que foi modelada e vivificada pelo *Deus-oleiro, conforme à sua imagem e semelhança*. Também é através da “*adamá*” que o “*oleiro-adam*” traz à luz os seus utensílios de cerâmicas, as argamassas, os frutos da lavoura e da pecuária, e as riquezas em geral. Analogamente, “*adam*” tornou-se um *ser-vivo*<sup>192</sup>, pensante, mutante, adaptável, com a infinita *possibilidade* de criar – e de se recriar – em todas as esferas da existência.

“*Adam*” seria apenas um “*ídolo de barro*” – inanimado, estático e inútil – se não tivesse interiorizado e absorvido o *divino movimento do vento*<sup>193</sup>. Em princípio, apesar da inteligência, ele tornou-se apenas um

---

<sup>191</sup> אדמה / *Adamá* /terra não representa a mesma *terra* que ארץ / “*értz*” (que aparece 2190 vezes no *Tanach*), apesar de sempre traduzi-las ao português com a mesma grafia e significado comum de “*terra*”. *Éretz*, geralmente, tem sentido de planeta; surge em oposição ao mar ou ao céu; ou como território, país, região. Em בראשית / *Bereshit* (Gênesis 2.5-9; 2.15,19; 3.19), “*adamá*” aparece somente como *terra fértil, cultivável; terra do jardim do Éden; terra de onde brotam as árvores; de onde Deus cria tanto os animais quanto a humanidade*. É possível que “*adamá*” fosse um tipo de “*terra vermelha*” ou “*barro*”, porque dela também derivam as palavras: אדם / *odem* (*rubi*), אדם / *adom* (*vermelho*); e דם / *dam* (*sangue*). No livro שלח / *leshaiáhu* (Isaías 45.9) também fica evidenciado que o חרש / *cheresh* (*barro já cozido*) vem de “*adamá*” (*terra/argila*). Mas em suas 217 aparições no *Tanach*, “*adamá*”, frequentemente, está associada à fertilidade, à criação e à agricultura.

<sup>192</sup> Em בראשית / *Bereshit* / Gênesis 2.7 está escrito que “*adam*” recebeu a נשמת חיים / *nishmat chaim* (*fôlego da vida / sopro da vida / respiração*) e então tornou-se נפש חיה / *nefesh cháiá* (*alma-vivente / ser-vivo*). Ao ler ויקרא / *Vaikrá* (Levítico 17.11): כי נפש הבשר בדם / *ki néfesh habassar badam* (*porque a alma da carne está no sangue*), pode-se compreender, numa hermenêutica mais moderna, que quando “*adam*” recebeu o *divino sopro da vida*, isto vivificou todas as partículas de *pó / células*, criou as veias e artérias, permitindo que o coração *pulsasse o sangue com o ar loxigênio por todo o corpo / carne*, mantendo-o na condição de *ser-vivo*.

<sup>193</sup> רוח / *Ruach* / *Vento*, substantivo feminino. Aparece 363 vezes no *Tanach*. A mesma palavra é utilizada para se referir ao *Espírito de Deus*, dos homens, da vida, dos animais, e da respiração. בראשית / *Bereshit* (Gênesis 1.2, 3.8, 6.3, 6.17, 7.15, 22; 8.1; 26.35; 27.27; 41.38); שמות / *Shemot* (Êxodo 10.13; 31.3) במדבר / *Bamidbar* (Números 11.17, 25, 26, 31); שמואל / *Shemuel Álef* (I Samuel 16.14, 23; 18.10); מלכים א / *Melachim Álef* (I Reis 21.5, 22.22-24; 18.45; 22.21); מלכים ב / *Melachim Beit* (II Reis 2.9; 2.15, 16; 3.17; 19.7); דברי הימים א / *Divrei Haiamim Álef* (I Crônicas 5.26; 9.24; 12.19; 28.12); דברי הימים ב / *Divrei Haiamim Beit* (II Crônicas 9.4; 15.1; 18.20-23; 20.14; 21.16;

“barro-vivo”, com alma, sem nada que o diferísse completamente dos demais animais. Até que, em *Bereshit*<sup>194</sup> 2.22,23, aparecem, pela primeira vez, as palavras “ish” e “ishá<sup>195</sup>”, quando o casal passa a ser reconhecido como *homem* e *mulher*. Foi ali que, repentinamente, por meio do “fogo<sup>196</sup>”, que “adam” também se tornou um *ser de luz*<sup>197</sup>. Assim, o fogo-divino contido no “Ish” e na “Ishá” é alimentado por meio da נשמה / *neshamá* (respiração / fôlego) e pela רוּחַ / *Ruach* (vento / espírito) de Deus. E isto completa a composição dos *quatro elementos* da natureza humana: *água e terra* na formação do corpo, *ar e fogo* na composição da alma ou espírito – todos potencialmente dinâmicos e mutáveis, agentes e reagentes, à semelhança do seu criador.

