

CECILIA CINTRA CAVALEIRO DE MACEDO

**METAFÍSICA, MÍSTICA E LINGUAGEM NA OBRA DE
SCHLOMO IBN GABIROL (AVICEBRON):
UMA ABORDAGEM BERGSONIANA**

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

São Paulo
2006

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

CECILIA CINTRA CAVALEIRO DE MACEDO

**METAFÍSICA, MÍSTICA E LINGUAGEM NA OBRA DE
SCHLOMO IBN GABIROL (AVICEBRON):
UMA ABORDAGEM BERGSONIANA**

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Tese apresentada à Banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião, sob a orientação do Prof. Doutor Luiz Felipe Cerqueira e Silva Pondé.

São Paulo
2006

CECILIA CINTRA CAVALEIRO DE MACEDO

**METAFÍSICA, MÍSTICA E LINGUAGEM NA OBRA DE
SCHLOMO IBN GABIROL (AVICEBRON):
UMA ABORDAGEM BERGSONIANA**

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Tese apresentada à Banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião, sob a orientação do Prof. Doutor Luiz Felipe Cerqueira e Silva Pondé.

São Paulo
2006

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Luiz Felipe Pondé pelo apoio, liberdade e confiança na condução desta pesquisa. Aos professores do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUCSP, no qual tive oportunidade de crescer como pesquisadora e de ampliar a minha formação, já pluridisciplinar, através das contribuições específicas de cada um deles; ao grupo Religião Teoria e Experiência, agora NEMES – Núcleo de Mística e Santidade da PUCSP, pelas infindáveis discussões sobre os temas mais diversos. À CAPES, pelo financiamento da presente pesquisa, sem o qual ela não seria viável. Aos amigos antigos e aos que conheci durante esta jornada, especialmente Edrisi Fernandes e Rosalie Pereira – estudiosos da filosofia medieval islâmica – os quais, companheiros nas mesmas dificuldades, auxiliaram-me com a troca de experiências e a pouca bibliografia específica sobre meu tema da qual dispunham. Aos colegas Teodoro Hanicz e Tadeu Verza pelos preciosos textos disponibilizados. Aos providenciais auxílios de Reginaldo Campoe no latim e de Alexandre Leone no hebraico. Ao auxílio na leitura, quando meus olhos já não viam mais os erros, de minha mãe Vania Cintra e minha filha Anita Cavaleiro, e à compreensão e estímulo acadêmico de meu marido Sérgio Szpigel.

RESUMO

Schlomo Ibn Gabirol foi um pensador judeu que viveu na Espanha sob o domínio islâmico. Sua obra se desenvolveu nos campos da metafísica, ética e poesia. O texto filosófico, escrito em árabe e traduzido ao latim como *Fons Vitae*, foi utilizado pelos filósofos cristãos medievais que, denominando-o Avicbron, desconheciam sua origem. Sua poesia, escrita em hebraico, foi incorporada à liturgia judaica. Em 1847, Salomon Munk descobriu tratar-se do mesmo homem o que permitiu a tentativa de identificação das diversas fontes que influenciaram as facetas da obra do autor, facilitando um contato maior com o núcleo central de suas idéias. A idéia que inspira este trabalho é a reconstrução da identidade do autor a partir da compreensão de sua obra como reflexo de uma busca mística. Para tal fim, utilizamos uma metodologia desenvolvida a partir das indicações de Henri Bergson, que entende a *Intuição* como método filosófico, a qual seria alcançada através de uma *Imagem Mediadora*.

Palavras-chave: Ibn Gabirol, mística, metafísica, linguagem, Bergson, Trono da Glória, imagem mediadora.

ABSTRACT

Schlomo Ibn Gabirol was a Jewish thinker who lived in Spain under Islamic rule. His work was developed in the fields of metaphysics, ethics and poetics. The philosophical text, written in Arabic and translated to Latin as *Fons Vitae*, was used by the medieval Christian philosophers who, calling him Avicbron, did not know his origin. His poems, written in Hebrew, were incorporated to the Jewish liturgy. In 1847, Salomon Munk discovered that they were the same man. This has made possible the attempt to identify the sources which had influenced the several facets of the author's work, facilitating the contact with the central core of his ideas. The aim of this work is the reconstruction of the author's identity from the comprehension of his work as the reflex of a mystical quest. For such purpose, we use a methodology developed from Henri Bergson indications, who understands the *Intuition* as a philosophical method, which would be reached through a *Mediating Image*.

Key-words: Ibn Gabirol, mystics, metaphysics, language, Bergson, Throne of the Glory, *mediating image*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 UM POETA SEFARDI, UM FILÓSOFO UNIVERSAL	11
1.1 SEFARAD AL-ANDALUS	11
1.1.1. A Espanha sob o domínio Islâmico	11
1.1.2 A <i>dhimma</i> em Al-Andalus	17
1.1.3 A organização judaica em Al-Andalus	20
1.2 VIDA E OBRA DE SCHLOMO IBN GABIROL	23
1.2.1 Dados biográficos	23
1.2.2 A Obra de Ibn Gabirol	29
1.3 REPERCUSSÃO DE SUA OBRA	31
2. REFERENCIAL TEÓRICO E METODOLOGIA	49
2.1 SCHLOMO IBN GABIROL E A MÍSTICA	49
2.2 O CONCEITO DE MÍSTICA	54
2.3 MÍSTICA COMO RELIGIÃO DINÂMICA	67
2.3.1 Religião estática e religião dinâmica	69
2.3.2 Religião Dinâmica na obra de Bergson	73
2.4 RELIGIÃO METAFÍSICA E MÍSTICA: A QUESTÃO DA LINGUAGEM	79
2.5 ABORDAGEM DA MÍSTICA ESPECULATIVA NO REFERENCIAL BERGSONIANO	88
3. A FILOSOFIA DE IBN GABIROL	99
3.1 METAFÍSICA: O <i>FONS VITAE</i>	99
3.1.1 Tratado Primeiro	101
3.1.3 Tratado Segundo	109
3.1.4 Tratado terceiro	120
3.1.5 Tratado Quarto	135
3.1.6 Tratado Quinto	145
3.2 ÉTICA: AS QUALIDADES DA ALMA	157

4. AS FONTES GREGAS DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE IBN GABIROL ..	180
4.1 O HILEMORFISMO	180
4.2 UM (NEO)PLATONISMO POUCO ORTODOXO	185
4.3 A SUPOSTA DEPENDÊNCIA DE PLOTINO E DOS AUTORES NEOPLATÔNICOS PAGÃOS	189
4.4 O PLATONISMO JUDAICO: FILON DE ALEXANDRIA	210
4.5 DE VOLTA AO HILEMORFISMO: ARISTÓTELES	229
5 A TRANSMISSÃO DAS IDÉIAS GREGAS	243
5.1 O PANORAMA FILOSÓFICO DA ÉPOCA: FILOSOFIA ISLÂMICA OU <i>FALSIFA</i> ?	243
5.2 OS <i>FALASIFA</i> E A UTILIZAÇÃO DA OBRA DE ARISTÓTELES	252
5.2.1 – Al-Kindi	253
5.2.2 – Al-Farabi	255
5.2.3 – Ibn Sina	262
5.3 O NEOPLATONISMO JUDAICO: ISAAC ISRAELI	269
5.4 O SABER EM AL-ANDALUS	278
5.4.1 A Biblioteca de Córdoba	278
5.4.2 <i>Rasa 'il Ikhwan Al-Safa</i>	284
5.4.3 O pensamento Massarri e o Pseudo-Empédocles	291
6 A POESIA MÍSTICA DE SCHLOMO IBN GABIROL	303
6.1 IBN GABIROL COMO POETA	306
6.2 A POESIA DE IBN GABIROL NO CONTEXTO DA MÍSTICA JUDAICA	314
6.2.1 Entre dois modelos: Merkabah e Kabbalah	314
6.2.2 O Simbolismo das Imagens de Ibn Gabirol	320
6.3 KETER MALKHUT: MÍSTICA E FILOSOFIA	341
CONCLUSÃO	368
BIBLIOGRAFIA	391

INTRODUÇÃO

Schlomo Ibn Gabirol foi um pensador judeu que viveu na Espanha sob o domínio islâmico, cuja obra filosófica, escrita em árabe e traduzida ao latim, veio a ser alvo de inúmeras discussões entre os filósofos cristãos medievais. Seu legado filosófico foi utilizado pelos escolásticos latinos, que desconheciam a origem religiosa do autor, deixando profundas marcas tanto em seus adversários quanto naqueles que acolheram seu pensamento, especialmente os franciscanos. Ainda que, no mundo da filosofia cristã, sua influência tenha sido infinitamente superior à observada no pensamento judaico, suas idéias foram aproveitadas no seio do judaísmo por alguns autores no âmbito da *Kabbalah*. No mais, foi ofuscada principalmente pela corrente aristotélica que a ela se seguiu e pela reação anti-filosófica que dominou o pensamento judaico posterior à expulsão da península Ibérica. Por outro lado, Ibn Gabirol foi sempre considerado um dos maiores poetas do judaísmo, cujo fervor e devoção mística ultrapassaram as barreiras do tempo, visto que seus poemas são cantados até os dias atuais como ornamento da liturgia nas festas religiosas.

Sua poesia e sua filosofia, aspectos complementares de uma busca única pela sabedoria, foram separadas pelo destino histórico, criando-se um personagem fictício conhecido sob a alcunha latinizada Avicbron, sobre o qual pouco ou nada se sabia. Com a descoberta, em 1847, por Salomon Munk, de que essas tão diferentes expressões formais eram criações do mesmo homem, abriu-se a possibilidade de identificação das diversas fontes que influenciaram as facetas da obra do autor, facilitando um contato maior com o núcleo central de suas idéias.

A originalidade que perpassa o conjunto de sua obra pode ser apontada nas diversas áreas nas quais se desenvolve: na filosofia defende o hilemorfismo universal associado ao voluntarismo divino, sustentados em limites estritamente racionais, sem utilização de qualquer referência bíblica ou religiosa; na ética apresenta uma proposta psico-fisiológica que, ao contrário da busca de uma espiritualidade piedosa e virtuosa, como era comum entre seus correligionários medievais, defende o equilíbrio entre as características da alma animal, entendidas todas como capacidades naturais do homem; no âmbito poético reformula os estilos da poesia sagrada hebraico-espanhola, através da larga utilização das técnicas árabes e pela subordinação da temática a seu ardor pessoal, não raramente escrevendo em primeira pessoa.

A idéia que inspira este trabalho é a reconstrução da mística de Ibn Gabirol, enquanto uma recuperação do que foi sua própria intenção enquanto autor. Na medida do possível, esse esforço buscou libertar-se das limitações externas à sua própria obra, entendidas como dadas *a priori*, ainda que a pesquisa se proponha a estar sempre situada no panorama de inserção nas fontes do seu pensamento. Nossa hipótese central, que consiste na idéia de que o estudo do autor enquanto místico não pode ser condicionado, em sua totalidade, às expressões externas de sua religião de origem, conduz à tentativa de recuperação da unidade de seu pensamento e abre a possibilidade de discussão das relações entre mística, filosofia e religião, fornecida justamente pelas condições sob as quais sua obra foi desenvolvida e pela apropriação histórica dessa produção.

Essa pesquisa encontra sua justificativa e sua importância, portanto, em três frentes diferenciadas:

Em primeiro lugar, na importância do estudo do período histórico a que ela se refere, dada sua riqueza de manifestações, de produção intelectual e a característica central de convivência pacífica entre fiéis das três grandes religiões monoteístas ocidentais, bem como a relativa escassez de trabalhos acerca do tema, especialmente no Brasil. O estudo do tema da convivência inter-religiosa em *Al-Andalus* é altamente relevante para as Ciências da Religião em geral, para a história das idéias e, especialmente, para o tema do diálogo inter-religioso.

Em segundo lugar, na relevância de Schlomo Ibn Gabirol, como poeta, filósofo e autor ético original, bem como na necessidade da compreensão de sua obra como um todo, não mais fragmentada por cortes relacionados ora com a ortodoxia religiosa, ora com a tentativa de laicização ou helenização de seu texto filosófico. A proposta metodológica adotada visa justamente esta recomposição da identidade do autor, buscando compreender o *sentido* de sua mensagem através do núcleo mesmo de seu pensamento, e não somente analisar aspectos apresentados separadamente em uma determinada obra ou faceta de sua produção. Este esforço de síntese – em contraposição a uma metodologia analítica – conduz a uma visão mais global da religiosidade do autor, independentemente das linguagens utilizadas para sua expressão.

Em terceiro lugar, a análise da obra de Ibn Gabirol nos moldes propostos propicia a possibilidade de discussão das inter-relações entre mística, filosofia e religião, tema que nos é apresentado naturalmente, tanto pelas linguagens paralelas usadas na produção do autor quanto pela apropriação histórica de sua produção e a conservação de suas idéias, ao menos por algumas correntes da *Kabbalah* e do pensamento cristão.

Tendo em vista essas particularidades estruturais e históricas da obra de Ibn Gabirol, o presente trabalho tem, portanto, um duplo propósito, cujos aspectos particulares pretendem ser articulados e integrados na sua conclusão:

O primeiro objetivo é a identificação das diferentes fontes que inspiraram o pensamento do autor, tanto aquelas que podem ser notadas através das idéias expressas em sua filosofia racional quanto as que transparecem através de suas imagens poéticas. Enquanto as primeiras apresentam um formato compatível com o neoplatonismo islamizado, outras fincam suas raízes, profundamente, na tradição profética e visionária judaica. Em algum momento, essas origens distintas se encontram, gerando uma obra, a nosso ver, plena de sentido, se entendida sob uma outra ótica, a saber, a da especulação mística.

Nosso segundo objetivo é precisamente tentar tocar, de alguma forma, a intuição fundamental inspiradora da obra de Ibn Gabirol, que não está presente na sua linguagem racional, nem na expressão religiosa, mas atravessa ambas as facetas de sua obra. Por acreditarmos que, no formato filosófico, essa intuição transcende as fronteiras de uma comunidade nacional, apresentando aspectos de universalidade noética através de sua metafísica, e que, no formato poético, transcende os dogmas da religião de origem através de uma inquietação pessoal que reflete uma busca experiencial também universal, consideramos que sua obra deixa transparecer a originalidade mística da inspiração primeira, do *contato* com algo que, em muito, supera a razão humana.

Desse modo, acreditamos que as linguagens, aparentemente tão diferentes, utilizadas em obras distintas, nada mais são do que instrumentos da razão colocados a serviço daquela inspiração. E a inspiração não será encontrada se a buscarmos na própria linguagem, entendida como produtora de significados seguros, mas somente através de sua superação, na busca de um *sentido* que, em última instância, só pôde se revelar por completo na mente mesma do autor. Mas, ainda assim, ele teve o ímpeto de tentar comunicar esse sentido. E, é somente a partir dessas *expressões*, desses *produtos*, desses *artefatos* que nos legou que podemos almejar uma aproximação com a sua real intenção.

Estas são as razões da escolha, para a consecução desse trabalho, da metodologia proposta por Henri Bergson. Desenvolvida originariamente pelo filósofo francês para o estudo da Metafísica, parte de que é necessário algum contato com a inspiração originária que gerou um único lampejo que dá origem à obra de um autor. Entende a *Intuição* como método para essa metafísica (Intuição Filosófica), a qual seria alcançada através de uma *Imagem Mediadora*. Estendemos aqui sua proposta para a mística especulativa por entendermos que, ao menos no que se refere especificamente a nosso autor, metafísica e mística são tão

intimamente entrelaçadas na origem quanto aparentemente distantes na forma de expressão e, portanto, somente um salto para além da linguagem conceitual poderia conferir-nos alguma chance de compreensão de sua obra como um todo. Nossa pesquisa encontra-se, portanto, no âmbito das Ciências da Religião, tal como este é compreendido nos dias atuais, ou seja, numa perspectiva transdisciplinar, uma vez que se aproveita dos estudos desenvolvidos no âmbito da filosofia medieval, da lingüística, da história e do chamado “pensamento judaico”, sem se restringir às produções bibliográficas específicas de qualquer dessas disciplinas, na tentativa de buscar um referencial teórico adequado ao estudo de uma parcela específica da experiência e do conhecimento humano situada no âmbito da *Mística*.

Certo é que não temos a pretensão de entrar em contato com a *experiência* em si do autor, posto que pensamos ser qualquer experiência, ainda que sensível, impossível de se transmitir enquanto tal. Conforme Ricoeur, “Num sentido mais radical, que o que é experienciado por uma pessoa não se pode transferir totalmente como tal e tal experiência para mais ninguém. A minha experiência não pode tornar-se diretamente a vossa experiência¹”. Nosso objetivo é uma maior aproximação possível com a *inspiração* originária, que se reflete na *intenção* do autor, ou seja, no *sentido* novo e original que ele desejou conferir às linguagens paralelas que utiliza, entendidas estas enquanto sistemas de significados que encontrou disponíveis por estarem depositados tradicionalmente, tanto na religião quanto na filosofia, em sua época.

Desse modo, não é surpreendente que o autor tenha desmembrado seus ensinamentos em dois blocos. Se nossa hipótese é correta e a intenção do autor residiu na comunicação de conteúdos originariamente místicos, estes conteúdos experienciais vagos e abstratos deveriam ser comunicados de acordo com a comunidade concreta que ele visava atingir. Acreditamos que, por estar inserido em um ambiente multi-cultural e multi-religioso, sua intenção tenha sido a de colocar esses conteúdos à disposição de diferentes grupos, a saber, tanto aqueles que compartilhavam da tradição judaica quanto aqueles que, na busca pela mesma sabedoria experiencial originária, não compartilhavam dessa mesma fé religiosa. Assim, além de suas produções terem sido intencionalmente direcionadas pelo idioma a públicos distintos, já que sua poesia é escrita em hebraico e sua filosofia em árabe, o sistema de signos (linguagem) mais adequado disponível no âmbito da religião judaica não era o mesmo das demais comunidades religiosas. A opção do autor teria sido, portanto, de gerar, ao lado de uma produção poética visionária construída a partir do reservatório de imagens do

¹ RICOEUR, Paul, *Teoria da Interpretação*, Lisboa: Edições 70, 1996, p. 27.

judaísmo medieval, uma outra produção em moldes racionais, alcançada pela remoção de quaisquer referências religiosas e pela utilização daquela linguagem comum aos meios filosóficos. Essa hipótese justifica a total inexistência de citações religiosas em sua obra filosófica, que lhe rendeu a apropriação pela escolástica cristã supondo ser o autor um árabe converso.

Com base nessas considerações entendemos toda e qualquer referência a imagens (na poesia do autor) ou conceitos prévios (na sua filosofia) exatamente da mesma forma, ou seja, enquanto metáforas. Isso decorre do fato de que, ao abordarmos a obra do autor enquanto mística, faz-se necessário que compreendamos que o conteúdo que ele tenta expressar seja, de algum modo, supra-sensível e supra-racional, portanto, necessariamente transcendente em relação à linguagem e ao conjunto das representações estáticas espaço-temporais. Vale acrescentar que, aqui, o termo metáfora não é utilizado como uma figura simples de retórica visando a substituição de uma coisa existente sensível ou conceptual abstrata por razões puramente estéticas. O termo *Metáfora* refere-se aqui ao caso específico, já pensado por Aristóteles, do engenho do poeta em construir, devido à inexistência de palavra que designe exatamente aquela determinada coisa², uma expressão que a indique; ou ainda, da arte mesma da construção de enigmas³.