---

36.22); אֶסְתֵּר / Ester (Ester 4.14); קוֹהֵלֶת / *Kohélet* (Eclesiastes 1.6; 3.19, 21; 12.7); לֹוֹב / *Íov* (Jó 4.9; 4.15; 7.7, 11; 6.4; 19.7; 27.3; 37.10); תְּהִלִּים / *Tehilim* (Salmos 143.4; 147.18); יֵשַׁעְיָהוּ / *Ishaiáhu* (Isaías 26.9; 41.16; 42.5; 59.21); יְחֵזְקֵאל / *Iechezkel* (Ezequiel 3.14; 36.27; 37.5; 37.9; 39.29); דַּנְיֵאל / *Daniel* (Daniel 2.3; 4.9; 5.11, 14; 7.2, 15); יוֹאֵל / *Ioél* (Joel 3.1, 2); זַכְרְיָהוּ / *Zachariá* (Zacarias 5.9, 6.8; 12.10); מְלָאכִי / *Malachi* (Malaquias 2.15; 2.16).

<sup>194</sup> בְּרֵאשִׁית / *Bereshit* / Gênesis.

<sup>195</sup> בְּרֵאשִׁית / *Bereshit* / Gênesis 2.23: לֹזַת יְקָרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לִקְחָהּ-זֹת / *Lezot ikre ishá ki meish lakacha-zot*. / *Chamá-la-ei de Ishá (mulher) porque do Ish (homem) esta foi tomada*. Segundo a tradição judaica, a palavra אִשׁ (*esh* / fogo) recebe a primeira letra do nome de Deus: י (*iod* / *i*) e forma a expressão אִישׁ (*ish*) para representar o “adam” recém animado pelo *sopro da vida*. Em seguida, a palavra אִשׁ (*esh* / fogo) recebe a última letra do nome divino: ה (*he*) e cria a forma feminina אִשָּׁה (*ishá*) para nominar a criatura recém extraída da carne de “adam”. Então, na *união destes opostos* manifesta-se a palavra הָ / *lá* (forma simplificada do tetragrama sagrado יהוה / *Ihwh*, que é o nome de Deus). É a mesma expressão encontrada no nome do profeta אֵלִיָּהוּ / *Eliáhu* / *Eliás*” (אֵל / *El* / Deus + הָ / *lá* / o nome de Deus = “Deus é *lá*” ou “*lá* é Deus”). Esta palavra aparece no total de 45 vezes no *Tanach*, tal como em sua primeira aparição, em שְׂמוֹת / *Shemot* (Êxodo 17.16); ou na forma composta הַלְלוּ-לָהּ / *hal’lu-lá* / *aleluia*” (“louzado seja *lá*”), conforme תְּהִלִּים / *Tehilim* (Salmos 115.18).

<sup>196</sup> A palavra אִשׁ / *esh* (fogo) aparece 144 vezes no *Tanach*. E também אֹר / *’or* / *’ur* (*luz* / *fogueira*), que às vezes é sinônimo de *fogo*, aparece 158 vezes. De um modo geral, são fortes ícones que se referem à natureza de Deus, à sua aparição, à sua ira, ou aos holocaustos queimados em sua adoração. Algumas das principais referências: בְּרֵאשִׁית / *Bereshit* (Gênesis 1.3,4); שְׂמוֹת / *Shemot* (Êxodo 3.2-6; 24.17); דְּבָרִים / *Devarim* (Deuteronômio 4.33, 36; 5.24-26; 9.3); שְׂמוּאֵל ב / *Shemuel Beit* (II Samuel 22.9); יֵשַׁעְיָהוּ / *Ishaiáhu* (Isaías 2.5; 10.17; 29.6; 30.27,30,33; 45.7; 58.8,10; 60.20); יֵרֵמְיָהוּ / *Iirmiáhu* (Jeremias 4.4; 5.14; 21.12; 23.29); יְחֵזְקֵאל / *Iechezkel* (Ezequiel 1.4-7, 13,14, 27,28; 8.1-3; 10.6,7; 21.31; 22.20-22; 22.31; 28.14-18); תְּהִלִּים / *Tehilim* (Salmos 4.7; 18.9-15; 21.10; 27.1; 43.3; 44.4; 97.3; 104.2,3-9); דַּנְיֵאל / *Daniel* (Daniel 2.22; 7.9,10; 10.6).

<sup>197</sup> Segundo os Manuscritos de *Qunran* (קִוְרָאן), os essênios, que faziam parte de uma facção judaica, acreditavam firmemente que “Deus é *Luz*” e que eles eram os “Filhos da Luz”. Note-se que desde os primórdios, as únicas formas de *luz* / *iluminação* conhecidas eram a fogueira, lamparina, raio, relâmpago, incêndio, sol, e Deus – todos concebidos como manifestações diferentes do *fogo*. Então, é mais apropriado traduzir: “Deus é *Fogo*”; e o homem é “Filho do *Fogo*”.

A análise minuciosa das múltiplas ideias míticas, contidas apenas no nome “*adam*” – ou no nome de qualquer outro personagem do *Tanach* – possibilita o resgate de inúmeros conceitos, paradigmas e axiomas primitivos sobre a existência. A mitologia hebraica sempre esteve povoada pelos *quatro elementos*, que são representações naturais de movimentos imprevisíveis e transformações continuadas, tal como num evolutivo salto quântico: o Uno-inciado tirou da água, a terra; da terra, o homem; do homem animado pelo “*ar*” e pelo *fogo*, a mulher; dos opostos homem-mulher, a unidade em outro ser; da combinação de cada novo ser com outro novo ser, milhares de infinitas *possibilidades*: étnicas, biológicas, simbióticas, sociais, políticas, religiosas, intelectuais, científicas, culturais, filosóficas e cosmológicas.

Inclusive, segundo a tradição judaica da *Kabalá*<sup>198</sup>, a expressão םש “*shem / nome*” já carrega, em sua própria unidade, elementos distintos e pulsantes. Porque o ideograma *shim* (ש) representa o *fogo*; o *mem*<sup>199</sup> (מ), a *água*; subentendendo-se que cada ser, passível de receber um nome, também possua o antagonismo<sup>200</sup> como sinergia primordial da vida, visto que a combinação das diferenças atua como força propulsora de todo movimento. Porque o *fogo* e a *água*, juntos, são geradores de possibilidades harmonizantes e conflitantes, que se contradizem e se complementam, se ajudam e se atrapalham, se impelem e se repelem, se potencializam e se anulam – forçando a continuada fluidez da vida. Então, enquanto agentes e reagentes, eles promovem e sofrem – simultane-

---

<sup>198</sup> קבלה / *Kabalá* / Tradição mística do judaísmo. Também se dedica a decodificar os subtextos ocultos nas composições de certos ideogramas do *Tanach*.

<sup>199</sup> A letra “*mem*” (מ), quando é escrita no final de uma palavra apresenta uma forma diferenciada, denominada מם סופית / *mem sofit / mem final*”, e fica assim: ם.

<sup>200</sup> O conceito de *fogo* e *água*, enquanto fatores coexistentes e interdependentes, explica porque a literatura hebraica poetiza tantos dualismos: *homem e mulher, guerra e paz, pecado e santidade, criação e destruição, amor e ódio, sabedoria e tolice, corpo e espírito, bem e mal, luz e trevas, bênção e maldição, vida e morte...* Tais elementos, em si próprios, também apresentam infinitas variações e nuanças: uma fagulha pode acender fogueiras, ou incendiar florestas; tal como a água pode saciar a sede ou provocar dilúvios. Além disso, um tem o poder de modificar o estado do outro: a ação do fogo pode aquecer e evaporar a água, sua ausência pode congelá-la; a água pode temperar e extinguir o fogo; e os dois juntos podem ser complementares na provocação de novos fenômenos, sejam bons ou ruins. Outro fator relevante é que a *água* existe para a *terra* (*corpo*), assim como o *fogo* existe para o *ar* (*espírito*) – o que significa dizer que, implicitamente, a expressão “*shem*” combina novamente os *quatro elementos* no ser. Tais pensamentos também coincidem com a ontologia de Heráclito: “*Tudo se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia*” (Fragmento 08).

amente, e alternadamente, e em diferentes intensidades – ações imprevisíveis, sujeitas às múltiplas variações aleatórias no tempo-espaço e fora dele, tal como postulam modernamente o “Princípio da Incerteza”, de Heisenberg; e o “Efeito Borboleta”, de Edward Lorenz.

Assim também é possível exemplificar o contraditório contexto do protagonista *Moshe*: Ele é aquele que foi tirado da água<sup>201</sup> (ג) e poupado da morte; depois contemplou a sarça que pegava fogo<sup>202</sup> (ז), mas não queimava; e, em seguida, falou diretamente com Deus<sup>203</sup> (ה) sem ser consumido – esta exata ordem de inusitadas possibilidades forma a palavra *Moshe*<sup>204</sup> (משה). O ideograma *he* (ה), posto ao final da palavra *shem* / nome (שם), tal como também foi acrescentado aos nomes de *Abraão*<sup>205</sup> e *Sara*, é um sinal da sagrada aliança com o divino. E não é coincidência que o nome de *Moshe*, lido ao contrário, seja *hashem*<sup>206</sup> (השמ) – o que sugere outra ambiguidade hebraica: Deus é como o homem e o homem é como Deus, sendo um semelhante ao outro.

---

<sup>201</sup> שמות / Shemot / Êxodo 1.22; 2.1-10.

<sup>202</sup> שמות / Shemot / Êxodo 3.1-3.

<sup>203</sup> שמות / Shemot / Êxodo 3. 4-6

<sup>204</sup> משה – O nome também vem da raiz verbal “*masha*” (*tirar, extrair*), porque ele foi tirado da água; ou de “*mashe*” (*dívida, empréstimo*), porque ele foi emprestado à própria mãe. Ambos os fatos estão narrados em שמות / Shemot / Êxodo 2.5-10.