Compreendendo, então, tanto na sua expressão filosófica quanto na poética, a relação entre mística e linguagem de modo que a última está para a primeira como um conjunto de instrumentos racionais à disposição para, de modo alusivo, apontar para realidades não perceptíveis por si, nosso estudo mais do que da identificação das partes componentes do pensamento de Ibn Gabirol, parte do reconhecimento das fontes de suas linguagens paralelas, com o fim de transcendê-las. Isso nos leva a trabalhar tanto os termos poéticos quanto os elementos conceptuais como imagens, o que nos é facilitado pela própria obra do autor. E aqui, mais uma vez, a teoria bergsoniana nos serve de fundamento e auxílio.

Tentamos evitar ao máximo, neste trabalho, estabelecer uma relação de superioridade/inferioridade entre as duas expressões do pensamento do autor. Não acreditamos que sua poesia seja uma mera alegoria bíblica de suas idéias filosóficas com finalidade puramente estética, nem que sua filosofia seja um resumo racional de seu pensamento religioso. Entendemos essas duas expressões como caminhos diferentes, mas paralelos, de explanação de realidades supra-sensíveis apoiados em distintos sistemas de signos; e, com certeza, o autor dominava ambos com destreza equiparável. Acreditamos

² ARISTÓTELES. *Poética*. XXI, 130; 1457b.

³ *Ibidem*, XXII, 137; 1457b.

também que o próprio autor brindou-nos com uma síntese, no seu longo poema *Keter Malkut*, conforme será apontado no final do trabalho, consistindo na expressão maior de sua compatibilização do platonismo de fundo, expresso em linguagem aristotelizada, com as mais genuínas expressões visionárias da mística judaica, interpretadas de modo alegórico na tradição já amplamente estabelecida das especulações místicas sobre a Criação (*Ma'aseh Bereshit*) e sobre o retorno (*Ma'aseh Merkabah*).

Com vistas à consecução dos objetivos propostos, construímos o trabalho resultante de nossa pesquisa da seguinte maneira:

Inicialmente, há uma breve apresentação do meio no qual a produção do autor é desenvolvida. Nesses itens, discutimos a história e as condições da comunidade judaica em *Al-Andalus*. Com isso visamos expor o contexto histórico-político que propiciou o acesso necessário ao conhecimento disponível nas comunidades islâmicas por parte dos judeus de *Sefarad*, estimulando assim o desenvolvimento da obra filosófica do autor. Desse primeiro capítulo constam ainda as informações biográficas disponíveis sobre Ibn Gabirol e o destino que teve sua obra após a sua morte, os autores influenciados por ela, as publicações e os primeiros estudos desenvolvidos a partir de sua identificação por Salomon Munk em 1847.

O segundo capítulo consiste na apresentação de nosso referencial teórico e da metodologia a ser utilizada. Iniciando com a discussão do conceito de Mística, passamos à explanação do termo *religião dinâmica* utilizado por Bergson. Seguimos com a exposição do método da Intuição desenvolvido pelo filósofo francês para o estudo da metafísica e a discussão da linguagem, tanto em relação à Filosofia quanto à Mística, propondo a adequação desse método à mística especulativa, conseqüentemente, a ambas as linguagens utilizadas por Ibn Gabirol.

A obra filosófica de Ibn Gabirol é tema do terceiro capítulo, no qual procedemos a uma análise das idéias mais importantes contidas no *Fons Vitae*, ainda que sem muitas considerações acerca de sua origem. Nesse momento, a proposta é a decomposição da obra em seus elementos constitutivos principais, a fim de iniciar a investigação das influências filosóficas sofridas pelo autor nos capítulos seguintes. Ainda que muito brevemente, por não representar exatamente o foco de nossa pesquisa, a reflexão sobre a ética de Ibn Gabirol aparece neste capítulo por duas razões: pelo papel que desempenha em antecipar algumas das idéias expostas em sua poesia, bem como reforçar hipóteses quanto às possíveis fontes do autor e, principalmente, para reforçar algumas diferenças que sua reflexão mantém para com relação aos demais autores éticos judeus contemporâneos, aproximando-se, em sentido inverso, da variante científica.

Nos capítulos quatro e cinco investigamos as fontes do pensamento do autor. Essa investigação encontra-se dividida em duas partes. O capítulo quatro investiga a origem grega das idéias presentes no *Fons Vitae*, que já foram separadas no capítulo anterior. Essa investigação inicia-se com o caráter neoplatônico observado nessa obra, verificando a alegada dependência que suas idéias teriam do modelo plotiniano da *Enéadas*, aspecto este defendido pelos primeiros estudos acerca da filosofia do autor, a partir de Salomon Munk. A seguir, outras possibilidades são analisadas, como, por exemplo, a possível influência de Jâmblico, proposta por C.K. Mathis ou de outros neoplatônicos mais tardios. O capítulo prossegue com a confrontação das idéias de Ibn Gabirol e as de seu predecessor judaico Filon de Alexandria, cuja semelhança já fora apontada por Jakob Guttman. Por último, partimos para a identificação das influências aristotélicas, especialmente quanto aos conceitos utilizados, à lógica e ao hilemorfismo, reforçadas já por Georges Vajda entre outros.

A partir da identificação desses elementos gregos, passamos à investigação das possibilidades de transmissão dessas idéias, através das obras medievais dos filósofos islâmicos e judeus, tema do capítulo cinco. Iniciando por uma reflexão acerca da recepção do pensamento grego pelo Islam na Idade Média e pelas correntes de pensamento que ali se formaram, partimos para a investigação da influência aristotélica em Ibn Gabirol, considerando os três maiores expoentes dessa corrente até sua época: Al-Kindi, especialmente importante enquanto precursor de Isaac Israeli; Al-Farabi, cuja possibilidade de transmissão é defendida por André Chouraqui; e Ibn Sina, conforme foi proposto por David Knowles. O capítulo prossegue com a verificação da possível transmissão interna à filosofia judaica, pela confrontação com as idéias de Isaac Israeli, celebrado por Sa'id Al Andalusí como tendo exercido considerável ascendência sobre os pensadores de *Al-Andalus*; a discussão prossegue sobre a versão longa da *Teologia de Aristóteles*, publicada por Alexander Borisov e cuja influência no judaísmo medieval é defendida por Schlomo Pines. Apresenta também o panorama do pensamento culto em *Al-Andalus*, principalmente através da importância da biblioteca de Córdoba, discutindo a presença da Enciclopédia dos Irmãos da Pureza (*Rasa'il Ikhwan al-Safa*) na península e, por último, o possível embasamento de Ibn Gabirol no Pseudo-Empédocles, apontado primeiramente por Ibn Falaquera, e reforçado por Munk. Nesse caso, a transmissão poderia ter ocorrido através dos seguidores do pensamento do asceta espanhol Ibn Masarra – essa é a tese defendida especialmente por Asín Palácios, que acredita ter sido possível, inclusive, por essa via, a transmissão de algumas idéias de Filon de Alexandria.

O sexto e último capítulo é dedicado à poesia de Ibn Gabirol. Iniciando pela exposição das linhas gerais de sua obra poética, discute a localização do autor frente aos períodos históricos da mística judaica, conforme a divisão entre *Merkabah* e *Kabbalah*, proposta pelos estudiosos que seguem fielmente a linha inaugurada por Gershom Scholem. Essa discussão é construída a partir das imagens simbólicas utilizadas por Ibn Gabirol em sua poesia religiosa, que enraízam sua produção profundamente na mística judaica, apresentando fortes traços do simbolismo do Trono, tanto provenientes do modelo apresentado pelas visões do Profeta Ezequiel como das visões do Profeta Isaías. O último tema trabalhado é o poema *Keter Malkut*, no qual, a nosso ver, o autor desenvolve uma tentativa de síntese de seu pensamento, entre as imagens poéticas e os conceitos filosóficos. A partir desse leque de fontes principais, que passa a incluir agora, além das anteriormente citadas, a literatura profética e Bíblica em geral e também o texto místico do *Sefer Yetsirah*, caminhamos em direção à conclusão do trabalho.

Na conclusão, pela recomposição dos elementos anteriormente apresentados, exploramos o leque de influências e as hipóteses referentes às conexões que esses textos poderiam manter entre si, bem como fazemos um balanço geral da metodologia adotada, em direção à *Imagem Mediadora* que nos conectará com a intuição inicial do autor.

Um esclarecimento quiçá seja necessário a respeito da escolha da bibliografia principal no sentido de justificar nossa opção em privilegiar determinadas obras, utilizadas sistematicamente, em detrimento de outras, que o foram apenas a título de informação. Como poderá ser notado, os primeiros estudos, especialmente os estudos alemães do século XIX, não foram exaustivamente explorados, figurando e sendo apenas citados neste trabalho a título de informação preliminar para determinar a direção que tomou a discussão sobre a obra de Ibn Gabirol nos seus primórdios. Muito distante de um descuido acadêmico — essa é uma opção consciente e é baseada em diversas razões. A primeira é que, tendo transcorrido mais de um século completo desde esses primeiros trabalhos, a questão dos estudos judaicos já foi mais aprofundada, oferecendo novas perspectivas que conduzem a uma abordagem por vezes muito distante das questões levantadas inicialmente. Longe de consistir um paradigma nos estudos judaicos, esses estudos são muito mais considerados hoje pelo seu valor pioneiro do que por seu valor metodológico e, de modo algum, por uma pretensa inquestionabilidade de suas conclusões.

Cito aqui, portanto, Yehudá Liebes, que explicou a situação histórica dos estudos sobre o judaísmo muito melhor do que poderíamos fazê-lo:

A investigação histórica da religião judaica começou nos círculos da *Wissenschaft des Judentums* na Alemanha, a qual buscou minimizar os elementos particulares e nacionais da religião e trazê-la mais próxima da noção universalista e racionalista de religião. Desse início, essa pesquisa borrou as fundações míticas e messiânicas da religião que, na minha visão, são essenciais para sua vitalidade. Essas visões da *Wissenschaft des Judentums* nunca deixou de influenciar o público em geral, assim como os estudiosos, mas elas não são a única voz. No último século, e particularmente seguindo o renascimento nacional Sionista, esses elementos rejeitados começaram a ressurgir. O trabalho de Gershom Scholem(...) desempenhou um papel decisivo nesse processo⁴.

Ainda que seja inegável que os estudos históricos de Scholem sobre a mística judaica, especialmente a *Kabbalah*, tenham significado um avanço imenso no modo pelo qual essas produções literárias passaram a ser analisadas, em muitos pontos nossa pesquisa se distancia consideravelmente também desses estudos. A proposta de Gershom Scholem confina os estudos da mística em uma espécie de gueto, desconectando-a de seu contexto sócio-histórico, da atmosfera de diálogo inter-religioso na qual estava inserida e ainda considera como conteúdo questões que, a nosso ver, são próprias e específicas da linguagem utilizada para a comunicação. Quanto a esse problema, mais uma vez, escolhemos as palavras de Yehudá Liebes, dado que esse autor percebeu os problemas dos estudos de Scholem, tendo já tratado dessa questão por força de necessidades advindas de seus próprios estudos:

Sou um discípulo de Scholem, mas eu tentei desbravar um terreno mais além. Scholem estabeleceu um espaço para o mito no Judaísmo, mas restrito a um domínio específico e definido, em oposição ao judaísmo “comum”, ao qual ele estava confinado. A principal particularidade da *kabbalah* não está em seus *mythologoumena*, e por si mesmos, mas na forma e nos padrões de pensamento no qual eles foram expressos.(...)Tento destacar que o *Zohar* e a *Kabbalah* Luriânica não diferem, como é normalmente sustentado, no conteúdo de seus mitos, mas, em seus padrões de pensamento, **na utilização da linguagem** e no tipo de ligação que assume com a Entidade Suprema⁵ (grifo nosso).

Outra das razões que sustenta a nossa opção de seleção bibliográfica reside numa intuição inicial, apoiada em algumas leituras preliminares, a qual, no desenrolar da pesquisa, terminou por tornar-se uma das teses centrais que defendemos aqui. Na proposta inicial de compreender o universo de *Al-Andalus* e o acesso dos pensadores judeus aos textos gregos, bem como às produções da filosofia islâmica, a abordagem contextual conduziu-nos à hipótese de inter-relações entre a produção filosófica judaica na península ibérica e a filosofia e teologia *Ismaili*, a qual teria sido particularmente fecunda em relação à linguagem místico-filosófica. No decorrer da pesquisa, essa possibilidade veio a se confirmar cada vez mais,

⁴ LIEBES, Yehuda. *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*. Albany, NY: State University of New York Press, 1993, Introduction, p. vii.

⁵ *Ibidem*, Introduction, p. viii.

conduzindo-nos ao abandono daquela bibliografia escrita no século XIX, dado que, na época, nem os manuscritos *Ismailis* tinham surgido à tona e, muito menos, qualquer estudo acerca do tema havia sido desenvolvido. Mais recentemente, diversos estudos (A. Borisov, S. Pines, Y. Liebes, S. Heller-Wilenski, entre outros), mesmo aqueles desenvolvidos no âmbito do chamado “pensamento judaico”, contemplam essa forte componente.

A última razão decorre, ao mesmo tempo, do próprio foco e do objetivo de nossa pesquisa — a utilização de padrões de linguagem enquanto metáfora — e de nossa conseqüente opção metodológica pela adoção do referencial bergsoniano, cuja aplicação conflita frontalmente com um modelo de estudos estruturado nas fronteiras internas do judaísmo, por subordinar *a priori* o conteúdo místico à religião socialmente estruturada.

A bibliografia mais sistematicamente utilizada aqui, além dos textos mais gerais dedicados à recomposição da história das idéias e filosofia na Idade Média e, especificamente, em *Al-Andalus*, concentra-se na produção espanhola sobre o tema — que contempla naturalmente a questão contextual e apresenta, lado a lado, a filosofia e a poesia do autor e nos estudos mais recentes sobre filosofia e mística medievais que já absorvem a influência do possível diálogo judaico-Ismaili.

Neste trabalho, citamos a partir de nossa própria tradução do texto latino, seguindo a edição Bäumker, auxiliada pela primeira tradução espanhola de Federico de Castro Fernández (1901) e pela tradução francesa comentada de Jacques Schlanger (1970); o conteúdo da coletânea hebraica é citado também a partir de nossa própria tradução com base na edição das *Mélanges de Philosophie Juïve et Arabe* de Munk (1^a. Edição 1859; edição utilizada neste trabalho 1927) do texto de Falaqera original e tradução ao francês. Embora o texto latino seja considerado como a transcrição completa do original árabe de Gabirol e a obra de Falaqera um resumo, existem diferenças sensíveis em alguns trechos que já foram apontadas por outros estudiosos, dentre as quais algumas serão oportunamente comentadas neste trabalho.

1 UM POETA SEFARADI, UM FILÓSOFO UNIVERSAL

1.1 SEFARAD AL-ANDALUS

1.1.1. A Espanha sob o domínio Islâmico

O professor Joaquín Lomba Fuentes afirma que “Se quisermos entender em profundidade o ser da Europa, não basta dirigirmos o olhar para Grécia e Roma para encontrar suas raízes. O mundo semita, em suas vertentes muçulmana e judaica, constitui uma das bases fundamentais de nossa história e cultura¹”. A Espanha Medieval sob o domínio islâmico pode ser considerada um episódio único na história, e muito tem a contribuir com a discussão sobre o diálogo inter-religioso e a convivência de comunidades com padrões étnicos, religiosos e culturais diferenciados. A diversidade presente em *Al-Andalus* - nome árabe para a Espanha - incluiu árabes e berberes, cristãos trinitários e unitaristas, e a comunidade judaica *sefardi*² que congregava, por sua vez, a ortodoxia rabínica (*rabbanita*) e os *caraitas*³. Esta diversidade desempenhou papel fundamental para o avanço do conhecimento científico, bem como para o desenvolvimento literário e artístico-cultural do período.

Através da ciência, da filosofia e da poesia, vemos como a cultura judaica influencia e é influenciada pelo contato relativamente pacífico com os muçulmanos e os cristãos. A profusão de informações e publicações científicas, teológicas, filosóficas e literárias, acessíveis por essa relação e proporcionada por alguns dos governantes muçulmanos, chega a tocar não somente os aspectos intelectuais seculares, mas também gera conseqüências na própria religião, terminando por lançar as bases de uma linha própria de mística especulativa:

¹ LOMBA FUENTES, Joaquín. *La Raíz Semítica de lo Europeo*. Madrid: Ediciones Akal, 1997, p. 15.

² “Se caracterizarmos a cultura sefardi como cultura judaico-espanhola, veremos que o adjetivo ‘judaica’ faz referência a um âmbito cultural específico (a tradição judia) e a um âmbito social (o povo judeu), enquanto o adjetivo ‘espanhola’ faz referência a um âmbito geográfico (a península ibérica) e a um âmbito cultural (a influência da cultura de outros povos que ali habitavam)”. LERTORA MENDOZA, C. *El Legado de Sefarad: Temas de Filosofía Sefardí*. Buenos Aires: Editorial Sefarad 92, 1999, p. 9.

³ Também conhecidos por ananistas, *qaraim* ou, a partir do século IX, *Bene Miqrá*, os caraitas são uma seita do judaísmo que remonta ao século VIII, e professa a estrita adesão à *Torah* (Pentateuco) como única fonte de lei religiosa.

a *Kabbalah*. Tendo surgido já influenciada pelo neoplatonismo islamizado⁴ essa linha virá, por sua vez, séculos depois, a contaminar novamente o cristianismo⁵.

A história da Espanha sob o domínio islâmico (*Al-Andalus*) estendeu-se por cerca de oito séculos e é um período fundamental para a compreensão de nossas próprias tradições. Entre avanços e retrocessos, *Al-Andalus* é considerada, até os dias atuais, um período no qual a Espanha testemunhou o mais íntimo encontro possível entre a África, o mundo Árabe e o Ocidente, bem como entre o Islam, o Judaísmo e a cristandade, sendo utilizada como um símbolo para as propostas de diálogo intercultural e inter-religioso.

Podemos dizer que a história da Espanha muçulmana começa em 711 quando Tariq Ibn Ziad (m.720), contando com um exército em que 300 árabes eram minoria entre 7000 berberes, cruza o estreito que separa a África da Península Ibérica. Esse desembarque ocorreu nas proximidades de um penhasco, ao qual conferiu seu nome “*Jabal al Tariq*” (ou o Monte de Tariq), nome este que veio a ser transformado em *Gibraltar*, e adotado por todos para denominar o próprio estreito. Um mês mais tarde, as tropas de Tariq cercavam a cidade de Córdoba. A campanha militar de Tariq estende-se pela península até 733 quando chega à cidade de Poitiers na França. Na batalha por esta cidade, o avanço islâmico é contido nos limites da península.

Al-Andalus, ou sua versão completa *Al-Gharb Al-Andalus*, nome pelo qual a população arabófona se referia à Espanha, jamais deixou de marcar sua presença, dado que até os dias atuais a província mais ao sul da Espanha continua tendo por nome sua latinização – *Andaluzia* – assim como também sua contraparte portuguesa – *Algarves*. Podemos considerar que, oficialmente, *Al-Gharb Al-Andalus* tem seu início em 756, com o estabelecimento final da ocupação e a organização política da península Ibérica. Desse modo, com a chegada de Abd Al-Rahman, abássida que fugira da derrocada de sua dinastia no Oriente, constitui-se inicialmente um emirado politicamente independente, que irá culminar no Califado de Córdoba.

Vale ressaltar que, no sentido inverso do que professara a história oficial contada durante séculos pelos cristãos, historiadores mais recentes defendem a idéia de que não houve

⁴ Conforme já foi apontado por MUNK, Salomon. *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1927.