<sup>205</sup> Em בראשית / *Bereshit* / *Gênesis* 17. 1-5, Deus chama אברם / *Avram* (*Abrão*) e troca seu nome para אברהם / *Avraham* (*Abraão*). Em 17. 15-19, muda o nome de שרי (*Sara*) para שרה (*Sara*). Observa-se que, em ambos os nomes, foi acrescentada a principal letra ה (*he*) do nome de Deus (יהוה / “*lhwh*”), simbolizando, dentre outras coisas, um pacto, ou memorial da presença divina neles. Os cristãos traduzem-no, equivocadamente, como *Jeová, Javé, lavé*. Ao observar o nome divino, “*lhwh*” (יהוה), percebe-se que a primeira letra é o *iod* (י), que tem som de “*i*” (em hebraico nunca existiu letra alguma com som de “*j*”). Parte da confusão é por conta da transliteração feita do alemão (*Jawé*), cujo “*j*” tem o som de “*i*” para eles. Os brasileiros, por desconhecerem tal fato, lêem-no como se fosse o “*j*” em português. As outras vogais sequer existiram no alfabeto, que é estritamente consonantal. Devido à tradição de “*nao pronunciar o nome de Deus em vão*”, os sons vocálicos foram totalmente esquecidos. Assim, o restante da pronúncia é inventado por meio de um tardio hibridismo linguístico com a palavra אדוני / “*adonai*”.

<sup>206</sup> השם - Lê-se “*Hashem*”, que significa “*o nome*”; ou “*hasham*”, que é “*o lá*” (aquele que está “*lá*” à frente, adiante, no *não-lugar*). A letra *he* (ה), no início da palavra, indica o *artigo definido*. A expressão “*Hashem*”, no entanto, só começou a ser usada para se referir a Deus entre os séculos IX a XV, pelos ראשונים / “*Rishonim*” – os primeiros rabinos e estudiosos do judaísmo a comentarem o תלמוד / *Talmud*. Hoje os judeus utilizam-na, informalmente, a fim de não usarem o nome de Deus em vão.

Por isso *Moshe*, enquanto bom hebreu, inquiriu a Deus: “*O que é você?*” – ele esperava desvendá-lo por meio da revelação do *nome*: sua origem, sua essência, sua natureza, seu construto, sua potencialidade, sua personalidade, seu destino, seu atributo maior... À pergunta, caberia perfeitamente uma resposta usual: “*fogo consumidor*<sup>207</sup>”; “*Deus de Avraham, Itzhak e Iakóv*<sup>208</sup>”; “*Senhor dos exércitos*<sup>209</sup>”; ou alguns dos muitos títulos atribuídos a ele no próprio *Tanach*. Mas Deus não endossou nenhuma ideia teológica, teleológica, antropológica, mítica, idealística, étnica, moral, religiosa... Tampouco se dogmatizou em alguma absolutista e delimitadora verdade, que pudesse ser integralmente definida, compreendida, imobilizada, canonizada e reproduzida.

Ao contrário: Percebe-se, pela resposta, em *Shemot* 3.14, que Deus tirou a discussão do instante em questão e a lançou duplamente à frente, adiante – num vácuo de infinitas possibilidades interpretativas – num momento onde, talvez, nem *Moshe*, nem qualquer hermeneuta, jamais pudesse ver, ouvir, ou legitimar respostas definitivas e imutáveis sobre a natureza dele. E, tal como numa pequena fórmula-quântica – que seja capaz de apontar o tamanho e a diversidade do universo – ele apresentou a mais misteriosa, complexa, sintética e poética fórmula-verbal já concebida: “*eheie asher eheie*<sup>210</sup>” / “*serei o que serei*<sup>211</sup>” / ou “*estarei o*

<sup>207</sup> דברים / *Devarim* / Deuterônimo 4.24 diz assim: כי יהוה אלהיך אש אכלה / *Ki lhwh elohecha esh 'ochla* / *Porque lhwh, seu Deus, é fogo que consome*. Em *Devarim* 9.3 confirma: כי יהוה אלהיך הוא- העבר לפניך אש אכלה / *Ki lhwh elohecha hu há'over lefanecha esh 'ochla* / *Porque lhwh, seu Deus, aquele que passa diante de você, é fogo consumidor*.

<sup>208</sup> אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב / *Elohei Avraham elohei Itzhak Elohei Iakóv* / *Deus de Abraão, Isaque e Jacó* (שמות / *Shemot* / Êxodo 3.15).

<sup>209</sup> יהוה צבאות / *lhwh tza'ot* / *Senhor dos Exércitos*. Há centenas de casos como estes em: א / *Shemuel Álef* (1 *Samuel* 1.3; 4.4); תהילים / *Tehillim* (*Salmos* 24.10; 89.9); ישעיהו / *Ieshaiáhu* (*Isaías* 6.3, 5).

<sup>210</sup> “*eheie asher eheie*” / *eheie asher eheie*” – O verbo “*ser*” / *estar*” aparece duplamente conjugado na primeira pessoa do singular, no *modo incompleto*. As traduções cristãs, comprometidas apenas com a interpretação fundamentalista da ontologia de Parmênides, com a Septuaginta e a Vulgata Latina, traduzem a expressão “*eheie asher eheie*” ao tempo presente (“*eu sou o que sou*”), o que consiste num grave equívoco, por 5 motivos elementares: 1) No hebraico clássico nunca existiu o *tempo verbal no presente*; 2) Mesmo o hebraico moderno tendo adotado a conjugação *verbal no presente*, ela ainda não existe para o verbo “*ser*” / *estar*”; 3) Nas outras 39 vezes em que aparece o verbo “*eheie*” no *Tanach*, os exegetas cristãos o traduzem ao português como “*eu serei*” / “*eu estarei*” – comprovando que não é correto conjugá-lo no tempo *presente* ou *passado*; 4) Não existe justificativa linguística, gramatical, contextual ou cultural para traduzir apenas o versículo 3.14 para o *tempo presente*, exceto por causa da inquestionável influência da ontologia parmenidiana levada a seus extremos; 5) A ontologia hebraica, do Movimento, aproxima-se mais à de Heráclito, sendo diametralmente oposta

que estarei<sup>212</sup>” – revelação capaz de “velar novamente” a sua infinita e atemporal pluralidade de possibilidades existenciais.

Segundo a tradução literal feita pela professora *Izabela Bocayuva*<sup>213</sup>, o fragmento da Septuaginta, desde o início, apresenta-se corrompido: “*Eu sou aquele que é*.”<sup>214</sup> Foi traduzido desta forma para o grego –

---

e incompatível àquela adotada pela Igreja Católica, que dogmatizou a Deus como um *Ser* plenamente “*imóvel*” e “*estático*”.

<sup>211</sup> ויאמר אלהים אל־משה אהיה ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם: A versão judaica, bilingue, com base no referido texto massorético, traduz ao português da seguinte forma: *E disse Deus a Moisés: “Serei O que serei. E disse: Assim dirás aos filhos de Israel: Serei enviou-me a vós”* (“*Torá – A Lei de Moisés*”, de 2001, da Editora e Livraria Séfer – em parceria com o Templo Israelita Brasileiro Ohel Iaacov, e com o Centro Educativo Sefaradi em Jerusalém). A “*Bíblia Hebraica*”, por David Gorodovits e Jairo Fridlin, de 2006, Editora e Livraria Séfer, também traduz exatamente da mesma maneira que a anterior. Mas por falta de uma palavra, em português, que melhor corresponda ao sentido original da expressão “*eheie*”, sem precisar fazer uso de imensas explicações no rodapé, então, realmente, a tradução mais próxima ao sentido original ainda é o verbo “*serei*!” “*estarei*”, na “*primeira pessoa do singular, no “tempo futuro*” – questão que será devidamente esclarecida mais adiante.

<sup>212</sup> O verbo להיות / “*lihit*” / pode ser traduzido como “*ser*” ou “*estar*”, o que significa basicamente a mesma coisa para os hebreus. Se alguém diz “*fui verde*”, então não se tratava de um verde permanente, mas de um estado temporário. Se outro diz: “*serei verde*”, é porque inda não é verde, evidenciando a mudança do ser. E ninguém diria “*sou verde*”, porque além de tal condição absolutista parecer inconcebível ao hebreu, sequer há o verbo no tempo presente. Para eles, “*ser*” e “*estar*” são igualmente temporais e transitórios. Então, mesmo que fosse correto – mas não é – traduzir o fragmento como “*sou o que sou*”, ainda assim isto teria o mesmo sentido que “*estou o que estou*”. Ou seja: longe de representar uma realidade *plena* e *estática*, continuaria simbolizando o *movimento* e a *mudança do ser*. O mesmo raciocínio se observa em relação ao verbo “*ter*”, que não existe em hebraico: Eles utilizam a partícula יש לי / “*iesh li*” / “*existe para mim*” (transmitindo a ideia de que “no momento *está comigo, sob meus cuidados*”), porque não consideram a possibilidade de “*se apropriarem*” definitivamente de algo. Tais peculiaridades indicam que o pensamento, a língua e a cosmologia hebraica não percebem nada como *fixo, imóvel, imutável, definitivo*. Por isso, o Deus dos hebreus sempre se manifesta instável como o *fogo* e a *água*, ou volátil como o *ar*.

<sup>213</sup> Atualmente é professora adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Uerj. É membro do PEC – Polo de Estudos Clássicos do Estado do Rio de Janeiro. Coordena o NOESIS – Laboratório de Estudos em Filosofia Antiga da UERJ ([www.noesisfilosofia.com.br](http://www.noesisfilosofia.com.br)). Faz parte do projeto CAPES/COFECUB atualmente em andamento entre o Centre Léon Robin de l’Université de Paris IV – Sorbonne e o Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense. Pertence ao Corpo Editorial da Revista Sofia (UFES), da Revista Anais de Filosofia Clássica (Laboratório OUSIA/UFRJ) e da Revista Ítaca (UFRJ). Tem experiência na área de Filosofia, sobretudo Filosofia Antiga, com ênfase em Pré-socráticos e Platão.