⁵ A influência islâmica contamina também diretamente a mística cristã posterior como podemos notar marcadamente na literatura mística de São João da Cruz e Santa Tereza D’Ávila. Ver sobre este tema os trabalhos de LOPEZ-BARALT, Luce. *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Hiperión, 1985, pp. 99-117 e também, da mesma autora, *San Juan de la Cruz y el Islam*. Madrid: Hiperión, 1990.

propriamente uma invasão. Para o historiador espanhol Ignacio Olagüe⁶, os conflitos religiosos no seio do cristianismo – entre os sucessivos governantes visigodos e a hierarquia de Roma, entre a ortodoxia católica trinitária e o movimento unitarista⁷ – agravados pela presença expressiva da comunidade judaica, consistiram na principal razão da chegada dos muçulmanos. Muito menos que uma invasão, a entrada islâmica na península foi sendo gradativa, e foi propiciada pelas relações amigáveis que, nesse momento, existiam entre os grupos cristãos unitaristas e judeus e o mundo islâmico, abrindo espaço para a islamização da Península. Ele explica como os unitaristas arrianos⁸ e priscilianistas⁹ e os judeus teriam solicitado o auxílio dos muçulmanos para libertar-se do jugo da monarquia visigoda, sediada então em Toledo.

Quanto aos judeus, pouca dúvida resta com relação a esse aspecto, pois, devido à incerteza à qual viveram submetidos a cada modificação de governo na época dos reis visigodos e à perseguição e opressão que sofreram sob o reinado de alguns deles, “viram, portanto, nos árabes, seus libertadores e os ajudaram o quanto puderam, e esses, cujo dogmatismo se dirigiu principalmente contra os cristãos que atacavam publicamente o Islam, começaram muito cedo a colocar judeus em cargos públicos¹⁰”.

Em 929, Abd Al-Rahman III assume o título de Califa, sediando seu governo em Córdoba e iniciando um período de independência e tolerância religiosa, que coincidiu também com o início da fase de esplendor islâmico na península e propiciou uma fase de profundo desenvolvimento cultural nos meios judaicos:

Após a ruína do Estado visigodo, os israelitas irrompem novamente na Espanha pelas mãos dos muçulmanos. Começa então a época de Ouro dos judeus espanhóis (...) Os Onipotentes califas de Córdoba presenciaram o apogeu de uma cultura – complementar à sua – que irradiaria um esplendor ofuscante frente às incipientes civilizações européias¹¹.

Embora se destacasse em termos de desenvolvimento econômico e urbanização, esse primeiro reinado não ofereceu grandes contribuições intelectuais, posto que estão registrados

⁶ Ver OLAGÜE, Ignacio. *La Revolución Islámica en Occidente*. Barcelona: Fundación Juan March, 1974.

⁷ Composto especialmente por priscilianistas e arrianos, cuja expressão era grande na península.

⁸ Assim são chamados os defensores das pregações do bispo Arrio de Líbia (256-336). Nascido na Líbia, foi um defensor de um monoteísmo exacerbado que rejeitava a divindade de Jesus. A doutrina da Trindade, como sabemos, foi instaurada pela Igreja Católica em 325, pelo primeiro Concílio de Nicéia, produzindo um cisma entre os partidários deste monoteísmo. Assim a defesa da posição de Arrio foi considerada uma heresia. Logicamente, esse pensamento unitarista estava visivelmente muito mais próximo do monoteísmo pregado pelos judeus e islâmicos, do que dos dogmas católicos.

⁹ Seguidores de Prisciliano, religioso espanhol, bispo de Ávila considerado herege e executado no séc. IV.

¹⁰ VARELA MORENO, María Encarnación. *Introducción*, In GONZALO MAESO, David. *El Legado Del Judaísmo Español*, Madrid: Editorial Trotta, 2001, p. 14.

¹¹ BERNALDO DE QUIRÓS, F. T. *Historia de los Sefaraditas*. Buenos Aires: Eudeba, 1968, p. 14-15.

durante este período apenas quatro ou cinco nomes de matemáticos ou astrônomos¹². A Civilização islâmica em *Al-Andalus* floresceu neste clima, mas sua produção intelectual começou realmente a brilhar principalmente durante o reinado de Al-Hakam II (961-976), o qual chegou a organizar uma magnífica biblioteca nos moldes das grandes bibliotecas do Oriente, feito este até então inimaginável na Europa da época. Em 1031 o califado decadente é desmembrado e substituído pelas *Taifas*¹³.

Com a queda do califado de Córdoba, poder-se-ia imaginar que a situação do povo judeu entraria em declínio trazendo consigo conseqüências nefastas para a produção cultural e especialmente para a minoria judaica. Mas o desmembramento do Califado em pequenos reinos, no início do século XI, não afetou de modo muito negativo a cultura *sefaradi*. Pelo contrário, em alguns locais, contribuiu para aumentar seu esplendor. Isso foi visível especialmente nas comunidades de Granada e Zaragoza, sendo que, na primeira, brilharam figuras célebres como o poeta e rabino Samuel Ibn Nagrella (*Há-Nagid*), o qual, através de suas habilidades políticas e diplomáticas, chegou a *vizir*; e na última, o filósofo e poeta Schlomo Ibn Gabirol e o célebre autor ético Bahia Ibn Paquda: “O tipo de judeu andaluz que se plasma na poesia hebraica é a do cortesão culto e refinado que, sendo amante dos prazeres do mundo, das letras e das ciências, esforça-se em cumprir através de tudo isso a religiosidade tradicional judaica¹⁴”.

A partir de 1086, os *Almorávidas* invadem a Espanha das *Taifas*, sob a justificativa de defesa contra a retomada cristã, e restauram uma certa unidade de *Al-Andalus*. Os *Almorávidas* (*Al-murâbitûn*) consistiam numa confederação de três tribos Berberes, que construíram um império no *Maghreb* e instalaram seu domínio em *Al-Andalus* durante os séculos XI e XII. Estes mantiveram uma estrutura baseada em comandantes militares, os quais eram também os administradores e se auto-intitulavam *fuqaha* (juristas). A estes se seguem, a partir de 1147, os *Almohadas*, grupo também berbere que desafiou a autoridade dos *Almorávidas*, veio a substituí-los no poder. Governaram por 122 anos, entre os séculos XII e XIII. Tinham uma visão puritana da religião e foram os responsáveis por uma verdadeira cruzada para purificar o Islam. Tomaram a cidade de Sevilha, estabelecendo ali seu governo independente. Do espírito de tolerância e convivência inter-religiosa, que caracterizara outrora o governo muçulmano, pouco restou durante este período. Simultaneamente, os reinos

¹² Cf. ASÍN PALACIOS, Miguel. *Ibn Masarra y su Escuela*. In, *Tres Estudios sobre pensamiento y Mística Hispanomusulmanes*. Madrid: Hiperión, 1992, p. 32.

¹³ *Taifa* - Denominam-se reinos de Taifas os reinos regionais separados que se formaram em Al-Andalus após a queda do esplendor do Califado de Córdoba.

¹⁴ ROMERO CASTELLÓ; MACÍA CAPÓN. *Los Judíos de Europa. Un legado de 2000 años*. In "Al-Ándalus", Madrid: Anaya, 1997, p. 26-29.

cristãos vinham, a partir daquela primeira data, pouco a pouco retomando os territórios perdidos. Toledo, retomada pelos cristãos em 1085, jamais foi recuperada, e até mesmo Zaragoza caiu sob o domínio cristão, assim como outros importantes territórios andaluzes.

Internamente aos territórios islâmicos, o período de domínio dos *Almorávidas* e *Almohadas* foi caracterizado pelo fanatismo religioso e pela perseguição, que atingiu não apenas aqueles que não professavam o islamismo – dos quais os governantes passaram a exigir a conversão – mas também atingiu duramente seus correligionários. A partir de meados do século XII, estas perseguições foram estendidas aos próprios muçulmanos andaluzes. Ibn Rushd (latinizado Averróis), brilhante médico e filósofo, expoente do pensamento de *Al-Andalus*, foi censurado e preso, seus livros foram queimados e seu nome execrado. O filósofo judeu Maimônides – pilar da filosofia judaica – mesmo após converter-se, foi obrigado a buscar refúgio em Marrocos e no Egito. “O Golpe de misericórdia à esplendorosa cultura judaica de *Al-Andalus* foi dado pelos *Almohadas*, fanáticos religiosos norte-africanos que, chegando à península para ajudar seus irmãos na luta contra os reis cristãos, exigiram de todos os súditos a conversão ao Islam¹⁵”. De acordo com este panorama, o declínio do esplendor cultural de *Al-Andalus* deveu-se tanto aos esforços militares dos cristãos quanto ao fanatismo dos berberes que assumiram o poder.

A partir de 1236, o poderio islâmico entrou irremediavelmente em decadência, culminando com a completa reconquista cristã. Esta foi reforçada pelo casamento de Fernando de Aragão e Isabel de Castela, que unificam seus exércitos sob a bandeira da Inquisição. A retomada cristã tem seu ápice na queda do último foco de resistência: o reino de Granada, em 1492. No mesmo ano, foi editado o decreto de expulsão dos muçulmanos, seguido pelo decreto de expulsão dos judeus.

Mas a marca judaico-islâmica na Espanha permanece, e ainda pode ser vista, por exemplo, através da escrita *ajamiada*, que aparece em obras posteriores escritas em espanhol utilizando-se de caracteres árabes ou hebraicos, assim como pela arquitetura, literatura e as artes em geral. Apesar da Inquisição e dos decretos de expulsão, a herança das culturas árabe e hebraica continuou a florescer em ambiente cristão através da expressão poética, da apropriação de elementos culturais e políticos, da participação social dos conversos que se recusaram a deixar a península, dos esforços de tradução das obras de autores judeus e islâmicos, entre outras manifestações. “Ainda no século XIII, reis como Alfonso X e Sancho

¹⁵ ROMERO CASTELLÓ; MACÍA CAPÓN. op. cit., p. 28.

IV em Castela e Jaime I e Pedro III em Aragon contavam com judeus em suas cortes como conselheiros, médicos, diplomatas e financistas¹⁶”.

No século XII foi fundada em Toledo, que se encontrava sob o domínio cristão desde 1085, a célebre Escola de Tradutores, pelo Arcebispo D. Raimundo de Toledo. Nesta, cristãos, muçulmanos e judeus criaram um lugar destinado à tradução dos autores clássicos que, dessa maneira, deixaram seu confinamento no Oriente arábófono e passaram a ser acessíveis aos estudiosos de origem latina. Muitas obras foram ali traduzidas, inclusive dessa escola surgiu a primeira tradução do Corão¹⁷, como também os tratados do matemático Abraham Bar Hiyya Hanassi (1035-1136), as obras do também matemático Al-Huarizmi e a obra filosófica de Schlomo Ibn Gabirol. Mas, mesmo nos reinos cristãos, a situação dos judeus já não era fácil. “Por volta de 1320 começaram a difundir-se pelos reinos hispanos as acusações de que os judeus envenenavam águas e profanavam hóstias (...) tais acusações foram mais violentas no reino de Aragon, onde ocorreram numerosos alvoroços populares contra as *juderias*¹⁸”.

Após o século XIV, a Espanha cristã, antiga *Al-Andalus*, presenciará uma seqüência de perseguições, expulsões e mortes. Calcula-se que mais de trinta mil judeus e muçulmanos tenham sido assassinados entre 1498 e 1568. Cerca de trezentos mil judeus emigraram para regiões mais seguras, ainda no mundo islâmico (Norte da África, Império Otomano, Egito e Palestina), e, mais tarde, no mundo cristão (Sul da França, Países Baixos, Itália e Alemanha). Cerca de 120 mil judeus atravessaram as fronteiras, refugiando-se provisoriamente em Portugal, em troca de altas quantias pagas ao rei pela garantia de suas vidas. Muitos mais foram perseguidos, presos e torturados, até que a Inquisição espanhola fosse abolida em 1808¹⁹. Com o auxílio do Tribunal do Santo Ofício e da Inquisição, não apenas as vidas dos judeus e muçulmanos que decidiram permanecer na Espanha foram ceifadas sob as ordens do Frei Tomás de Torquemada (1420-1498), mas, muito além disso, o golpe estendeu-se à cultura e à ciência. Seu sucessor, o cardeal Francisco Jimenez de Cisneros (1436-1517), fez queimar em 1499 as bibliotecas dos mouriscos. Calcula-se que mais de oitenta mil manuscritos da Espanha muçulmana tenham sido perdidos para sempre.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 41-42.

¹⁷ Em 1143, Roberto de Chester, com a ajuda de um erudito muçulmano, é encarregado da tradução por Pedro o Venerável, abade de Cluny.

¹⁸ ROMERO CASTELLÓ; MACÍA CAPÓN, op. cit, pp. 44-45.

¹⁹ Cf. HOPE, Thomas. *Torquemada*. Buenos Aires: Losada, 1944; TURBERVILLE, A. S. *La Inquisición española*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 126.

1.1.2 A *dhimma* em Al-Andalus

Certo é que não podemos afirmar ter existido em *Al-Andalus* um sistema comparável a uma “democracia religiosa”, ou algo semelhante a uma igualdade de direitos entre os praticantes das diferentes religiões. Nem poderia ser assim, já que nos encontramos em plena Idade Média, e propostas de igualdade ainda estão longe de ser formuladas como projetos civis e sociais a ser levados a sério. Impostos diferenciados eram cobrados, existia a sinalização através do vestuário, mas a instituição islâmica da *dhimma* (proteção), frente ao que ocorria nos reinos dominados por governos e maioria católica, constitui um grande avanço, no sentido de que conferia o status de “povo protegido” aos praticantes das demais religiões “do Livro”, notadamente, judeus e cristãos. Quando descrevemos aqui a realidade de tolerância religiosa propiciada pela *dhimma* em *Al-Andalus*, referimo-nos especialmente à época do Califado e à realidade nos reinos de *Taifas*, períodos nos quais a tolerância efetivamente floresceu. Com a instalação dos governos berberes (*Almorávidas* e *Almohadas*), nada disso se aplicou, devido ao fato já mencionado de que sua estruturação tribal transformava os comandantes militares em *fuqaha*, não permitindo uma condução jurídico-política independente dos objetivos e estruturas militares que obedeciam a lógica do fanatismo religioso.

Dhimma é um termo próprio do Direito Islâmico que implica outorgar uma personalidade jurídica que, ao mesmo tempo em que reconhece o direito às práticas religiosas, garante a sujeição de um patrimônio e a imposição de certas obrigações. A instituição da *dhimma* remonta à tradição Corânica e a Mohammed, e parte do entendimento de que, uma vez que este se considera um herdeiro dos profetas do Antigo Testamento, e que sua revelação nada mais faz que reafirmar a fé perdida pelos judeus e cristãos, estes não podem ser tratados como inimigos completos, da mesma maneira que seriam tratados os povos idólatras, ateus ou politeístas.

Dois níveis jurídicos diferenciados podem ser notados na questão da *dhimma*: o primeiro deles é considerado infalível, posto que é estabelecido por revelação no próprio Corão; o segundo já é considerado falível, consistindo, na sua maior parte, em analogias e costumes. O tratamento conferido aos judeus e cristãos em território islâmico tem, portanto, duas fontes:

1. O estatuto puramente religioso, de origem revelada, baseado no texto Corânico, que estabelece o status de proteção aos Povos do Livro (*Ahl al-kitab*), notadamente cristãos, judeus e “sabeus”, e que, por conveniência, acabou por englobar também os

mazdeístas. Vale ressaltar que esta última situação não foi tão simples, dado o interesse islâmico em neutralizar e inviabilizar ao máximo o zoroastrismo por razões políticas que visavam a aniquilação do Império Persa²⁰.

2. O estatuto jurídico-teológico, portanto de origem puramente humana e sujeito a interpretações, variável de acordo com as diferentes condições históricas e geográficas. Os limites últimos são estabelecidos de acordo com os ensinamentos do Profeta, mas sua aplicação pode ser adaptada às condições do local e aos termos da conquista. Vale observar que um dos argumentos que colaboram com a idéia de que a ocupação Islâmica da Península Ibérica não se deu como uma conquista armada violenta é a flexibilidade da *Dhimma*.

Pelo estatuto da *dhimma* e mediante o pagamento de um imposto – a *jizia*²¹ – o governo muçulmano garantia aos “Povos do Livro” (*Ahl Al-kitab*) proteção em diversos aspectos, tal como o amparo da lei local aos indivíduos e suas propriedades, inclusive permitindo-lhes que mantivessem suas crenças e obrigações religiosas. Em geral, judeus e cristãos eram considerados como membros menos esclarecidos da Comunidade, que, ao enxergarem a verdadeira religião, converter-se-iam às palavras do Profeta. Em *Al-Andalus*, aos “Povos protegidos” (*Ahl al-dhimma*) – no caso, judeus e cristãos – foi permitida a conservação de seu direito interno e a manutenção dos locais de culto preexistentes à ocupação, ainda que não tivessem permissão para a construção de novos sítios. A *dhimma* visava, através do pagamento de tributos, a garantia de respeito à vida, aos bens, à organização comunitária e à religião²², desde que as crenças originais fossem mantidas, pois, embora a conversão ao Islam fosse muito estimulada, ainda que não fosse naquele momento obrigatória, as conversões de uma fé minoritária a outra eram proibidas e severamente punidas.

²⁰ Conforme Lewis, por desconhecimento do significado estrito do termo “sabeus”, muitos grupos acabaram por entrar no conjunto heterogêneo de *Ahl Al Kitab*, notadamente “zoroastrianos, mandeus, harranianos e hindus”. LEWIS, Bernard. *L'Islam et les non musulmans*. p. 784 et seq.

²¹ A “proteção” mediante o pagamento da *jizia* é baseado textualmente no texto Corânico. Na sura IX, *At-Taubah*, (O Arrependimento) lemos: “Dentre aqueles, aos quais fora concedido o Livro, combatei os que não crêem em Allah nem no Derradeiro Dia, e não proíbem o que Allah e seu mensageiro proibiram, e não professam a verdadeira religião; combatei-os até que paguem *al jiziyah*, com as próprias mãos, enquanto humilhados”. O Alcorão, Sûratu at-Taubah, 9:29. Tradução do sentido do nobre Alcorão para a língua portuguesa. trad. Helmi Nasr; colab. Liga Islâmica Mundial, Makkah: Imprensa Al-Madinah Al-Munauarah, K.S.A Complexo do Rei Fahd s.d., p. 299.

²² Cf. DÍAZ ESTEBAN, Fernando. *Los judíos en la España Medieval* In “El saber en Al-Andalus”. In CARABAZA, Julia María (ed.). *El saber en al-Andalus. Textos y estudios II*. Sevilla: Universidad Fundación El Monte, 1999.

Em algumas regiões sob o domínio islâmico essas minorias gozaram de uma ampla tolerância por parte da lei – tanto civil quanto penal – que lhes conferia, até mesmo, o direito de defender publicamente sua religião contra ataques por parte de muçulmanos, ainda que a distinção social fosse sempre nítida, por vezes estabelecida quanto aos modos de vestir e não fossem tolerados os casamentos mistos. Na questão, dos casamentos mistos, cujos impedimentos eram comuns a todas as religiões, no Islam a proibição se refere especificamente ao casamento de mulheres muçulmanas com homens não muçulmanos e também remonta a Mohammed²³.

Do ponto de vista cultural, o mais importante fator que propiciou o desenvolvimento das demais culturas sob o domínio islâmico foi o fato de que o estudo regular e o aprofundamento do idioma árabe tivessem sido permitidos e até mesmo estimulados aos praticantes das outras religiões. Concebido inicialmente como um artifício para estabelecer oficialmente o idioma árabe na Espanha e também para atrair, através da cultura, os adeptos de outras religiões à conversão ao islamismo, essa prática levou também à disseminação das idéias islâmicas e ao conhecimento, por parte dos intelectuais, dos textos gregos traduzidos para o árabe, “contaminando” o cristianismo e o judaísmo. Trouxe também consigo a possibilidade de “re-contaminação” através da disseminação das idéias e interpretações originariamente cristãs e judaicas as quais, em *Al-Andalus*, foram redigidas em árabe. No seio do Cristianismo, essa integração e disseminação do idioma árabe veio a nos proporcionar mais tarde um dos maiores pensadores medievais, o mallorquino Ramón Llull (latinizado Raimundo Lúlio), que, por suas próprias afirmações, não conhecia bem o latim, mas possuía profundos conhecimentos de catalão e árabe. Entre os judeus, “Os jovens estudavam, junto com o *Talmud*, outras matérias como poética, filosofia, medicina, astronomia, etc²⁴”. Muitas

²³ De acordo com o texto corânico, não é permitido a uma mulher muçumana casar-se com um homem não muçumano, no entanto, o homem muçulmano tem a possibilidade de casar-se com uma mulher não muçumana, desde que esta mulher pertença ao “Povo do livro” (judia ou cristã). Caso um cristão ou judeu quisesse casar-se com uma muçumana, teria necessariamente que se tornar muçumano. Já a mulher cristã ou judia que se casar com um muçumano pode conservar sua fé, mas seus filhos terão que ser educados na fé islâmica. Claramente podemos verificar que a mais importante questão subjacente ao texto desta lei é a educação dos filhos. Caso uma mulher muçulmana se case com um homem de outra religião, os filhos acabarão por ser criados de acordo com esta outra religião, o que, no caso do mecanismo inverso, isso não acontece. “São-vos lícitas as cosas benignas. E o alimento daqueles ao qual fora concedido o Livro é benigno. É-vos lícito esposardes as castas entre as crentes, e as castas entre aqueles aos quais fora concedido o Livro, antes de vós, quando lhes concederdes seus prêmios, *mahr*, sendo castos, não adúlteros, e não as tomando jamais por amantes. E quem renega a fé, com efeito, anular-se-ão suas obras, e estará, na Derradeira Vida, entre os perdedores. O Alcorão, Sûratu Al-Ma’idah, 5:5. Tradução do sentido do nobre Alcorão para a língua portuguesa. trad. Helmi Nasr; colab. Liga Islâmica Mundial, Makkah: Imprenta Al-Madinah Al-Munauarah, K.S.A Complexo do Rei Fahd s.d., p. 170.

²⁴ ROMERO CASTELLÓ; MACÍA CAPÓN. *Los Judíos de Europa. Un legado de 2000 años*. "Al-Ándalus", Madrid, Anaya, 1997, p. 26-29.

obras gregas e árabes foram também traduzidas ao hebraico durante este período cingindo mais ainda as culturas.

1.1.3 A organização judaica em Al-Andalus

A comunidade judaica em *Al-Andalus* era economicamente diversificada. Sob o Califado existiam judeus no campo, que lavravam suas próprias terras, mas indubitavelmente a maioria era composta por artesãos, comerciantes e donos de lojas nos mercados, constituindo uma população majoritariamente urbana. Nos períodos de calma, viviam nas cidades, agrupados em determinados bairros – que ficaram conhecidos como *juderías*. De acordo com Varela Moreno²⁵, isso não ocorria por obrigatoriedade ou segregação, mas por maior comodidade devido às facilidades existentes para organizar a vida comunitária, a alimentação, a educação e as orações. Mantinham relações com seus correligionários do norte da África e dependiam intelectualmente da tradição cultural das grandes Academias rabínicas da Babilônia.

A vida comunitária desfrutava de bastante autonomia, posto que os governantes permitiram que os judeus mantivessem suas autoridades rabínicas e, nos litígios e conflitos entre judeus, fossem regidos pelas suas próprias leis internas. Essa jurisdição dos *dayyanim* (juízes judeus) era reconhecida pelos governantes islâmicos, que interferiam somente quando um litígio envolvia muçulmanos ou em pleitos mistos em geral. Nesses casos, o *cádi* (juiz muçulmano) era quem julgava. Os judeus se auto-governavam internamente de modo razoavelmente democrático para a época. Os responsáveis pela administração eram eleitos anualmente pela comunidade e encarregavam-se de coletar os impostos em geral e a *jizia* e encaminhá-la ao governo muçulmano. Internamente à comunidade existiam diversos outros impostos, como os que recaíam sobre a carne e a venda de vinho *kasher* e os que visavam a manutenção dos pobres, dos doentes e também dos professores – posto que os funcionários da comunidade não recebiam salários, tendo que contar com ingressos próprios. Assim os rabinos, bedéis e cantores da sinagoga – a cargo dos quais estava a educação das gerações mais jovens – deviam contar com rendimentos provenientes dessas taxas.

É claro que toda essa estrutura se modificava de acordo com os períodos históricos mencionados e as vicissitudes políticas islâmicas em *Al-Andalus*. A parcela de determinação

²⁵ VARELA MORENO, Maria Encarnación. *Introducción*. In GONZALO MAESO, David. *El Legado Del Judaísmo Español*, p. 15.

do funcionamento da *dhimma* que não é expressamente corânica e que pôde ser moldada pelo estatuto jurídico-teológico de origem puramente humana, sujeito às diferentes interpretações, variou de acordo com as diferentes escolas de pensamento invocadas, mas principalmente de acordo com as condições políticas e militares e as especificidades da conquista. Assim, sob o domínio do Califado, e graças à política esclarecida de Abd Al-Rahman III, os judeus viveram sob um clima de paz e prosperidade, segurança econômica e autonomia religiosa. Com o declínio político daquele e a instalação dos reinos de *Taifas*, a situação passou a ser variável de acordo com cada reino. Conforme Moreno, “em geral, nos reinos onde uma culta aristocracia árabe governava, os judeus foram afastados dos cargos públicos, enquanto nos reinos governados por muçulmanos de origem berbere, muito menos cultos, os judeus foram atraídos a cargos públicos e adquiriram maior relevância²⁶”.

Assim, nos reinos de Granada e Zaragoza, floresce a comunidade judaica. Em Granada, sob os reinos de Habus e seu filho Badis, podemos ver o líder da comunidade judaica (*naguid*) Samuel Ibn Nagrella, um dos mais brilhantes poetas da época, exercendo simultaneamente o cargo de *vizir* (conselheiro político) do reino. O renascimento da filosofia judaica no mundo islâmico – e, particularmente, em *Al-Andalus* - deve-se também ao florescimento intelectual estimulado por estes governantes, como podemos observar especificamente na *Taifa* de Zaragoza (1018-1118) que foi o berço da obra de Schlomo Ibn Gabirol. Em comparação com o tratamento conferido às comunidades judaicas no âmbito da Europa cristã, esta situação proporcionou um grau de liberdade invejável, tanto no sentido da manutenção da religião quanto no desenvolvimento teológico, literário, científico e filosófico. Como consequência da liberalidade do status de *Ahl al-dhimma*, do qual gozavam os expoentes da cultura judaica em *Al-Andalus* ao menos até o final do século XII, eles falavam e escreviam em árabe, e estavam em contínuo diálogo com a cultura islâmica. Já no último período, conforme já mencionado, a comunidade judaica viveu sob o medo e a perseguição, ocasionando ondas crescentes de imigração, devidas às condições adversas criadas pela estrutura política instituída durante o período de domínio *Almorávida* e *Almohada*.

Com o crescente avanço da reconquista, os aspectos militares ganhavam mais importância e a tolerância era abolida gradativamente, tanto nos territórios islâmicos quanto nos reinos cristãos reconquistados. Três meses após a queda do reino de Granada – derradeiro pilar islâmico na península – começaram os processos de expulsão. Assinado em 31 de março de 1492, o decreto de expulsão fez que todos aqueles que tencionassem permanecer na

²⁶ VARELA MORENO, op. cit., p.16.

península se tornassem cristãos – os chamados cristãos-novos – que, ainda assim, jamais tiveram o mesmo status civil e político que os antigos, conforme notamos nos posteriores processos instaurados pela Santa Inquisição.

Quanto à História de *Al-Andalus* e à real situação da convivência inter-religiosa na Espanha Medieval, muitas coisas ainda precisam ser estudadas e recuperadas.

Não é a toa que "Europa", na mitologia grega, era de ascendência fenícia. Estas raízes semíticas da Europa são detectáveis especialmente na Idade Média. Durante este período, o desnível cultural entre a Europa e o mundo árabe foi patente. A Europa estava submersa nos restos empobrecidos de uma latinidade tardia, enquanto o Islam e o judaísmo recuperavam o melhor do pensamento grego, assimilavam e aperfeiçoavam²⁷.

O estudo deste período é, portanto, de fundamental importância para a compreensão da construção do pensamento europeu medieval e de sua dívida para com a contribuição cultural islâmica e judaica, bem como para abrir caminhos em direção ao entendimento das relações reais de proximidade e distância entre as três religiões monoteístas.

²⁷ LOMBA FUENTES, Joaquín. *La raíz semítica de lo europeo*. Madrid: Ediciones Akal, 1997, p. 15.

1.2 VIDA E OBRA DE SCHLOMO IBN GABIROL

1.2.1 Dados biográficos

Pouco pode ser dito com segurança a respeito da vida de Schlomo Ibn Gabirol ou *Abbû Ayyûb Sulaymân Ibn Yahya Ibn Yabîrûl*, seu nome árabe. Por um lado, como tantos outros personagens da Espanha Medieval, sua biografia se viu envolta em lendas que vieram a confundir os dados efetivos. Por outro lado, sua expulsão da comunidade judaica de Zaragoza, decorrente de um provável *Herem* (excomunhão), obrigou-o a vagar sem destino definido, supostamente ainda por *Al-Andalus*, sem que suas andanças tenham sido oficialmente registradas ou, ao menos, relatadas por personagens históricos confiáveis. Dentre as lendas comuns entre os personagens judaicos de destaque na época, tornou-se popular aquela segundo a qual Ibn Gabirol morrera assassinado pelas mãos de um muçulmano que invejava seus talentos. Difundida por Abraão Ibn Zacuto (em seu livro *Sefer há-Yuhasin*), recolhida por Salomon Munk²⁸ e reproduzida em várias obras. Esta lenda conta que:

Invejoso do grande talento de Ibn Gabirol, matou-o a ferro um muçulmano, enterrando-lhe o corpo sob uma figueira em seu jardim. A árvore passou a produzir frutos de tamanho e doçura extraordinários. O rei, ciente deste fato, mandou que o dono do jardim viesse a seu palácio, onde, submetido a interrogatório, foi obrigado a confessar o crime e expiá-lo com a vida²⁹.

Ainda que não disponhamos de dados verificáveis acerca das circunstâncias de sua morte, esta lenda, apesar de extremamente bela, é bem pouco plausível, como tantas outras que circulavam sobre os poetas medievais. As poucas referências provenientes de fontes históricas relativamente confiáveis limitam-se à sua vida até 1045, data de sua saída da cidade de Zaragoza. As mais confiáveis informações de que dispomos são as que figuram nas passagens dedicadas a este autor no *Kitab al muhadara wa-l mudakara* de Moshe Ibn Ezra e das notas de Sa'id de Toledo em seu *Kitab tabaqat al umam*.

Conhecido no meio judaico sob o nome Schlomo ben Yehudá ben Gabirol, nasceu em Málaga por volta de 1021, no seio de uma família proveniente de Córdoba que, conforme relato de Ibn Ezra³⁰, emigrara fugindo das revoltas que se instalaram na cidade após a

²⁸ MUNK, Salomon. *Mélanges de Philosophie Juive et, Arabe*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1927.

²⁹ VIANNA, Sylvio Barata de Azevedo. Os filósofos árabes medievais e a difusão do Aristotelismo. In *Ensaio de História da Filosofia*. Belo Horizonte: Imprensa Universitária, 1990, p. 259 et seq.

³⁰ IBN EZRA, Moshé. *Kitâb al-muhadarah wa-l-mudakara*. trad.e ed. M. Abumalham, Madrid:CSIC, 1976, p. 75, e reproduzida em diversas obras acerca do autor, como em S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et árabe*, p. 263; J. M. MILLAS VALLICROSA, *Selomo Ibn Gabirol como poeta y Filósofo*, e ainda em J.

deposição dos governantes que se seguiu à crise do califado. Esta migração ocorreu no ano de 1030³¹, coincidindo com a chegada dos berberes, no processo que sepultaria definitivamente o califado de Córdoba instalando pequenos reinos regionais. Moshé Ibn Ezra refere-se a nosso personagem como “*al-qurtubi*” (o cordobês), em alusão à origem de sua família. Mas, em diversas de suas poesias, Ibn Gabirol intitula-se “*al-malaqi*” (o malaguenho), em referência à cidade de seu próprio nascimento. Este complemento ao nome, além de indicar o local geográfico de nascimento, consiste também numa clara alusão ao rei (*Melek*) Salomão, com o qual compartilhava o nome. Sobre seu nome, Millás Vallicrosa aponta que:

Ainda que o nome patronímico Gabirol tenha sido interpretado diferentemente pelos historiadores, pois a grafia vacila, por vezes, nos manuscritos³², nós consideramos como uma palavra mista, formada pelo adjetivo árabe *yabir*, forte, e a desinência românica de diminutivo *ol*. Deste emprego das desinências adjetivais românicas há muitos exemplos na onomástica de nossos judeus e muçulmanos na Espanha³³.

Ibn Gabirol não permaneceria muito tempo em Málaga, pois sua família emigraria novamente em direção a Zaragoza. Na *Taifa* de Zaragoza, foi educado nos melhores círculos literários e científicos, adquirindo sólida formação além de profundos conhecimentos da língua hebraica e das escrituras, empreendendo sua educação sob a proteção concedida aos judeus. Na época, grande número de estudiosos judeus, entre cientistas, literatos e filósofos, dirigiram-se àquela cidade, como Yonah Ibn Yanah, Moises Chiqatella, Yosef Ibn Hasday, Levi Ibn Altabban e Bahya Ibn Paquda³⁴.

Ibn Gabirol ficou órfão muito cedo. E a esse fato é associada também sua natureza enfermeira, que provocou, por vezes, uma leitura psicológica da melancolia expressa em alguns de seus poemas. A controvérsia entre os autores que defendem uma leitura de cunho psicologizante e aqueles que defendem que a interpretação de seu sofrimento deva ser mais espiritual não é nova e, nesse trabalho, alinhamo-nos com a segunda posição.

Sem pais e sem fortuna, foi obrigado desde idade muito tenra a viver de sua pluma e, conseqüentemente, de seus mecenas e protetores. De grande importância na sua juventude foi a amizade com Yequti’el Ibn Yitzaq (*Al-Mutawakkil Ibn Yishaq Abu Qapron*). Apesar de ser personagem secundário nos meios científicos da época e do fato de que dele nos restaram

SCHLANGER, Jacques, *La Philosophie de Salomon, Ibn Gabirol, Étude d’un Néoplatonisme*, Leiden, E. J. Brill, 1968, p. I.

³¹ Ver MONTGOMERY WATT. *Historia de la España Islámica*. Madrid: Alianza Editorial, 1970. p. 92-102.

³² Sa’id de Toledo e Ibn Ezra sugerem que a grafia pode indicar um ditongo, tornando-se *Gabiruel*.

³³ MILLÁS VALLICROSA, José María. *Selomo Ibn Gabirol Como Poeta y Filósofo*. Edición Facsimil. Estudio Preliminar María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993, p. 12.

³⁴ Cf. SAENZ-BADILLOS; TARGARONA BORRÁS. *Diccionario de autores judíos (Sefarad siglos X-XV)*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1988.

poucas referências, sabemos que Yequti'el foi um alto dignitário judeu na corte do rei de Zaragoza, Mundir II, e é figura central na poesia de Ibn Gabirol, o que nos indica que não foi na vida do poeta simplesmente um mecenas, mas muito mais um amigo pessoal, de ligações profundas. Contribui para esta suposição o teor dos elogios que o poeta não economiza em relação ao amigo. Em 1039, Yequti'el foi assassinado durante golpe de estado que afastou a dinastia governante, numa tragédia que agravou a melancolia expressa por Ibn Gabirol em seus poemas. Essa tragédia fez que deixasse Zaragoza e se dirigisse a Granada.

Em 1040, com apenas dezenove anos, publicou o *Anaq*, uma gramática hebraica em versos. Em busca de um novo mecenas, iniciou em Granada sua relação com Samuel Ibn Nagrella *Ha-Nagid*³⁵, homem de confiança, conselheiro e chefe de exército do rei Badis Ibn Habus de 1027 a 1056. Samuel *Ha-Nagid* foi também um poeta brilhante, ainda que versasse sobre temas diferentes, tendo inclusive composto poemas de guerra, fato incomum entre poetas de *Sefarad*. Reverenciado por vários autores dos séculos subseqüentes, foi considerado um poeta do porte de Ibn Gabirol³⁶.

Apesar de ter sido tutor do filho de Samuel, Yosef, Ibn Gabirol não conseguiu daquele o apoio necessário para expressar suas opiniões. Em decorrência de conflitos políticos, invejas literárias ou somente mal-entendidos pessoais, a convivência entre eles jamais foi muito estável: “As relações entre estes dois grandes gênios, Schlomo Ibn Gabirol e Semuel Ibn Nagrella, jamais foram muito cordiais; o espírito orgulhoso do malaguenho não se dobrou ao poder do *Nagid*, o que provocou, em pouco tempo, seu retorno a Zaragoza³⁷”. Com esse retorno, viu acirrar-se as desavenças políticas que nutria com outros poderosos correligionários da cidade.

Morto seu protetor e amigo Yequti'el e sem a proteção que pretendia de Samuel Ibn Nagrella, Ibn Gabirol teve de enfrentar a ira e a traição dos judeus de Zaragoza, das quais se queixa em seus poemas. Conforme Cano, esse processo só foi finalizado com a promulgação de um *Herem*³⁸, ou seja, a sua expulsão da comunidade judaica, provavelmente sob acusação

³⁵ Samuel ibn Nagrella nasceu em Córdoba em 993; foi considerado príncipe entre os judeus, tendo ocupado importantes cargos políticos; patrono dos intelectuais e poetas judeus menos favorecidos, foi veementemente elogiado, quando da sua morte em 1056, pelos mais diferentes personagens judeus da época. De acordo com SA'ID, “conhecia a lei dos judeus, bem como os meios para fazê-la prevalecer e defendê-la como nenhum outro antes dele chegou jamais a possuir em Al-Ándalus”. SA'ID, *Kitâb Tabaqât al-umam, Libro de las categorías de las naciones*, Madrid: Ed. Trotta, 2000, p. 182.

³⁶ MARX, Alexander; MARGOLIS, Max, *A History of the Jewish People*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1958, p. 317.

³⁷ Cf. CANO, Maria José, *In IBN GABIROL. Poesía Religiosa*. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1992, p. 35.

³⁸ Alguns autores não mencionam o *Herem*. Esta informação está conforme MILLÁS VALLICROSA, José María, *Selomo Ibn Gabirol Como Poeta y Filósofo*, Edición Facsímil. Estudio Preliminar María José Cano.

de impiedade ou feitiçaria³⁹. São datadas de 1045 suas obras éticas, *Tikkun Midot Ha-Nefesh*⁴⁰ (*Livro das qualidades da alma* ou *Livro da correção dos caracteres*, como é frequentemente traduzido) e *Mibhar Ha-Peninim* (*Seleção de Pérolas*). Conforme Graetz⁴¹, a publicação destas duas obras estaria intimamente relacionada à sua expulsão de Zaragoza. Mas, tampouco há notícias que indiquem que esta suspeita seja absolutamente correta. A partir desse episódio, praticamente não dispomos mais de informações seguras sobre sua vida. Dan Pagis⁴² sugere a possibilidade de que em 1048 Ibn Gabirol estivesse em Granada, mas acredita-se que tenha vagado pelo Sul da Espanha, sem que seja possível traçar com segurança o trajeto por ele percorrido. Também não é possível estabelecer com segurança a data da publicação de sua principal obra filosófica, “A Fonte da Vida”, o que traz problemas para a identificação das fontes de seu pensamento.