<sup>214</sup> καὶ ἐπεὶ θεὸς πρὸς μωυσὲν εἶπε καὶ ἐπεὶ οὐτως ῥεῖξ τοῦ οὐκοῦς ἰσραηλ ὁ ὢν πρὸς αὐτὸν με πρὸς μωυσὲν / “E Deus disse a Moisés: *Eu sou aquele que é*. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: *aquele que é me enviou a vós*.” (Tradução: Izabela Bocayuva). A versão católica, a *Bíblia de Jerusalém*, também traduz no tempo presente: “*Deus respondeu a*



num presente estático e absoluto – porque era inconcebível a ideia do *ser* no futuro, ou do ser em movimento. Séculos antes Parmênides já havia consolidado seu pensamento: “*o ser que será*”, ele ainda “*não-é*”. Não poderia o “*ser não ser*”, porque isto fere o princípio da identidade, implicando numa contradição lógica. No entanto, não ocorreu implausibilidade ontológica por parte dos hebreus, mas sim uma negligência<sup>215</sup> exegética: No pensamento hebreu, o verbo no modo “*imperfeito*”<sup>216</sup> – traduzido inadvertidamente para o “*futuro*” – jamais esteve associado à questão cronológica. O verbo mostra apenas o ser, o deslocamento do ser, a ação continuada e inacabada do ser que já existe e continua existindo: à semelhança de um caminhante caminhando, um criador criando, um círculo circulando, um *ser sendo*. Diante desta singularidade linguística, e da pseudocontradição filosófica, a resposta divina foi traduzida ao grego no tempo presente: “*sou aquele que é*” – conceito idêntico ao de Parmênides: “*o ser é*”. Mas, para a Igreja, esta declaração transmite a ideia de um ser absolutamente pleno, distante, estático e imutável – transforman-

---

*Moisés: eu sou aquele que sou. E ajuntou: Eis como responderás aos israelitas: (Aquele que se chama) eu sou envia-me junto de vós.*”. E a versão protestante, Almeida Corrigida e Revista Fiel, apresenta a mesma versão: “*E disse Deus a Moisés: “eu sou o que sou”. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: “eu sou” me enviou a vós.*”. E nenhuma outra tradição cristã traduz ao português em conformidade com o texto original, em hebraico, ou precisaria desconstruir o dogma helênico sobre a natureza divina.

<sup>215</sup> Por culpa de inúmeras questões deficitárias como esta, o תלמוד / *Talmud* narra: “*O dia da tradução foi tão doloroso quanto o dia em que o Bezerro de Ouro foi construído, pois a Torá não poderia ser acuradamente traduzida*”. Alguns rabinos disseram que “*as trevas cobriram a Terra por três dias quando a Septuaginta foi escrita*”. Jerônimo, após ter comparado os manuscritos da Septuaginta com manuscritos em hebraico, afirma: “*Seria tedioso agora enumerar as muitas adições e omissões que a Septuaginta fez*” (...). “*Os judeus geralmente riem quando ouvem nossa versão*” (...). “*Mas como nós devemos lidar com os originais em hebraico nos quais estas passagens e outras como estas estão omitidas, passagens tão numerosas que reproduzi-las irá requerer livros sem conta?*” (Carta LVII de Jerônimo). O pastor João Ferreira de Almeida usou as línguas originais para sua tradução. Porém, ele mesmo, após a publicação da bíblia, em 1637, fez uma lista de *dois mil erros* nela encontrados – a maioria por conta da comissão holandesa, que procurou harmonizar a nova tradução com a versão já existente. Tudo isto confirma a necessidade de traduzir o *Tanach* com base nos originais, sem curvar-se aos interesses ideológicos da tardia tradição cristã.

<sup>216</sup> Conforme o ideário hebreu, o ser não está no passado, nem no presente, nem no futuro. Ele é *algo em movimento* e suas “*ações*” estão inteiramente desconectadas do sentido cronológico. Por isso, o “*tempo verbal*” está vinculado apenas à: 1) ideia de uma “*ação completa*” – aquela que foi totalmente executada e concluída (modo *perfeito*); 2) ideia de uma “*ação incompleta*” – o mesmo que ação continuada, que ainda está sendo realizada, que não foi plenamente completada (modo *imperfeito*). Porém, devido ao processo de intensa ocidentalização da hermenêutica dos textos hebreus, introjetou-se a concepção cronológica nos dois “*tempos verbais*” primitivos, misturando-os, confundindo-os, e traduzindo-os, popularmente, com o inapropriado sentido temporal de *passado, presente e futuro*.

do-o num paradigma contraditório à vida, à natureza, e ao Deus hebreu; e tornando-o cada vez mais distante do próprio *ser* parmenidiano.

Sob outra perspectiva, percebe-se que o Deus hebreu não escolheu um substantivo ou adjetivo para definir sua natureza, mas optou pelo verbo<sup>217</sup>. Por três vezes consecutivas, reafirmou ser ele próprio uma “*ação viva em si mesma*”: fluída, dinâmica e renovável. Ele se entrega enfaticamente ao continuísmo da “*incompletude*” e se transmuta pelo eterno movimento, ao ponto de tornar-se insondável, imprevisível e incompreensível – visto que apenas uma *ação completa* pode ser seguramente conhecida e avaliada. Além disso, ele também não afirmou: “*estou sendo o que sempre fui*” para forjar uma idêntica reprodução do próprio “*eu*”, numa suposta invariabilidade. O Deus hebreu não poderia revelar-se como uma ação completada, passada, acabada, porque isto representaria o apagar da chama e o fim da existência. Consequentemente, tomando por base apenas o referido fragmento hebraico, ou qualquer outra perícopo do *Tanach*, não é possível extrair ou sustentar a doutrina da “*imobilidade e imutabilidade do ser*”.

A frase demonstra, explicitamente, que o ser “*está sendo*” apenas aquilo que ele mesmo “*está sendo*”, de acordo com sua vontade e com aquilo que sua natureza permite que ele seja. “*Está sendo*” igual a si próprio, em comparativo somente a ele mesmo, numa aceitação plena e irrestrita da sua condição existencial. “*Está sendo*” em si mesmo, no próprio construto, sem que haja nenhum outro ser, modelo, referencial ou paradigma análogo a ele – o que o torna *Único*. Ele “*está sendo*” uma eterna “*possibilidade em movimento*”, tal como tudo o que criou. Por outro lado, identifica-se como o Deus dos antepassados de *Moshe*, garantindo certa conservação do ser: porque algo da existência sempre permanece, enquanto algo sempre é acrescentado e tirado durante o movimento.

A mitologia hebraica concilia, em si, um pouco das ontologias de Parmênides e Heráclito: Por um lado, se assemelha ao conceito de “*ser*”, num presente permanente, porque o verbo é quase igual ao gerúndio, em português. Mas não é exatamente o presente, e, muito menos, imóvel, pleno, ou imutável. Mas uma ação contínua – sem passado e sem futuro – e una, como uma música tocada nota a nota, sem que jamais seja inter-

---

<sup>217</sup> Qualquer verbo – em qualquer tempo e em qualquer língua – já demonstra “*ação, movimento, mudança*”.

rompida. Ou como o fogo que é sempre o mesmo fogo e, no entanto, nunca é igual a si mesmo ou a qualquer outra coisa além dele. Um misto de movimento e permanência, de pluralidade e unidade, de diferença e igualdade, de ser e não ser, Além disso, o ser que “*está sendo apenas si mesmo*” – *gerando a si mesmo, modificando a si mesmo* – e não revela o que ele “*está sendo*” ou em que ele *está se transformando*, caracteriza-se como algo intrinsecamente complexo e imperscrutável. E o que é mais instigante à razão: O *Ser* sequer insinua se as coisas existentes fora dele – criação, vida, e movimento – são, de fato, uma sólida realidade ou torpe ilusão.

O *Tanach* ensina que o mundo criado e forjado – seja pela realidade ou pela ilusão – apresenta o ser como algo-vivo, vibrante, fluído. Apenas o “*ídolo*”<sup>218</sup>, é considerado plenamente *imóvel* – o que indica sinal de impotência – e, por isso, os hebreus condenam a sua fabricação. Fabricar ídolos é o mesmo que forjar conceitos, formas ou valores por meio da imaginação e da arte. É como modelar o ouro, o barro, as ideias, ou as palavras para tentar reproduzir uma cópia vulgar da existência. Algo como petrificar e venerar somente o instante, o adjetivo, o detalhe, ou a ilusão do ser – artifício que o reduz a uma condição inanimada e ínfima. Por isso a mitologia hebraica insiste numa ontologia completamente inversa, a de que “*adam*” foi modelado como um *ídolo* para receber o sopro divino e alcançar a condição de ser: com vida, respiração, percepção, sentimento, pensamento, antagonismo, movimento, ação, mutação, imprevisibilidade, possibilidade – à semelhança do “*Deus-vivo*”<sup>219</sup>.

Então, o hebreu, em sua observação empirista e concreta da vida, construiu sua mitologia pautada numa espécie de Filosofia da Nature-

---

<sup>218</sup> עצב / *Atzav* / *Ídolo*. Veja: תהילים / *Tehilim* (Salmos 115. 2-9; 135. 13-18); במדבר / *Bamidbar* (Números 12.4-9); הושע / *Hoshéa* (Oséias 13.2); לוי / *lów* (Jó 10.7-13); הבקוק / *Havakuk* (*Habacuque* 2.19). O homem foi feito à semelhança de Deus. O que significa dizer que, antropomorficamente, o Deus dos hebreus também é semelhante ao homem e contrário ao ídolo: Ele cria, fala, escuta, anda, visita, cura, guerreia, acompanha, promete, abençoa... num movimento eterno.