A data de sua morte tampouco é precisa. Sabe-se que não chegou a idade avançada. Yehuda Al-Harizi⁴³, que muito louva o talento poético de Ibn Gabirol, afirma que sua morte ocorreu antes de 1050; Moshé Ibn Ezra afirma ter sido em 1052⁴⁴; e, conforme Said al-Tulaituli⁴⁵, a data seria 1058. Autores posteriores, como Abraham Zacuto e Gediliah Ibn Yahya, apontam-na em torno de 1070⁴⁶. Contudo, os estudiosos consideram que mais provavelmente tenha ocorrido entre 1050 e 1059⁴⁷. Schlanger⁴⁸ aponta que 1058 seria a data mais acertada. Fundamenta sua proposta principalmente em duas indicações: a primeira se deve à atribuição de uma elegia a Samuel Ibn Nagrella⁴⁹, que morrera em 1056, o que indicaria que a morte de Ibn Gabirol teria ocorrido necessariamente em anos posteriores. A segunda indicação é extraída do próprio poema *Keter Malkut*, no qual Ibn Gabirol roga a Deus que não encerre sua vida na metade de seus dias. De acordo com a tradição judaica, o período de vida médio de um homem é calculado em setenta anos. Desta passagem poderíamos concluir que estivesse enfermo e contasse então com trinta e cinco anos, o que

Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993. p. XV, e CANO, Maria José, *Ibn Gabirol, Poesía Religiosa*, Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1992, p. 35.

³⁹ Cf. SCHLANGER, op. cit., p. 9.

⁴⁰ publicado no mês de *Nisan* (março/abril) de 1045.

⁴¹ GRAETZ, H. *History of the Jews*. v. 3. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1949, p. 268.

⁴² PAGIS, Dan, Prólogo, In IBN GABIROL. *Poesía secular*. edición bilingüe. Prólogo de Dan Pagis; Selección, Traducción y notas, Helena Romero. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1978. p. XXIII.

⁴³ AL HARIZI, Y. *Tahkemoni*, Ed. Toporowski, Tel-Aviv, 1952, p. 185, *apud*. SCHLANGER, J. op. cit., p. 3.

⁴⁴ IBN EZRA, *Kitâb al-muhadarah wa-l-mudakara*, Madrid: trad. e ed. M. Abumalham, 1976, p. 78.

⁴⁵ SA'ID, al-Andalusi. *Kitâb Tabaqât al-umam, Libro de las categorías de las naciones*. Madrid: Ed. Trotta, 2000, p. 179.

⁴⁶ Data defendida por MARX, A.; MARGOLIS, M. *A History of the Jewish People*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1958.

⁴⁷ Cf. LOMBA FUENTES, Joaquín. In. IBN GABIROL, *La corrección de los caracteres*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1990. p. 22; também MILLÁS VALLICROSA, José María. *op. cit.*, p. 54.

⁴⁸ SCHLANGER, J. *La Philosophie de Salomon, Ibn Gabirol, Étude d'un Néoplatonisme*. op.cit, p.4.

⁴⁹ “Levavi naç venad” BIALIK V 21, p. 14, *apud*. SCHLANGER, op. cit, p. 4.

inviabilizaria considerar que tivesse morrido antes de ter completado trinta anos. Mas essa afirmação no poema pode ser uma simples alusão a uma passagem bíblica. Apesar de tudo, é possível ainda, porém, que sua morte tenha sido ainda mais tardia, dados o volume, a qualidade e a maturidade dos escritos que nos legou. Com certeza, não pode ter sido posterior a 1068, posto que, nessa data⁵⁰, o historiador Sa'id conta-nos sobre o filósofo já morto. O local de sua morte também é ainda objeto de dúvidas: teria sido em Lucena ou Valência.

Conforme já mencionado, alguns autores modernos consideram Ibn Gabirol um homem enfermiço, dotado de uma personalidade difícil, o que faz derivar destas características uma leitura melancólica e depressiva de sua poesia.

Ao que parece, ficou órfão e sem irmãos desde idade muito tenra, o que, unido à sua natureza enfermiça, talvez por obra da tuberculose, e seu temperamento delicado, imprimiu a seu caráter uma melancolia que se reflete em seus escritos. Por sua vida escura e silenciosa, a falta de alegrias juvenis e dos incentivos do amor e quase também da amizade, consagrou-se por completo à meditação, ao estudo e ao isolamento⁵¹.

Particularmente, acreditamos precipitadas e fantasiosas as afirmações que indicam pesares e problemas de origem psicológica acerca deste autor. Se não dispomos sequer de informações minimamente confiáveis com relação a datas e lugares, não podemos traçar quaisquer conjecturas ao nos distanciarmos dos próprios textos de sua autoria. Por outro lado, sua dedicação religiosa e seu fervor místico são incontestáveis. Afirmar que ele não possuía amigos simplesmente porque temos notícia de sua expulsão de Zaragoza é, a nosso ver, improcedente. Mantendo-nos fiéis aos dados disponíveis, não temos condições de discorrer acerca de seus amores e amizades, a não ser sobre relações muito específicas e pontuais, que são documentadas, como sua amizade com Yequtie'el Ibn Yitzaq e seus atritos com Samuel Ibn Nagrella.

Ao descrevê-lo sob uma tônica psicologizante, poderíamos comprometer a real compreensão filosófica e a verdadeira dimensão mística de suas obras. Ao entender seus lamentos como reclamações por sofrimentos físicos e emocionais, sacrificamos a dimensão espiritual que perpassa especialmente sua poesia. Assim, preferimos confiar nos testemunhos mais próximos a Ibn Gabirol que, apesar de não negarem sua forte personalidade e sua pouca saúde, discordam dessa visão que tende a associar a motivação e a temática do autor a uma suposta depressão psicológica.

⁵⁰ SA'ID, op. cit, p. 139.

⁵¹ GONZALO MAESO, D. *Manual de historia de la literatura hebrea*. Madrid: Gredos, 1960. p. 478.

O historiador Sa'íd⁵² afirma que era “tímido e de belo aspecto”. Ibn Ezra escreve que, apesar da personalidade forte, irascível e orgulhosa,

Corrigiu seu caráter, abandonando as coisas terrenas, dirigindo sua alma às coisas espirituais, após purificá-la dos desejos mais baixos e de tê-la dirigido, segundo suas faculdades, ao que há de mais seletivo nas ciências filosóficas, físicas e astronômicas⁵³.

Em nosso estudo, não compreendemos os recorrentes lamentos anotados em seus poemas como referências a sofrimentos físicos ou psicológicos. Pensamos tratar-se no mais das vezes de artifícios metafóricos, muitos deles de origem bíblica e alguns deles literalmente reproduzidos, com um profundo significado e conteúdo espiritual. Vale ressaltar o que bem lembra Aurora Salvatierra quando nos diz: “Por um lado, os males físicos podem aparecer como expressão metafórica de um determinado sentimento, não exclusivamente amoroso, e como recurso literário através do qual o autor expressa múltiplas idéias e persegue objetos variados⁵⁴”.

⁵² Cf. CANO, Maria José. Estudio Preliminar In, MILLÁS VALLICROSA, José María. *Selomo Ibn Gabirol Como Poeta y Filósofo*, p. XIII.

⁵³ MUNK, op. cit., p. 75-76.

⁵⁴ SALVATIERRA OSSORIO, Aurora. *La muerte, el destino y la enfermedad en la obra de Y. Ha-Levi e S. Ibn Gabirol*. Granada: Servicio de Publicaciones de La Universidad de Granada, 1994, p. 203.

1.2.2 A Obra de Ibn Gabirol

Estabelecer a cronologia de suas obras não consiste em uma fácil tarefa, dada a obscuridade de sua própria biografia. É através das indicações contidas nas próprias obras, especialmente nas poesias, que podemos arriscar alguma ordem cronológica. De acordo com suas próprias indicações e às referências a personagens e eventos da época constantes de sua poesia, teria começado a escrever seus poemas e talvez algo de sua filosofia ainda por volta dos dezesseis anos, se não antes. Mas é aos dezenove que conclui sua primeira obra importante, o *Anaq*. Dispomos da data de seus livros sobre ética, mas quanto à *Fonte da Vida* nada podemos afirmar, posto que, provavelmente, foi escrita no período posterior ao *Herem* de Zaragoza. Quanto ao seu poema magistral, *Keter Malkut*, as indicações constantes no próprio texto, que já foram citadas no tópico anterior, consistem na maior pista que dispomos para sua datação. Aceitando-se que tenha Ibn Gabirol nascido em torno de 1021, e acreditando-se que contava já com trinta e cinco anos, podemos situá-lo a partir de 1057, o que indicaria ser esta uma das últimas obras que compôs.

Podemos organizar cronologicamente o que nos restou da obra de Ibn Gabirol da seguinte forma:

Há-Anaq (1039) – escrita originariamente em hebraico. A primeira grande obra de Ibn Gabirol foi escrita aos dezenove anos – um tratado gramatical hebraico em versos denominado *O Colar*. Dos quatrocentos versos que compunham esta peça, são atualmente conhecidos somente noventa e oito, somados aos dois da introdução, graças à sua inclusão na obra *Mahberet há-‘aruk* de Schlomo Ibn Parhon⁵⁵.

Kitab islah al-akhlaq (1045) – escrita originariamente em árabe. Traduzida ao hebraico sob o nome *Tikkun midot ha-nefesh* em 1167 por Ibn Tibbon. Trata-se de um pequeno livro do qual existem diversas traduções intituladas "a correção dos caracteres" ou "retificação da conduta", apesar de literalmente poder ser denominado, a partir do título hebraico, "correção das qualidades da alma", como faremos aqui. É uma obra de psicofisiologia e de ética, considerada a primeira neste gênero no Ocidente, tanto no âmbito judaico, como no cristão ou no islâmico⁵⁶.

Mukhtar al-jawahir (1045?) – escrita originariamente em árabe. Trata-se de uma compilação de máximas, sentenças e historietas, conhecida por "Seleção de Pérolas". A

⁵⁵ Gramático do século XIII.

⁵⁶ LOMBA FUENTES, Joaquín. *Introducción, In IBN GABIROL, La corrección de los caracteres*, p. 11.

tradução ao hebraico sob o nome *Mibhar ha-peninim* adquiriu particular importância por ter sido o original perdido. Nada há neste texto que desaprove a ética de qualquer religião à época professada, entrelaçando fontes hebraicas (bíblicas e rabínicas), árabes, gregas, latinas, e talvez outras ainda⁵⁷, quando cita fragmentos de grandes sábios.

Yanbu' al-Hayat (posterior a 1045) - a mais famosa e importante obra do autor, por ter sido a única preservada, especialmente pela escolástica cristã, a Fonte da Vida foi traduzida ao latim como *Fons Vitae* por Domingo Gundissalvo e o converso Juan Hispano, da Escola de Toledo, no século seguinte à sua publicação. Exerceu notória influência entre os filósofos cristãos, bem como em alguns poucos escritores judeus posteriores, através da tradução parcial hebraica de Shem Tov Ibn Falaquera (sec. XIII), que consiste numa seleção de passagens, sob o título *Likkudim min Sefer Mekhor Hayyim*. O original árabe também foi perdido.

Keter Malkut – (1057?) Poema escrito em hebraico, bem como o restante da obra poética de Ibn Gabirol. A "Coroa Real" (seguindo as traduções espanholas, francesas e inglesas) é formada por 40 cantos e 640 versículos, nos quais canta a unidade de Deus, seus atributos e as maravilhas da criação.

A demais produção poética de Ibn Gabirol é, por vários comentadores, dividida entre profana e religiosa, esta última parte comportando uma outra categoria interna, que é a poesia litúrgica, certos estudiosos indiquem a imensa dificuldade dessas divisões.

⁵⁷ GONZALO MAESO, D., *Manual de historia de la literatura hebrea*, Madrid: Gredos, 1960, p. 26.

1.3 REPERCUSSÃO DE SUA OBRA

Schlomo Ben Yehuda Ibn Gabirol é uma personalidade multifacetada que chegou até nós como poeta, filósofo, gramático, e exegeta. Conforme Sáenz Badillos, "Não é exagero dizer que Schlomo Ibn Gabirol é uma das figuras mais destacadas da Espanha medieval". Sua obra influenciou judeus, árabes e cristãos, ainda que sua identidade judaica tenha sido apagada através dos séculos, e seu nome quase esquecido em alguns momentos da história. A obra de Ibn Gabirol era originariamente bem mais extensa, mas apenas uma parte dela chegou até nossos dias. Ainda assim, a identificação do autor e o consenso na atribuição das obras resultaram de um processo complicado. Mas, nenhuma destas dificuldades ofusca a importância do autor e de suas idéias. Conforme Sáenz-Badillos:

A atividade deste judeu como poeta, tanto secular como religioso, filósofo, e ainda filólogo e exegeta, convertem-no em um dos principais personagens do século XI, representante máximo da vitalidade da cultura judaica no período dos reinos das *taifas* de *Al-Andalus*⁵⁸.

Os diversos autores medievais que levaram sua obra em consideração não a tomaram em seu conjunto, mas fragmentaram-na, aproveitando o que lhes parecia aceitável ou criticável dentro de seu próprio referencial, inserido em sua própria cultura, ou nos moldes da religião por eles professada. Assim, através da apropriação histórica das diferentes facetas dessa obra, completou-se uma divisão entre Ibn Gabirol, o judeu, poeta brilhante de *Sefarad*; e Avicbron, filósofo neoplatônico, supostamente árabe, ou até por vezes considerado um converso cristão, autor do *Fons Vitae*. O restante da sua obra – notadamente os textos éticos – talvez por não se enquadrarem em nenhum tipo de modelo previamente aceito na época, fosse religioso, fosse filosófico, não foi historicamente reclamada, ficando praticamente esquecida até muito recentemente. Alguns poucos autores judeus medievais, historicamente próximos, como Bahya Ibn Paqûda, levaram estes textos em consideração.

De sua produção como comentarista das escrituras, infelizmente, nada nos chegou diretamente. Portanto, nada podemos afirmar categoricamente quanto a tais idéias, dado que nos é impossível utilizar qualquer material além das informações e indicações contidas nas obras de outros autores. Sabemos de sua produção exegética por raros trechos citados e pelas referências contidas nos escritos de autores posteriores, especialmente pelo grande comentarista bíblico Abraham Ibn Ezra, que o considerava um excelso exegeta, citando-o

⁵⁸ SÁENZ-BADILLOS, Ángel. *El Alma lastimada: Ibn Gabirol*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1992, p. 9.

diversas vezes. Não se sabe se Abraham Ibn Ezra⁵⁹ citou essas passagens exegéticas de comentários bíblicos específicos de Gabirol (já que sobre tais obras não existe referência), ou de uma obra mais geral dedicada à exegese bíblica.

A mais surpreendente entre estas seleções de Ibn Ezra é uma interpretação da história do paraíso, curiosamente e cuidadosamente elaborada, que pode ser entendida como um exemplo clássico da introdução de idéias filosóficas no texto bíblico. Duas das citações de Ibn Ezra - referentes a comentários sobre o Gênesis 3:21 e Números 22:28 - são trechos que, a alguns comentadores, parecem indicar uma certa simpatia de Gabirol com relação à interpretação racionalista das escrituras proposta por Saadia⁶⁰. Na época de Gabirol, as linhas concorrentes mais acirradas de interpretação eram a de Saadia e a de Samuel Ibn Hofni⁶¹. Por outro lado, vale levantar a possibilidade de que, nem tão alinhado com a escola de Saadia, apesar de nutrir por este exegeta imensa admiração, pudesse estar muito próximo de uma linha de interpretação ainda mais alegórica, seguindo os passos de Aristóbulo e Filon de Alexandria, como podemos supor por indicações presentes em seus poemas e em sua filosofia nitidamente neoplatônica.

Essa linha de interpretação inaugurada pelos judeus de Alexandria prosseguiria na expressão medieval do médico e filósofo Isaac Israeli (832- 932), chegando assim a Gabirol, sendo notável não somente pela filosofia, mas também sensível através da exegese. Contemporâneo de Saadia, ainda que fosse já um médico de grande reputação quando o teólogo ainda era jovem, Isaac Israeli retoma o neoplatonismo, especialmente em suas obras filosóficas *O Livro das Definições* e *O Livro dos Elementos*. Conforme Guttman,

A filosofia judaica, em uma extensão até maior do que a islâmica, não permitiu uma divisão temporal estrita entre tendências filosóficas alternantes. O primeiro filósofo judeu, Isaac Israeli, era um neoplatônico, enquanto que seus contemporâneos mais jovens, Saadia e David Al-Moqames eram seguidores do *Kalam*⁶².

⁵⁹ IBN EZRA, *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis* (Bereshit) Menorah Pub Co, 1999.

⁶⁰ Saadia Gaon, ou Rabí Saadia ben Joseph (882 a 942) Também conhecido como Said al-Fayyumi. Nascido no Egito, foi Gaón da Academia Rabínica de Sura no Iraque. Foi considerado o príncipe dos talmudistas de sua época; escritor prolífico, sobretudo em árabe, seu texto filosófico que ficou conhecido como *Emunot VeDeot*, o "Livro das Crenças e Convicções" (*Kitab al-Amanat w'a-I'tiqadat*) no qual defende que a razão e a Religião não são excludentes, dedicando-se a justificar a fé através da razão. Ver SKOSS, S. L., *Saadia Gaón, the Earliest Hebrew Grammarian* (1955); MALTER, H., *Saadia Gaón: His Life and Works* (1969); e sua obra fundamental, SAADIA GAON. *The Book of Beliefs and Opinions*. Trad. Samuel Rosenblatt. Yale University Press, 1989.

⁶¹ Morto em 1034, foi outro Gaón de Sura, teve marcante influência da Tradição do Kalam Mutazili. Elabora uma interpretação racional da Bíblia, atacando a crença na magia e na astrologia. Ver *Samuel Ben Hofni Gaón and His Cultural World: Texts and Studies*. Brill Academic Publishers, 1997. Trad. David Eric Sklare.

⁶² GUTTMAN, Julius. *A filosofia do Judaísmo*. p. 82.

Essa possibilidade parece bastante viável até mesmo pelo fato de que ecos de sua obra, bem como da de Isaac Israeli, podem ser sentidos no pensamento de alguns filósofos e cabalistas importantes dos séculos subseqüentes, como Moshe Ibn Ezra⁶³ e Isaac Ibn Latif⁶⁴.

Conforme Munk, as doutrinas de Ibn Gabirol foram bem preservadas naquela corrente que veio a ser chamada de *Kabbalah* especulativa, cujo grande desenvolvimento se tornará observável a partir do século XIII. O nome de Gabirol não é mencionado pelos cabalistas, assim como pelos filósofos judeus, mas Munk acredita que isso não invalida a influência: “Os cabalistas podem perfeitamente ter conferido pseudônimos aos livros árabes dos quais nós já falamos, assim como ao livro de Ibn Gabirol, e este último talvez deva ser considerado como um dos fundadores da *Kabbalah* especulativa⁶⁵”.

A própria indicação de Abraham Ibn Ezra, no seu Comentário ao Gênesis, sugere que Ibn Gabirol estaria “inaugurando” uma nova ótica na exegese das escrituras, desconhecida daquele autor. Isso parece bem claro quando escreve:

Vejam: agora lhes farei descobrir por alegoria o mistério do jardim, dos rios e das túnicas. E não encontrei este mistério em nenhum dos grandes, além de em R. Salomoh Ibn Gabirol, de bendita memória, já que era um grande sábio no mistério da Alma.

O Éden é o (mundo) superior; e o jardim está repleto de multidões como se fossem plantas. O rio é como a mãe de todos os corpos; os quatro braços são os fundamentos. O homem é o racional que impõe os nomes. Eva, conforme seu significado, é a alma animal; a serpente é a alma concupiscente, e seu nome prova que é da raiz “*ki-nahesh yenhesh*”(Gn, 44,15). A árvore do conhecimento é o prazer sexual e do jardim procede sua força. Podes ver que a (alma) vegetativa está no pó, e a descendência da mulher esmagará a cabeça que se levante; e o final da (alma) animal é o início da vegetativa. As túnicas de pele são interpretadas como sendo o corpo⁶⁶.

Julius Guttmann discorda veementemente da possibilidade de atribuímos a Ibn Gabirol uma continuidade da influência do pensamento de Filon de Alexandria, não só quanto à exegese, mas também no que se refere à própria filosofia. Nesse sentido, afirma que, não obstante a semelhança entre as abordagens dos dois filósofos, “Gabirol utilizou e adaptou o material transmitido pela tradição, porém a sistematização dos elementos tradicionais, a forma específica que dá aos conceitos e sua integração dentro do sistema como um todo, são tão devidas ao próprio Gabirol, quanto as idéias básicas constitutivas de seu sistema⁶⁷”.

⁶³ Que, em seu *Kitāb al-Hadīka (O livro do Jardim)*, composto em árabe, cita frequentemente passagens do texto original do *Livro das definições*. Cf. SIRAT, C. *A History of the Jewish Philosophy in the Middle Ages*, p. 58.

⁶⁴ Sobre o assunto, especialmente no que se refere ao *Zohar*, Cf. MUNK, op. cit, pp. 275 a 291.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 283.

⁶⁶ IBN EZRA, Abraham, *Comentário ao Gênesis, 3:21. Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis (Bereshit)*, trad. H. Norman Strickman, Arthur M. Silver. Menorah Pub Co, 1999.

⁶⁷ GUTTMAN, Julius, *A filosofia do Judaísmo*, p. 128. Guttmann acrescenta ainda o fato de não termos conhecimento de tradução árabe de Filon para corroborar sua tese. Além de não ser absolutamente comprovado,

Por outro lado, tendemos a concordar com a opinião do professor Sáenz-Badillos, que colabora com nossas considerações anteriores, pois, contrariamente à posição de Guttman, afirma que Ibn Gabirol não adotou a linha de interpretação literal das escrituras que era habitual entre os exegetas de *Al-Andalus*, mas desenvolveu a linha alegórico-filosófica. “Trata-se de uma linha que foi aberta muitos séculos antes pelos exegetas judeus alexandrinos, como Aristóbulo e Filon, mas que parece novidade na Idade Média⁶⁸”. Ainda segundo Sáenz-Badillos⁶⁹, os principais filósofos de *Sefarad* escolheram o caminho da interpretação filosófico-alegórica, seguindo a trilha aberta por Schlomo Ibn Gabirol. Mas, como já foi anteriormente indicado, a esse respeito nada pode ser afirmado com segurança, dado que nenhum fragmento de sua obra enquanto exegeta nos chegou diretamente. Mas a originalidade que perpassa o conjunto de sua obra pode ser apontada mesmo apenas com o que temos hoje, nas diversas áreas que ela recobre.

Na Filosofia, Ibn Gabirol é considerado o primeiro autor metafísico espanhol e um dos primeiros filósofos espanhóis. Anteriores a ele, podemos citar como grandes nomes quase somente a dois. No Cristianismo, Isidoro de Sevilha (560-636) que podemos dizer ter sido responsável pelo primeiro estudo sistemático de justificação de Deus e da criação. Suas obras, *Liber de Ordine Creaturarum* e *Libri Tres Sententiarum*, de influência neoplatônica e orientação nitidamente agostiniana, expõem sua concepção acerca de Deus, a quem podemos conhecer apenas *a posteriori*, a partir da criação⁷⁰. Apesar disso, nenhuma influência direta desse autor pode ser sentida na obra de Ibn Gabirol. No mundo islâmico, no entanto, temos o controverso *batini*⁷¹ Mohammed Ibn Masarra, cujas idéias parecem ter colaborado significativamente para o seu pensamento.

Yanbu' al-Hayat, ou *A Fonte da Vida*, mesmo não utilizando o termo metafísica, é, sem dúvida, exatamente isso. Podemos dizer, generalizando muito, que Gabirol dedica sua obra a três coisas: Deus; o mundo criado, que é tudo aquilo que não é Deus, e o intermediário entre os dois, que torna possível a criação. A análise de seu pensamento nessa obra é extensa e será apresentada no capítulo seguinte. Na época e principalmente, no seio do pensamento

dado que diversos textos gregos eram de domínio comum entre os árabes, tampouco se pode descartar alguma tradução hebraica, o contato com alguma fonte cristã, ou a simples passagem oral da tradição.

⁶⁸ SÁENZ-BADILLOS, A. *El Alma Lastimada: Ibn Gabirol*, p. 163.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 167.

⁷⁰ Quanto à explicação de Isidoro de Sevilha, podemos acrescentar que: a matéria precede as coisas criadas como matéria informe, criada *ex nihil*; em Deus não existe o Tempo, que começa com o mundo. Deus criou tudo bom. O mal não tem sua origem em Deus, nem provém de outro princípio qualquer. Ele está na apreciação que nós fazemos e na vontade do homem.

⁷¹ São chamados *batinis* os adeptos da compreensão esotérica, que buscam o sentido oculto *batin*. O termo foi usado para os místicos islâmicos em geral, fossem esses *sufis* ou não.

judaico, é surpreendente que o autor não lance mão – nem sequer para apoiar suas teses – de citações ou referências originárias da Bíblia ou do *Talmud*⁷². Suas referências são os filósofos gregos, dos quais cita especificamente Platão, tomando de empréstimo elementos oriundos do pensamento islâmico através das traduções árabes correntes na época e da produção filosófica islâmica propriamente dita.

Temos notícias também (diretas e indiretas) de outros livros de sua autoria. Mas, como ocorre em tantos outros casos, não podemos estabelecer se foram realmente escritos e perdidos, se foram atribuídos a outros autores, como Munk e Löwenthal suspeitaram ter ocorrido com o *Livro da Alma*, ou, ainda, se não passaram de intenções do autor. Tanto Salomon Munk⁷³ quanto Albert Löwenthal⁷⁴ supuseram, o que hoje se considera erroneamente, que o *Liber de Anima*, atribuído a Domingo González (Dominicus Gundissalinus), fosse uma obra de Gabirol, devido às semelhanças que encontraram com sua doutrina⁷⁵. De acordo com seus opositores, eles ignoraram as contraposições flagrantes ao longo do texto aos ensinamentos neoplatônicos e as alusões freqüentes à teoria aristotélica de Avicena. Ainda assim, Löwenthal sustenta que Gabirol teria escrito, provavelmente em árabe, um livro sobre a Alma em dez capítulos, que teria sido traduzido ao latim por volta de 1130 por João Hispano (Iohannes Hispalensis) e ao hebraico por Gershom Ben Solomon em 1250. Este livro teria sido utilizado como base numa compilação por Domingo González (Dominicus Gundissalinus)⁷⁶. Hoje acredita-se, e é praticamente consenso, que esta atribuição do *Liber de Anima* a Gabirol seja equivocada. No final do próprio *Fons Vitae* ele promete um livro sobre a Vontade, denominado *Origo Largitatis et Causa Essendi*; acredita-se que o tenha efetivamente escrito, e que venha a ser aquela outra obra citada por Guilherme de Auvergne sob o título *Librum Singularem de Verbo Dei Agente Omnia*.

A obra filosófica de Ibn Gabirol foi utilizada por autores latinos que, em parte, desconheciam sua origem, deixando profundas marcas tanto entre seus famosos adversários – Alberto Magno e S. Tomás de Aquino – quanto naqueles que acolheram seu pensamento, especialmente os franciscanos. Traduzido ao latim como *Fons Vitae*⁷⁷ no século seguinte

⁷² Joaquín Lomba Fuentes, aponta esta peculiaridade em comparação com seu predecessor Saadia Gaon, o qual utiliza freqüentemente estas alusões. Cf. LOMBA FUENTES, In IBN GABIROL, *La corrección de los caracteres*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1990. p. 26.

⁷³ MUNK, S. *Mélanges de Philosophie Juive et, Arabe*, Paris, 1859.

⁷⁴ LÖWENTHAL, Albert, *Pseudo-Aristoteles über die Seele, Eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehung zu Salomo ibn Gabirol* (Avicbron), Berlin, 1891.

⁷⁵ KINOSHITA, Noboru. *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1988.

⁷⁶ Cf. GOTTHEIL, Richard; WISE, Stephen S.; FRIEDLÄNDER, Michael. *Ibn Gabirol, Solomon Ben Judah* (Abu Ayyub Sulaiman Ibn Yahia Ibn Yabirul), Jewish Encyclopedia.

⁷⁷ por Juan Hispano e Domingo González.

(1150), *Yanbu' al-Hayat* passa ao patrimônio comum de textos estudados pela filosofia escolástica cristã.

Alberto Magno denuncia, em *De Intellectu et Intelligibili*, a filosofia de Avicébron como “odiosa e repugnante⁷⁸”. Conforme Munk, as principais objeções apresentadas pelas escolas peripatéticas islâmicas e cristãs posteriores podem ser organizadas em torno das cinco objeções apresentadas por Alberto Magno:

- 1- A idéia da matéria primeira não é bem determinada; pois, em não possuindo ser real ela não poderá nem ser em si mesma um princípio, nem ser emanada do princípio supremo, cuja ação consiste em concluir um ser ou em fazer um *ser em ato*;
- 2- A matéria primeira universal é evidentemente a mais imperfeita dentre as distintas matérias; pois ela é somente uma *faculdade de ser*, não sendo absolutamente nada *em ato*. Ora, segundo Avicébron, seria precisamente esta matéria, a mais imperfeita, a que seria suscetível de vir a ser em ato aquilo que há de mais perfeito.
- 3 - Aquilo que é em potência só passa a ato pelo movimento; portanto, não é racional afirmar que a matéria passa de potência a ato sem movimento.
- 4- Aquilo que é mais em potência o é em relação à maior parte das coisas, não deveria poder participar da perfeição do ser primeiro a não ser através de muitos movimentos; portanto, é impossível que a matéria primeira universal que é mais em potência do que as outras matérias e que não possui movimento, participe mais (quanto a receber a forma universal) da perfeição do agente primeiro.
- 5 - É contrário aos princípios de todos os filósofos afirmar que o Agente primeiro age por intermédio da Vontade; pois é da própria natureza do primeiro princípio agir por si mesmo e por sua essência, sem que nada exista que determine sua ação⁷⁹.

Ainda com relação à Vontade, Alberto Magno tece uma série de comentários visando desacreditar a teoria Gabiroliana. Aparentemente não compreende muito bem aquilo que Gabirol exprime sob o termo Vontade, dado que o interpreta como uma vontade caprichosa, tal como a vontade dos homens. Esta “não poderia ser o princípio único de todo o ser, posto que a vontade, como tal, é disposta a *querer* coisas diversas⁸⁰”.

Tomás de Aquino dedica-se à refutação da obra de Ibn Gabirol, retornando umas quinze vezes⁸¹, em seus escritos, às questões das quais veementemente discordou. A crítica do Doutor Angélico gira em torno de três questões fundamentais: a primeira é a noção de hilemorfismo universal que, segundo S. Tomás, Ibn Gabirol teria sido o primeiro a defender. Tomás de Aquino critica este conceito, sobretudo, em seu livro *Quaestio disputata de Spiritualibus Creaturis*. Quase podemos afirmar que a refutação da doutrina apresentada no

⁷⁸ Ver DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 203.

⁷⁹ ALBERTO MAGNO, *De Causis et processu universitatis*, Liber I, tract. I, cap 6. Cf. MUNK, *op.cit.*, p. 293-4.

⁸⁰ MUNK, *op. cit.*, p. 294.

⁸¹ Em *De Ente et Essentia, De spiritualibus creaturis, De substantiis separatis, Quodlibeta*, etc. Para todos os trechos em que S. Tomás critica as idéias de Ibn Gabirol, ver BRUNNER, F. *Platonisme et Aristotelisme, La critique d'Ibn Gabirol par Saint Thomas D'Aquin*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1965, p. 36.

Fons Vitae é a grande inspiração dessa sua obra, cujo final é totalmente dedicado ao tema. Retorna ao assunto também no *Tractatus de Substantiis separatis* e até mesmo em *De Ente et Essentia* temos também exposta uma severa crítica. A segunda questão destacada é a da pluralidade de formas em um mesmo indivíduo, doutrina a propósito da qual o filósofo cristão cita à vontade o autor do *Fons Vitae*; e, por último, enfatiza também a questão da passividade dos corpos⁸².

Tomás de Aquino dedica-se a rejeitar o hilemorfismo universal seguindo os passos de seu mestre Alberto, ainda que de modo mais sistemático e convincente, através da incompatibilidade desta doutrina com o ensinamento aristotélico. Por ser a filosofia Tomista calcada em Aristóteles, defende que, para a inteligibilidade das formas, é preciso que “em qualquer substância inteligente haja total imunidade de matéria⁸³”; idéias como aquelas expostas por Avicébron seriam totalmente incompatíveis com esse pensamento.

Visto por outra ótica, o comentário de Tomás de Aquino garante que a proposta de Schlomo Ibn Gabirol possui uma originalidade incontestável, dado que um dos argumentos dos quais ele se utiliza para desqualificar a teoria do hilemorfismo universal proposta no *Fons Vitae* é que “isto, porém, é incompatível com o que dizem os filósofos, que as denominam substâncias separadas da matéria e provam que são destituídas de toda matéria⁸⁴”. Claro é que, quando Tomás de Aquino se refere aos filósofos ele se refere a Aristóteles e aos peripatéticos.

Os principais pontos de discordância que podemos notar entre Gabirol e São Tomás de Aquino são: em primeiro lugar, a base mesma do pensamento de Gabirol, que consiste na doutrina do hilemorfismo universal ou, mais especificamente, sua âncora fundamental, que é a universalidade da matéria. Enquanto Gabirol a propõe e defende, Tomás de Aquino rejeita-a veementemente, afirmando que as substâncias espirituais são imateriais; outro ponto seria a pluralidade de formas numa entidade física, que Tomás de Aquino nega; Tomás de Aquino sustenta que Gabirol comete um erro ao transferir para a existência real uma combinação teórica de gêneros e espécies, e isso conduz à conclusão errônea de que, na realidade, todas as coisas são constituídas de matéria e forma, enquanto gêneros e espécies, respectivamente.

Por outro lado, Gabirol teve também exímios defensores no seio da escolástica cristã: “A escola franciscana posterior admitiu com entusiasmo nosso autor, especialmente no que se refere ao voluntarismo cósmico e divino e ao hilemorfismo aplicável a todos os

⁸² Cf. BRUNNER, op. cit., p. 36.

⁸³ TOMÁS DE AQUINO, *O Ente e a Essência*, trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, p. 36.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 36.

seres⁸⁵”. Sua influência é sentida de maneira forte. Além dos reflexos nas obras dos próprios tradutores do *Fons Vitae*⁸⁶ – o Arcebispo de Segóvia, Domingo González (Gundisalvo ou Dominicus Gundissalinus), e o médico judeu convertido ao cristianismo Juan Hispano (ou Iohannes Hispalensis) – alcança notória importância em Guilherme de Auvergne e Alexandre de Hales, seguindo para Duns Scotus e São Boaventura, entre outros. Guilherme de Auvergne conhecia muito bem a produção filosófica de Avicena e Maimônides, e, ainda que se opusesse à doutrina da eternidade do mundo, serviu-se amplamente da obra do primeiro. Mas seus maiores elogios são reservados a Ibn Gabirol, cujo trabalho é citado sob o título *Fons Sapientiae*. Acredita que Gabirol seja um cristão e refere-se a ele como *unicus omnium philosophantium nobilissimus* e assim o justifica:

O teólogo Avicbron, entretanto, um árabe no nome e na pluma, ao que parece, claramente compreendeu isso, dado que menciona expressamente em seu livro que denominou Fonte da Sabedoria, e escreveu um outro livro sobre a palavra de Deus, criador de tudo. Por esta razão eu acredito que ele tenha sido um cristão, já que está claro, pelas descrições históricas, que o reino todo dos árabes esteve, há não muito tempo, submetido à religião cristã⁸⁷.

Alexandre de Hales e São Boaventura aceitaram a doutrina do hilemorfismo universal, entendendo que as substâncias espirituais são compostas de matéria e forma⁸⁸. “Boaventura provavelmente absorveu essa doutrina através de seu mestre, Alexandre de Hales. Boaventura parece não se referir diretamente a Avicbron ou à Fonte da Vida⁸⁹”. Alguns autores entendem que, mais além, irá influenciar a obra de David de Dinant, influência esta que, numa leitura muito particular sistematizada por Leão Hebreu, chegará a ser considerada a base do panteísmo de Giordano Bruno e Spinoza⁹⁰. Seyerlen⁹¹ vai além, traçando um paralelo entre Ibn Gabirol e Spinoza. Sustenta esse paralelo na sua visão de que ambos, cada um deles no seu momento histórico característico, teriam mantido sua especulação filosófica independente das influências teológicas, o primeiro introduzindo a Filosofia Medieval e o segundo, a Filosofia Moderna. Outros estudiosos discordam

⁸⁵ LOMBA FUENTES, Joaquín, em seu comentário preliminar a IBN GABIROL, *La corrección de los caracteres*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1990, p. 35.

⁸⁶ JUAN HISPANO. *Tractatus de Anima*; DOMINGO GUNDISALVO. *Liber de processione Mundi; Liber de unitate*.

⁸⁷ WILLIAM OF AUVERGNE. *The Universe of Creatures*. trad. Roland J. Teske, Milwaukee: Marquette University Press, 1998, p. 90.

⁸⁸ Sobre a influência que a obra de Ibn Gabirol exerceu nos autores cristãos, ver também ADLER, H. *Ibn Gabirol and His Influence upon Scholastic Philosophy*. London, 1865.

⁸⁹ QUINN, J. F. *The historical constitution of St. Bonaventure's philosophy*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1973, p.159, n.50.

⁹⁰ LOMBA FUENTES, In, IBN GABIROL, *La corrección de los caracteres*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1990.

⁹¹ SEYERLEN, *Die Gegenseitigen Beziehungen Zwischen Abendländischer und Morgenländischer Wissenschaft mit Besonderer*, p. 24-25.

veementemente da relação entre o panteísmo atribuído a esses autores e a leitura das obras de Ibn Gabirol⁹².

Ao contrário do que se poderia esperar por uma transmissão natural, sua influência filosófica foi infinitamente superior no mundo do pensamento cristão à notada no seio do judaísmo. Se dependêssemos do pensamento filosófico judaico, sua obra talvez estivesse perdida para sempre. “Na ciência hebraica, Ibn Gabirol teve seguidores e adversários; e em geral seu pensamento místico foi bem melhor recebido do que seu sistema filosófico⁹³”. Quanto ao judaísmo "oficial", rabínico, a incorporação se resumiu a uma parcela de sua poesia religiosa, chamada pelos comentadores de *litúrgica*. Apesar de nem todos estes terem sido poemas escritos com a finalidade expressa de uso sinagoga, foram incorporados à liturgia e ainda hoje aqueles escritos pelo autor sob inspiração das datas marcantes do calendário judaico são cantados, além de alguns poemas místicos livres. Entre eles está o seu famoso poema metafísico *Keter Malkut*, conhecido como *Coroa Real*, nas traduções recentes. Esse penetrou tão profundamente, ecoando no coração das comunidades judaicas, que, em vários lugares do mundo, trechos foram incorporados ao rito sinagoga e são recitados no *Yom Kippur*. Fato curioso para esta apropriação judaica é que o poema é considerado, por diversos estudiosos, um equivalente poético do conteúdo de sua obra Filosófica *A Fonte da Vida*, expondo uma série de idéias paralelas, ainda que num linguajar totalmente diverso.