<sup>219</sup>O título aparece em três formas distintas, mas com o mesmo significado: 1) אלהים חיים / *Elohim-Chaim* / *Deus-vida*; 2) אל חי / *El chai* / *Deus-vivo*; 3) אלהים חי / *Elohim chai* / *Deus-vivo*. – Referências: דברים / *Devarim* (Deuteronomio 4.34); יהושע / *Iehoshúa* (Josué 3.10); שמואל א / *Shemuel Álef* (I Samuel 17.26, 36); מלכים ב / *Melachim Beit* (II Reis 19.4, 16); תהילים / *Tehilim* (Salmos 42.2; 84.2); ישעיהו / *Ieshaiáhu* (Isaías 37.4, 17); ירמיהו / *Irmíáhu* (Jeremias 10.10; 23.36); יהזקאל / *Iehzekel* (Ezequiel 5.11; 14.16, 18, 20; 16.48; 17.16, 19; 18.3; 20.3); דניאל / *Daniel* (*Daniel* 6.20, 26); הושע / *Hoshéa* (Oséias 1.10); זכריה / *Zechariá* (*Zacarias* 2.9).

za<sup>220</sup>. Somente por isso conseguiu compreender que o Deus que se faz representar pelo *fogo*, pelo *vento*, pelo *verbo*, pela *criação*, e pela *vida*; que fomenta todo tipo de *transformações* e *possibilidades* inovadoras; que impõe o *movimento* como expressão primordial do universo; não pode ser considerado “*imóvel*” como os ídolos inanimados. E esta conclusão<sup>221</sup> transcende qualquer discussão meramente filológica ou filosófica: O *não-movimento* dos seres representa a falência absoluta dos organismos biológicos, ideológicos, sociais, cosmológicos e divinos – constitui-se na morte definitiva de toda a existência, ou no fim de toda ilusão.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, R. *Gramática do hebraico clássico e moderno*. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

BOCAYUVA, I. O poema de Parmênides e a viagem iniciática. *Anais de Filosofia Clássica*, 1(2), 2007.

BOCAYUVA, I. Parmênides e Heráclito: diferença e sintonia. *Kriterion*, 51(122).

CAPRA, F. *O Tao da física*. Tradução de M. J. Dias e J. C. Almeida. Lisboa: Presença, 1989.

CHAUI, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

CHOWN, G. *Gramática hebraica*. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

FELDMAN, D. H. *Qabalah: o legado místico dos filhos de Abraão*. Tradução de J. Vidili. São Paulo: Madras, 2006.

FLUSSER, D. *O judaísmo e as origens do cristianismo*, vols. I-III. Rio de Janeiro: Imago, [s.d.].

---

<sup>220</sup> Também é um fato curioso que justamente os hebreus: *Moisés*, *Jesus*, *Freud*, *Marx*, *Durkheim*, *Spinoza* e *Einstein* tenham promovido o movimento de inusitadas possibilidades conceituais, causando insuperáveis revoluções no campo das concepções humanas.

<sup>221</sup> A “*Ontologia do Movimento e da Mudança*”, que surgiu, primitivamente, há mais de 2.500 anos, foi tão bem elaborada a partir das leis macroscópicas da natureza, que agora também ressurgiu com a imensa plausibilidade teórica de ciências como a *Geografia*, *Estatística*, *Meteorologia*, *Cosmologia*, *Mecânica Quântica* e a *Biologia Molecular*. Paradigmas como o *Princípio da Incerteza*, a *Teoria da Relatividade*, e a *Teoria das Cordas* têm revitalizado e ampliado o conceito de “*Movimento*” ao ponto de inspirar e motivar físicos renomados, como *Fritjof Capra*, *Frank J. Tipler*, *Amit Goswami*, a buscarem, inclusive, um novo elo entre a *teoria* e a *mítica*, entre a *física* e a *mística*.

FREITAS, H. G. *Gramática para o hebraico: uma abordagem pragmática*. Petrópolis: Vozes, 2006.

*HEBRAICO Fácil*. Tradução de M. Goldztajn. São Paulo: Sêfer, 2002.

GORODOVITS, D.; Fridlin, J. *Bíblia hebraica*. São Paulo: Sêfer, 2006.

GOSWAMI, A. *O ativista quântico*. Tradução de M. Borges. São Paulo: Aleph, 2010.

GUSSO, A. R. *Gramática instrumental do hebraico*. São Paulo: Vida Nova, 2005.

HATZAMRI, A.; MORE-HATZAMRI, S. *Dicionário português-hebraico e hebraico-português*. 3. ed. São Paulo: Sêfer, 2004.

KAPLAN, A. *Sêfer ıetsirá: O livro da criação*. 3. ed. Tradução de E. V.-R. Pamplona. São Paulo: Sêfer, 2005.

KUSHNER, L. *O livro das letras: um alef-bait (alfabeto) místico*. Tradução de M. M. Leal. São Paulo: Madras, 2002.

*OS PENSADORES Originários*. 4. ed. Tradução de E. C. Leão. Petrópolis: Vozes, 2005.

TORÁ: *A lei de Moisés*. Tradução de M. M. Melamed. São Paulo: Sêfer, 2001.

PEREIRA, M. H. Fragmentos de Parmênides e Zenão de Eleia. *Hélade*, (4), 1982, p. 128-136.

ROTMAN, F.. *Amém: o povo judeu fez um pacto com Deus*. Belo Horizonte: Leitura, 2006.

SCHÖKEL, L. A. *Dicionário bíblico hebraico-português*. Tradução de I. Storniolo e J. Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHÜLER, D. *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre: L&PM, [s.d.].