No do pensamento judaico, a influência filosófica de Ibn Gabirol foi ofuscada principalmente pela corrente aristotélica subsequente e também pela reação anti-filosófica que tomou conta do pensamento judaico posterior à reconquista cristã de *Al-Andalus*, agravada pelo o clima de revolta que permeou o período da expulsão da Península Ibérica. Consta que Maimônides, por exemplo, jamais o leu, o que parece provável, dada a rejeição que mantinha até mesmo quanto às obras de Platão⁹⁴, e muitos filósofos medievais mais tardios, acompanharam essa rejeição. A influência de Ibn Gabirol terminou por ficar bastante restrita

⁹² “Quanto ao aspecto negativo de seu influxo, alguns insinuaram que as heresias de Amalrico de Bene e David de Dinant poderiam ter sido inspiradas no *Fons Vitae*. Mas, estamos de acordo com Munk quanto a que a condenada doutrina da unidade substancial desses autores tem suas fontes no pseudoaristotélico *Tractatus Theologiae*, então em voga. Por outro lado, as conexões entre estes dois autores e o averroísmo latino são evidentes demais para que seja negada a origem aristotelizante (ainda que tenha sido um Aristóteles interpolado e reinterpretado) de suas especulações”. LÉRTORA MENDOZA, Celina. *El Legado de Sefarad: Temas de Filosofía Sefardí*. Buenos Aires: Editorial Sefarad 92. 1999, p. 64.

⁹³ RUIBAL, Angel Amor. *Los problemas fundamentales de la interpretación y del dogma*. p. 173, nota 18.

⁹⁴ “Platão, aponta Maimônides, escreve obscuramente e em parábolas e suas opiniões aceitáveis são melhor expressas por seu discípulo Aristóteles”. HYMAN, Arthur. *Medieval Jewish Philosophy as philosophy, as Exegesis and as Polemic*. In *Miscellanea Mediaevalia* ed. Jan A. Aertsen, Band 26: Was ist Philosophie im Mittelalter. Berlin: Walter de Gruyter, 1998. p. 247.

aos círculos místicos da *Kabbalah*, não chegando a influenciar significativamente em termos de idéias a filosofia racional posterior ao século treze.

Isso é facilmente explicável levando-se em conta que os conceitos místicos de AbenGabirol entravam sem dificuldade nas engrenagens do misticismo da Cabala (...) O sistema filosófico, ao contrário, representava uma inovação de caráter anti-tradicional e semi-heterodoxo com relação à doutrina recebida⁹⁵.

Sua obra foi amplamente utilizada pelo astrônomo Abraham Ibn Ezra (1090-1167) e por Moshé Ibn Ezra (1055-1135), sendo este o primeiro a referir-se a Gabirol como filósofo, em sua obra *Kitab al-muhadarah ual-mudakarah* (Livro da dissertação e da recordação). Ambos podem ser contados entre seus partidários. Moshé Ibn Ezra fala da personalidade de Gabirol e de seus talentos, e em sua obra cita diversas passagens do *Fons Vitae*. Abraham ibn Ezra aponta algumas passagens da interpretação bíblica filosófico-alegórica de Gabirol, apropria-se também de trechos do *Fons Vitae*, tanto na sua prosa como na poesia, algumas vezes sem dar os devidos créditos. Já Joseph Ibn Tzaddiq (Abu Omar) irá se apoiar em muitos pontos nas concepções expostas no *Fons Vitae*, ao longo de sua obra *Microcosmo (Olam Katan)*. Esses autores provavelmente se referem ao texto original perdido, dado que a tradução hebraica — considerada uma versão resumida de Shem Tob Ben Joseph Falaqera (1225-1290), sob o título de *Likkudim min Sefer Mekhor Hayyim*, abreviado nas versões hebraicas modernas para *Mekhor Hayyim* — com segurança é posterior.

Alguns outros autores ainda apresentaram traços de sua influência, como Aaron Ben Joseph (1250-1320), o Caraíta; Abraham Hasdai (1340-1412); Moises Salomon de Salerno e principalmente Isaac Ibn Latif (1220-1290). Este último, não se sabe ao certo se deve ser classificado como filósofo racional ou cabalista. Preferimos considerá-lo parte daquele grupo de especuladores místicos que elegeu a linguagem filosófica como instrumento de ensino. Esta é precisamente uma suspeita que nós, particularmente, nutrimos acerca de Ibn Gabirol⁹⁶, conforme será exposto no decorrer do trabalho, mas a cuja discussão retornaremos oportunamente. Devem ser lembrados também Nissim Ibn Malka, que teria aproveitado as contribuições de Ibn Gabirol para escrever seu comentário ao *Sefer Yetsirah* (1365), Samuel Zarza, que escreve um comentário filosófico ao pentateuco denominado *Mekor Hayyim* (1559); e Ali ben Joseph Habbillo (séc. XV, *circa* 1470).

⁹⁵ RUIBAL, A., op. cit. p. 173.

⁹⁶ Seguimos aqui Ernst Müller que afirma existirem muitas semelhanças entre o pensamento neoplatônico de Gabirol e a *Kabbalah*. MÜLLER, Ernst. *History of Jewish Mysticism*. Oxford: East and West library, 1946, p. 73 *et. seq.*

As últimas referências medievais são as de Isaac Abravanel (1437-1508), e seu filho Yehudá Abravanel (1460-1521), conhecido como Leão Hebreu, Moises Almosnino (1515-1580) e Joseph Solomon Delmedigo (1591-1655); mas estas referências encontram-se em obras que já apresentam as idéias Gabirolianas mescladas ao viés interpretativo proveniente da filosofia escolástica Aristotélico-Averroista-Tomista, nessa época já tornada, no seio do pensamento judaico, Maimonideana⁹⁷. O contato com a obra de Ibn Gabirol parece ter ocorrido, mesmo para estes últimos autores judeus, através de Tomás de Aquino. Ainda que Eli Habbillo, em 1472, numa tradução de *Quaestio Disputata De Anima* de Tomás de Aquino, tenha reconhecido em Avicbron “Ben Gabriol, o autor do *Fons Vitae*” e Yehudá Abravanel tenha se referido ao filósofo como “il nostro Albenzubron”, alguns autores mantêm a dúvida sobre se a origem judaica de Ibn Gabirol era de fato conhecida por todos eles.

Abraham Ibn Daud de Toledo, no século doze, parece ter sido o primeiro filósofo judeu a se contrapor aos ensinamentos de Ibn Gabirol. Em sua obra, *Sefer Ha-Kabbalah* (O Livro da Tradição) refere-se a Gabirol como “grande sábio e poeta⁹⁸”, mas a influência filosófica deste precursor não é muito profunda em sua obra. Ibn Daud escreve, em seguida, um livro em árabe denominado *Al-'akidah al-Rafiyah*, traduzido ao hebraico como *Emunah Ramah*⁹⁹ (A Fé Sublime), no qual reprova o fato de Gabirol desenvolver sua filosofia sem menção às fontes hebraicas e sem a observação das posturas religiosas judaicas. Jakob Guttmann¹⁰⁰ levanta a possibilidade de que Ibn Daud tenha aderido às fileiras dos detratores da obra de Gabirol por acreditar que a origem da teoria Gabiroliana da Vontade estaria de alguma forma embasada na doutrina cristã do *Logos*. Munk¹⁰¹ questiona o papel do texto perdido, citado por Auvergne como *Librum singularem de verbo Dei agente omnia*¹⁰², nessa identificação de “cristianismo”. Schmiedel¹⁰³, curiosamente, vai além, sugerindo que os próprios filósofos judeus tivessem visto no *Fons Vitae* traços da crença na Trindade, ao que

⁹⁷ Por exemplo, em Leão Hebreu, podemos notar a tentativa de compatibilizar não apenas o pensamento platônico e o Aristotélico, mas isso se dá através de seus expoentes no pensamento judaico: “De entre os pensadores hebraicos da Idade Média, refere-se essencialmente ao *Moreh(sic) Nebuchim* de Moisés Maimônides e ao *De Fonte Vitae* (sic) de Ibn Gabirol” VILA-CHÃ, João. *Leão Hebreu e o significado de sua Obra*, In LEÃO HEBREU. *Diálogos de Amor*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, p.44.

⁹⁸ IBN DAUD, Abraham. *Libro de La Tradición (Sefer Ha-Qabbalah)*. Barcelona: Riopiedras, 1990. Trad. Lola Ferre, p. 107.

⁹⁹ Existe uma tradução alemã de S. WEIL: *Emunah Ramah*. Frankfurt, 1882.

¹⁰⁰ GUTTMANN, Jakob. *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol*, Göttingen, 1889;

¹⁰¹ MUNK, op. cit., p. 291, nota 1.

¹⁰² Que se supõe ser o livro que promete ao final do *Fons Vitae*, sob o título de *Origo largitatis et causa essendi*.

¹⁰³ *apud* GOTTHEIL; WISE; FRIEDLÄNDER. op. cit.

Eisler¹⁰⁴ se contrapõe, dado que a seu ver, esta é uma suposição errônea, posto que a origem desses traços é encontrada no *Sefer Yetzirah*.

Sabemos que a questão do *Logos* não é puramente cristã, e foi apropriada por pensadores tanto cristãos quanto judeus, como Filon de Alexandria, portanto, não seria esta uma razão suficiente para a reprovação da obra de Gabirol. Além disso, indícios de aproximação com o cristianismo pela via da filosofia grega, por si, tampouco consistiriam em razão suficiente para levar a obra ao descrédito entre os filósofos judeus posteriores. Quanto ao pensamento trinitarista, nada há na obra de Gabirol que invoque tal idéia. Seria uma interpretação forçada e sem base das relações propostas para as emanações. A acusação de panteísmo aliada à inexistência de citações bíblicas ou talmúdicas em sua obra filosófica poderia ter sido uma razão, mas, como não sabemos a data da publicação do *Fons Vitae*, seus problemas político-religiosos poderiam ter decorrido de questões que desconhecemos, ou ainda poderiam ter advindo de sua proposta ética laica de cunho cientificista (ainda que sustentada em citações bíblicas) que expõe em sua obra *A Correção das Qualidades da Alma*.

No pensamento filosófico judaico a partir do século treze, a influência de Gabirol foi definitivamente ofuscada tanto na filosofia racional pelo Aristotelismo de influência crescente, principalmente depois do sucesso dos escritos de Maimônides, como na mística, pelo processo de divulgação e popularização da *Kabbalah*, que se seguiu à publicação do *Sefer Há-Zohar* e culminou com os movimentos messiânicos na Palestina. Esquecida pelo pensamento filosófico judaico, sobreviveu sua influência até nossos dias, no entanto, através da filosofia escolástica cristã. Praticamente aceito como um autor cristão até meados do século dezenove, as notícias que tínhamos de sua filosofia eram ainda aquelas que nos chegaram pelos textos de Guilherme de Auvergne, Alexandre de Hales, Alberto Magno e Tomás de Aquino. Através destes autores, podíamos ler referências às opiniões e doutrinas de um certo filósofo de reconhecido mérito chamado Avicébron, mas cujos textos estavam desaparecidos. Como destas obras não se tinha notícia, supôs-se que o autor tivesse sido algum árabe converso, talvez um espanhol de origem islâmica e que tivesse escrito suas obras no período posterior a Ibn Tufail e Ibn Rushd (Averróes).

Suas obras foram consideradas perdidas, até que o estudioso orientalista Salomon Munk foi encarregado da organização de diversos manuscritos hebraicos que se encontravam na Biblioteca de Paris (Bibliothèque Nationale). Em 1846, entre aqueles textos hebraicos, Salomon Munk descobre um trabalho de Shem Tob Ibn Falaquera, intitulado *Likkudim min*

¹⁰⁴ EISLER, *Vorlesungen über die Jüdischen Philosophen des Mittelalters*, i. 57-81, Vienna, 1876, p. 80; *apud* GOTTHEIL; WISE; FRIEDLÄNDER.

Sefer Mekhor Hayyim. Reconhecendo vagamente as idéias ali expostas, encontra, pouco tempo depois, na mesma biblioteca, o manuscrito latino do lendário *Fons Vitae* de Avicebron. Comparando os dois textos, Munk demonstrou ser o texto de Falaqera uma coletânea de excertos de um original árabe, do qual o *Fons Vitae* seria evidentemente uma tradução. Munk concluiu que Avicebron ou Avencebrol, o qual acreditou-se, por séculos, que fosse um filósofo escolástico cristão ou eventualmente um muçulmano convertido ao cristianismo, era, em realidade, o poeta judeu Ibn Gabirol. Após a recomposição da identidade de Schlomo Ibn Gabirol, descobriu-se que, ao contrário do que se pensava, ele não poderia ter sido influenciado por Ibn Rushd ou Ibn Tufail. Se houve algum tipo de influência, esta só poderia ter ocorrido na via inversa: com segurança, Ibn Gabirol faleceu antes do nascimento destes dois filósofos¹⁰⁵, posto que a data mais tardia atribuída a sua morte é em torno de 1070.

Em 1859, Munk publica o livro *Mélanges de philosophie juive et arabe*, contendo, entre outros temas, o texto hebraico de Falaqera *Likkudim min Sefer Mekhor Hayyim*, uma tradução francesa completa e comentada e uma análise de seu conteúdo, bem como alguns capítulos sobre a vida e escritos de Ibn Gabirol, suas fontes e o destino de sua doutrina. Com certeza é o trabalho mais profundo e abrangente que temos acerca das possíveis fontes do autor. Mais tarde, Seyerlen “encontrou na biblioteca de Mazarino outro manuscrito, que continha também a obra completa do enigmático Avicebron, a qual fôra, durante vários anos, a origem de contínuas dúvidas¹⁰⁶”. A partir da descoberta de Munk, seguiram-se os estudos de David Kauffmann: *Studien uber Salomon-ibn Gabirol*, Budapest, 1899; Jakob Guttmann: *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol (Avicebron)*, Göttingen, 1889¹⁰⁷; Wittmann: *Die Stellung des heil. Thomas von Aquin zu Avencebrol*, Münster, 1905; e Bäumker em 1892¹⁰⁸. Seguiu-se também a publicação do texto latino completo em 1895¹⁰⁹ editado pelo próprio Bäumker. As diversas traduções que temos à disposição nos vários idiomas foram realizadas a partir destes dois quase-originais de que dispomos¹¹⁰.

¹⁰⁵ Averroes (Ibn Rushd) nasceu em Córdoba no ano de 1126 e morreu em Marrocos em 1198; Ibn Tufail, um pouco anterior, nasce em Guadix (Granada) em 1110, vindo a falecer em Marrakesh em 1185.

¹⁰⁶ SCHUCH, Luis Vidart. *La filosofía española, indicaciones bibliográficas* (1866). Oviedo: Biblioteca Filosofía en español. 2000.

¹⁰⁷ De GUTTMANN é importante também, ainda que não seja diretamente sobre Ibn Gabirol, *Die Scholastik des XIII Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum* (Breslau, 1902).

¹⁰⁸ Que na coleção que organiza, Bäumker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Avicebronis (Ibn Gebirol)*, publica a versão latina e hebraica do *Fons Vitae*, bem como diversos comentários.

¹⁰⁹ Avicebrón [Ibn Gabirol, AbenGabirol] (1021-1070), *Fons Vitae*, Avencebrolis Fons Vitae, ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit, Clemens Baeumker, Münster 1895.

¹¹⁰ O que dispomos hoje do texto da obra filosófica de Gabirol constitui-se de manuscritos da versão latina localizados em: Erfurt, Madrid, Paris, Sevilha, Toledo, Vaticano; Da versão hebraica: Jerusalém, Paris e Parma.

Munk insiste em conectar o pensamento do autor diretamente ao pensamento plotiniano, o que conduziu à caracterização da doutrina de Ibn Gabirol como um panteísmo emanantista, a nosso ver, de maneira totalmente errônea. Na mesma época, já A. Franck discutia essa tese, compreendendo a filosofia Gabiroliana como uma tentativa bastante bem sucedida de integrar o hilemorfismo aristotélico, a concepção criacionista alexandrina e a presença de um Deus pessoal acima da emanção¹¹¹. Mais adiante, G. Vajda também questionaria essa suposta dependência de Ibn Gabirol para com as idéias de Plotino, afirmando que “em muitos pontos ela se afasta sensivelmente da doutrina comum de Plotino e seus sucessores; sua rígida máscara de objetividade filosófica não oculta completamente suas preocupações teológicas¹¹²”. E. Bertola¹¹³ irá minimizar mais as influências de Plotino, apontando como fontes diretas seguras a *Teologia de Aristóteles*, o Pseudo-Empédocles e a tradição neoplatônica árabe.

Os poemas de Ibn Gabirol começaram a ser coletados a partir do séc. XVIII. Os primeiros estudos modernos surgiram na época da *Haskalah* na Europa Central. Entre 1837 e 1860, Leopold Dukes publica uma série de artigos sobre o tema. As primeiras traduções para o alemão datam da mesma época. As primeiras traduções para o espanhol, surgem a partir de 1890, constando da obra de Menéndez y Pelayo, *Antología de poetas líricos castellanos*. A partir desse século, os estudos passam a ser mais freqüentes, despertando o interesse de diversos poetas e especialistas:

Na última metade do século XX surge um grande número de obras significativas sobre nosso autor. É o novo ressurgir das letras hebraicas, sob inspiração do estabelecimento do Estado de Israel. Reaparecem os grandes estudos sobre as literaturas hebraicas medievais, empreendidos por pessoas da categoria de H. Schirmann, D. Yarden, N. Allony, etc¹¹⁴.

A partir da edição latina supra-citada, há duas edições hebraicas: *Sefer Meqor Hayyim le-rabbi Selomoh bem Gabirol*, ed. J. Blaustein, Jerusalém, 1926; S. Pines, *Sefer 'arugat ha-bosem. Ha-qetah'im mi-tok Sefer Meqor Hayyim*, Tarbiz, 27-(1958); Traduções para o Inglês: *Gabirol, "Avicebron"*, tradução do latim por H. E. Wedeck, London, 1963; *Fountain of Life*, Philadelphia, 1954, edição revisada, Stanwood, Washington, 1987. Francês: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Salomon Munk, edição e tradução do manuscrito hebraico já citado; *Le Livre de La Source de Vie (Fons Vitae)* tradução do latim de Jacques Schlanger, Paris, 1970; *La Source de Vie, Livre III: la démonstration de l'existence de las substances simples*, tradução de Fernand Brunner, Paris, 1950. Espanhol: *La Fuente de La Vida* Tradução do latim por Federico de Castro y Fernandez, Madrid, 1901 (há uma edição revisada, Barcelona 1987); *Salomon Ibn Gabirol, la Fuente de La Vida*, tradução do francês por David Garcia Valverde; *La Fuente de la Vida/Corona Real* tradução de Leon Dujovne, Buenos Aires, 1961. Alemão: *Die Lebensquelle*, tradução do latim, Cuxhaven, 1989.

¹¹¹ FRANCK, A. *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*. Paris, 1975, 127-131, *apud* LERTORA MENDOZA, Celina Ana. *El Legado de Sefarad: Temas de Filosofía Sefardí*. Buenos Aires: Editorial Sefarad 92. 1999.

¹¹² VAJDA, G. *Introduction à la pensée juive au Moyen Âge*. Paris: J. Vrin, 1947, p. 76.

¹¹³ BERTOLA, Ermenegildo. *Salomon Ibn Gabirol, Vita, Opere e pensiero*, Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milani (CEDAM), 1953, p. 50 et seq.

¹¹⁴ CANO, M. J., *Introducción*, in IBN GABIROL, S. *Poemas*, op. cit, p. 13.

Conforme podemos notar, a maior parte dos estudos sobre a poesia de Ibn Gabirol apresenta uma tendência à revivificação da língua e da literatura hebraicas. Neste sentido, são, na sua maioria, estudos historicamente comprometidos com movimentos específicos e abordagens pontuais, ligados, primeiramente, à tendência racionalista da *Haskalah*, que tende a minimizar os aspectos místicos e, posteriormente, à tendência nacionalista vinculada ao movimento de formação do Estado israelense. Essas tendências predominantes concentram esforços nos meandros internos da linguagem, expressos unicamente pela poesia escrita em hebraico e aramaico, deixando muitas vezes de lado a contraparte filosófica do autor. Além do mais, reforçam os aspectos nacionalistas e propriamente judaicos, em detrimento do caráter universal e inter-religioso que transparece na obra filosófica e ética e no ardor místico do autor.

A partir do início do século vinte, coincidindo talvez com a publicação da tradução espanhola de Federico de Castro Fernández (1901), temos também um movimento de revalorização de Schlomo Ibn Gabirol no pensamento filosófico ibérico. Esse processo ocorre inserido num movimento mais amplo de valorização das raízes islâmicas e judaicas do pensamento espanhol, no qual surgem as sucessivas gerações de orientistas que vêm a seguir a esteira do grande arabista Miguel Asín Palacios (1871-1944). Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), também volta bastante atenção a Gabirol, principalmente à sua inserção e importância no neoplatonismo espanhol, e atenta para a inexistência de apropriação dessa obra filosófica pelos pensadores judeus, ressaltando que "A voz de Gabirol não teve eco entre os judeus. Sua acendrada piedade e a beleza de seus cantos religiosos salvaram-lhe, talvez da proscricção e do anátema; mas, à exceção de alguns cabalistas, não foi seguido por ninguém em suas especulações filosóficas¹¹⁵". Entre os estudos mais históricos, já Mario Méndez Bejarano (1857-1931), historiador espanhol, dedica um tópico de sua obra "*História de la Filosofía en España hasta el siglo XX*", publicada em 1927, a Ibn Gabirol, sobre o qual comenta "A filosofia hebraico-espanhola teria direito à atenção, ou melhor, à admiração do mundo, ainda que não ostentasse mais nenhum nome além do de Schlomo Ben-Gabirol Yehudáh (1021-70), conhecido entre os árabes por Abicebron, nome que também lhe aplicam Alberto Magno e São Tomás, e entre os judeus, por Sefardi, o espanhol¹¹⁶". Miguel Cruz Hernandez pouca atenção confere ao pensamento de Gabirol, praticamente entendendo-a

¹¹⁵ MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España* (1889). In *Ensayos de crítica filosófica*. Madrid: Santander Aldus, 1948, pp. 9-61.

¹¹⁶ MENDEZ BEJARANO, Mario. *Aben Gabirol: sus obras. Idea y carácter de su doctrina. Su influencia*. In, *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*. Edición digital dispuesta por el Proyecto Filosofía en Español. Madrid: 2001, em <<http://www.filosofia.org/aut/mmb/1927hfe.htm>>.

como um desenvolvimento do pensamento de Isaac Israeli quando afirma que “o neoplatonismo alexandrino elementar de Isaac Israeli aparece perfeitamente desenvolvido no pensamento de Salomon B. Jehudá b. Gabirol¹¹⁷”, sem fazer menção à originalidade deste pensador, a qual, mesmo no mundo cristão medieval, já havia sido exaustivamente apontada.

A grande inovação e, a nosso ver, o maior mérito dos comentadores de Ibn Gabirol em língua espanhola é a tentativa de entender a obra do autor como um conjunto e em relação ao seu contexto histórico e social. A literatura sobre Gabirol em língua espanhola não se resume a analisar a herança que a escolástica cristã recebeu da filosofia do autor ou, ao contrário, sua inserção no pensamento judaico. Pela proximidade e a importância histórica de que este dispõe, tende a apresentá-lo como um autor proveniente do judaísmo, em diálogo com o islamismo dominante de sua época, bem como com as fontes cristãs anteriores, situado na Espanha Medieval de *Al-Andalus*, e principalmente, tenta relacionar sua filosofia, sua ética e sua poesia, especialmente a religiosa, num todo relativamente integrado. Neste sentido, a literatura espanhola sobre o tema, bem como as análises recentes da poesia de Ibn Gabirol são fundamentais para o presente trabalho.

Excelente referência em língua espanhola, que hoje já se tornou já um clássico e um exemplo desta visão mais abrangente, é o trabalho *Selomo Ibn Gabirol como Poeta y Filósofo* (1945) do prof. José Maria Millás Vallicrosa¹¹⁸. Importante destaque tem Gabirol também em *La poesía sagrada hebraicoespañola*, também de sua autoria, obra na qual aponta que a *Fonte da Vida*, “fazia parte, na mente de seu autor, de um vasto sistema filosófico, ontológico¹¹⁹”. Entre os estudos espanhóis sobre a filosofia ressaltamos o do prof. Joaquín Lomba Fuentes, que nos diz que “sua poesia tem um profundo teor filosófico, pois esta, a filosofia, era um de seus principais interesses¹²⁰”. Igualmente importante é o estudo preliminar apresentado na sua tradução de *La corrección de los caracteres*, no qual ressalta que, apesar da linguagem em que se apresenta, uma “prosa dura, seca, árida e objetiva”, existe íntima conexão entre as

¹¹⁷ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia de pensamiento em el mundo islámico*, v. 2: *El Pensamiento de Al-Andalus (siglos IX-XIV)*. Madrid: Alianza Editorial, 2000. p.72.

¹¹⁸ MILLÁS VALLICROSA. *Selomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo*. Madrid/Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Arias Montano, 1945, reeditado em 1993, com estudo preliminar de Maria José Cano. Granada: Universidad de Granada, 1993.

¹¹⁹ MILLÁS VALLICROSA, J. M. *La poesía sagrada hebraicoespañola*. Madrid: Instituto Arias Montano, 1940.

¹²⁰ LOMBA FUENTES, Joaquín. *La filosofía judía en Zaragoza: de Ibn Gabirol a Ibn Paqûda*. Actas del Curso sobre Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí, Toledo, 2000, publicado como *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*. Cuenca: Ediciones de La Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, p. 31. Outras obras do autor se referem a Ibn Gabirol, mais ligadas aos aspectos morais-sapienciais de sua filosofia. Ver também LOMBA FUENTES, *Dichos y narraciones de tres sabios judíos. Ibn Gabirol, Ibn Paqûda, Pedro Alfonso*, Mira Editores, Zaragoza, 1997; e sua introdução à tradução do árabe da obra ética, publicada sob o título *La corrección de los caracteres de Ibn Gabirol* Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 1990.

diversas partes da obra de Ibn Gabirol: “no entanto, apesar da aridez do estilo, as idéias, as preocupações e suas atitudes são as mesmas neste livro e no restante de sua poesia, sobretudo religiosa¹²¹”. David Gonzalo Maeso¹²², também tradutor de seu livro de máximas morais *La selección de Perlas*, assim se refere, comparando-o com seu antecessor Alexandrino:

Se o sábio judeu de Alexandria Filon, “platonizava” olhando mais ao passado, Ibn Gabirol, mil anos depois, “ocidentalizou”, olhando em direção ao futuro e transmitiu ao Ocidente a filosofia greco-árabe, contribuindo poderosamente com sua difusão pela Europa e os povos dos quais, no decurso do milênio seguinte, foi mestra¹²³.

Angel Sáenz-Badillos segue a mesma linha, aprofundando a integração do conjunto de sua obra. Em *El Alma lastimada: Ibn Gabirol* defende a análise do autor como um todo, sustentando que, para Gabirol, não há nem pode haver problema entre suas posturas religiosas e sua filosofia. Pois não há contradição entre Fé e Razão. Aponta que essa discussão nem sequer é mencionada, ao contrário do que fariam muitos outros correligionários seus nos séculos seguintes. “Para ele é simplesmente evidente que não existe problema algum entre elas, e não se coloca sequer em questão o fato de que o Deus da Bíblia e o dos filósofos seja um só¹²⁴”. Já Rafael Ramon Guerrero afirma que o fato de que “Ibn Gabirol fosse poeta para os judeus e filósofo para os não judeus, mostra a realidade de que a filosofia judaica foi a tentativa de compatibilizar uma fé exigente com as pretensões racionais de uma tradição filosófica”¹²⁵.

Quanto aos estudos em língua espanhola dedicados à poesia, gostaríamos de salientar em especial a obra de Maria José Cano¹²⁶, que, além de brindar-nos com suas traduções, muitas luzes ofereceu sobre o tema, bem como também as traduções de Helena Romero¹²⁷.

¹²¹ LOMBA FUENTES, In IBN GABIROL. *La Corrección de los caracteres*. p. 26.

¹²² GONZALO MAESO, D. *Salomón Ibn Gabirol, filósofo y teólogo*. In, Andrés Martínez Lorca, coord. *Ensayos sobre filosofía en Al-Andalus*. Barcelona: Anthropos, 1990. pp. 244-265.

¹²³ GONZALO MAESO, D. estudo preliminar a título de introdução à sua tradução a IBN GABIROL *La Selección de Perlas*. Barcelona: Ameller Editor, 1977.

¹²⁴ SÁENZ-BADILLOS, A. *El Alma Lastimada: Ibn Gabirol*, p. 130.

¹²⁵ GUERRERO, Rafael Ramón. *Filosofías árabe y judía*. Madrid: editorial Síntesis, p. 260. Ainda podemos citar muitos autores de língua espanhola que se ocuparam em algum momento de Ibn Gabirol pela porta de sua filosofia. Alguns serão utilizados durante a explanação de suas idéias e a discussão acerca de suas fontes. Outros ainda são aqueles que se dedicaram e ainda estão se dedicando à sua poesia, conforme será exposto no capítulo apropriado.

¹²⁶ O estudos de Cano foram publicados junto às traduções: IBN GABIROL, Selomoh, *Poemas*, traducción y estudio preliminar: María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1987. IBN GABIROL, *Poesía Religiosa*, Traducción y estudio preliminar: María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1992.

¹²⁷ IBN GABIROL, Selomo. *Poesía secular*. edición bilingüe. Prólogo de Dan Pagis, Selección, Traducción y notas, Helena Romero. Madrid, Ediciones Alfaguara, 1978.

Embora os estudos em língua espanhola ofereçam uma ótica um pouco mais próxima de uma recomposição da identidade do autor, a nosso ver ainda deixam a desejar, posto que não raramente optam por uma das variantes de sua obra, a filosofia ou a poesia do autor, como sendo matriz da outra linguagem. Essa é precisamente a visão que tentaremos desafiar nesse trabalho. Na tentativa de compreensão da obra desse autor como um todo, partimos aqui não de sua filosofia em direção à poesia, tentando buscar na última um espelho das “verdades” expostas racionalmente na primeira, nem, tampouco, partimos da poesia, numa análise interna aos padrões de estudo do chamado “pensamento judaico”, em direção aos elementos de sua filosofia despida de alusões religiosas os quais eventualmente possam ser compatíveis com a personalidade genuinamente judaica do autor.

Nossa proposta é partir do entendimento do autor enquanto uma personalidade mística que, através de uma intuição inicial, deu origem a peças literárias e filosóficas formatadas, enquanto produtos dessa intuição, em linguagens previamente definidas, visando a comunicação daqueles conteúdos. Por força da comunidade na qual se insere e das tradições estabelecidas que lhe ofereceram, por um lado, uma linguagem racional leiga, baseada nas filosofias de Platão e Aristóteles e, por outro, uma linguagem religiosa simbólica de origem bíblica, os conteúdos provenientes dessa sua intuição mística foram estruturados nesses dois sistemas diferenciados, gerando, portanto, uma obra filosófica que as circunstâncias se encarregaram de dissociar de sua produção poética.

Desse modo, a recomposição da identidade do autor a partir de sua intuição mística exige uma metodologia apropriada que não se encontre fundamentada nos elementos lingüísticos enquanto substitutos perfeitos dos conteúdos que o autor quis comunicar. Pelo contrário, a metodologia adequada a um trabalho como esse deve partir da suspeição da linguagem enquanto equivalente literal do conteúdo; deve partir da necessidade da superação do sentido comum conferido aos objetos lingüísticos em direção a uma compreensão das palavras e expressões do autor como metáforas ou alegorias.

Ainda que seja um caminho arriscado, acreditamos que, através de um estudo centrado na discussão das relações entre mística e linguagem, será possível uma maior aproximação com a real intenção de Ibn Gabirol.

2 REFERENCIAL TEÓRICO E METODOLOGIA

2.1 SCHLOMO IBN GABIROL E A MÍSTICA

Schlomo Ibn Gabirol é um autor que nos legou obras no âmbito da poesia, da filosofia e da ética. E sua produção em cada uma dessas áreas apresenta um perfil próprio e diferenciado das demais, levando o estudioso a uma impressão, quando do primeiro contato com a obra do autor, de que estas seriam facetas desconexas, talvez por terem sido escritas em diferentes momentos de vida, talvez por diferentes posições acerca da religião. Acreditamos que esta primeira impressão seja equivocada, revelando diferenças importantes, mas que são restritas ao âmbito da linguagem e dos temas abordados, e não significariam, de modo algum, divergências internas quanto ao conteúdo proposto, além de sugerirem um caminho de desenvolvimento intelectual compreensível e integrado. Um dos objetivos que temos nesta pesquisa é o de reconstituir a identidade do pensamento do autor, levando em consideração sua produção, sem dissociar completamente as facetas de sua obra, mas, tentando ao máximo captar suas reais intenções, as idéias ou experiências que ele verdadeiramente quis comunicar através destas diferentes linguagens, integrando-as num todo coerente e encadeado de pensamentos. Acreditamos conseguir atingir ao final deste trabalho justamente este núcleo central – o coração de sua doutrina – que perpassa o conjunto de sua obra.

Para a realização dessa tarefa, propomos aqui uma abordagem que privilegiará o conteúdo místico da obra desse autor, em detrimento da análise detalhada de seus comentários filosóficos puramente racionais ou dos comentários de cunho meramente estético, lingüístico e formal acerca de suas poesias. O que nos interessa em Ibn Gabirol é a possibilidade de aproximação com o conteúdo bruto daquilo que ele tencionou transmitir, e não os aspectos externos e de linguagem, os quais serão utilizados neste trabalho como ferramentas acessórias e não enquanto objetos de estudo por si mesmos.

O objetivo desta pesquisa é, portanto, realizar um estudo da mística de Ibn Gabirol, a qual é expressa ora em termos religiosos e experienciais através de sua poesia, ora associada a uma necessária metafísica exposta em sua obra filosófica. Esta orientação nasce das particularidades que a obra desse autor oferece, ou seja, das linguagens paralelas nas quais sua obra se desenvolve, da possível aproximação do autor com as correntes de pensamento islâmicas xiitas, e do fato de que a apropriação de seu legado filosófico ocorreu por parte de

pensamento cristão, ainda que esse último aspecto não componha diretamente o leque de questões a serem estudadas nesse trabalho. Essa abordagem poderá nos conduzir a um caminho no qual, ao menos num primeiro momento dedicado ao estudo de sua obra filosófica, será necessário dissociarmos a mensagem mística de Ibn Gabirol dos aspectos religiosos formais do judaísmo, associando-a muito mais com a sua metafísica propriamente dita, do que com qualquer estrutura religiosa formal. Por outro lado, esta reunificação deverá ocorrer naturalmente no final do trabalho, após a análise da poesia, quando serão delineadas as conclusões de nossa pesquisa.

Nesse sentido, levantamos aqui a possibilidade de nos depararmos com a necessidade de definição do âmbito da mística em separado das suas formas de expressão, definição esta a ser gerada através da especificação das relações entre mística, filosofia e religião, no contexto da obra de Ibn Gabirol. As reflexões sobre a mística que priorizam em geral o contexto da religião de origem, embora sejam de extremo valor para o estudo exclusivo da obra poética do autor, não fornecem muitas indicações para o tipo de caminho que estamos propondo, o qual deverá ser construído na medida em que a pesquisa se desenvolva. Não raramente, no âmbito de uma mesma religião, categorias são construídas a fim de classificar os autores, priorizando suas diferenças, ao invés da proximidade entre suas mensagens. Num primeiro momento, tentaremos nos afastar, tanto das análises que se inscrevem no interior do judaísmo – pelo fato de que sua filosofia racional prescinde de qualquer alusão de cunho religioso, quanto da tentação de classificar o autor em tais ou quais linhas místicas definidas, até que seu pensamento seja delineado com maior clareza. Obviamente, somos obrigados a aceitar a exceção do neoplatonismo, pela força com que estas idéias transparecem na obra do autor, tanto nos seus aspectos filosóficos quanto na sua obra poética. Mas este é entendido aqui enquanto um modelo filosófico metafísico e não propriamente uma categoria interna à mística.

A mística cristã segue, até mesmo por força da produção dos próprios autores, o padrão de separação entre os místicos estudados preferencialmente através da filosofia ou teologia, e aqueles que são estudados através da prática e da fé religiosa. Por sua vez, o estudo da mística judaica não é muito diferente, tendo sido retomado mais recentemente, sempre inserido no recorte religioso dos moldes de estudo internos ao "pensamento judaico", especialmente pela escola inaugurada por Gershom Scholem. Talvez o estudo da mística islâmica seja aquele que oferece maior contribuição a nossa perspectiva nesse sentido, por ser não raramente desenvolvido por intelectuais que possuem uma ligação mais íntima e

experiencial com o objeto de estudo, na maior parte das vezes sendo, esses próprios estudiosos, personalidades ligadas às próprias práticas místicas.

Entendendo a mística como uma busca individual e interior de contato direto e imediato com o supra-sensível, a qual não se enquadra necessariamente no âmbito dos aspectos formais das religiões socialmente organizadas tal como estas se revelam na estrutura social, acreditamos ser aqui importante a utilização da distinção apontada por Henri Bergson entre as duas "religiões" possíveis, em que a religião socialmente organizada (dependente de mitos, rituais, estruturas hierárquicas fixas, regras morais cristalizadas, tradições, dogmas e templos) é entendida sob a denominação de religião estática, enquanto a mística ou o misticismo (enquanto busca solitária do contato imediato com as realidades transcendentais ou supra-rationais) é o que ele denomina religião dinâmica. "Concebemos, pois a religião como a cristalização operada por um resfriamento sábio, do que o misticismo veio depositar, queimando na alma da humanidade¹". A adoção deste referencial teórico derivado da teoria bergsoniana também facilitará nossa investigação acerca da filosofia de Ibn Gabirol, tendo em vista que Bergson desenvolveu um método para a metafísica que depende muito pouco da linguagem conceitual utilizada para a sua transmissão, mas está assentado fundamentalmente no objetivo de compreender a intuição da idéia central que o autor tenta transmitir.

Henri Bergson, ao definir a verdadeira filosofia como metafísica, deriva um método - a intuição - que pode ser utilizado tanto para a criação metafísica, quanto para o estudo da obra dos diferentes autores. Em sua obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, diferencia a mística da religião socialmente estabelecida - religião estática - e da filosofia, bem como indica as inter-relações possíveis entre estes campos, sugerindo uma colaboração entre eles. Embora o próprio filósofo não tenha desenvolvido extensamente este ponto, talvez porque a obra citada tenha sido sua última produção, entre as linhas que se dedicam a essas caracterizações, encontra-se embutida uma sugestão daquela que seria, de acordo com sua visão, a postura adequada para o estudo da mística. Dado que o misticismo difere em sua natureza tanto da religião quanto da filosofia, seu estudo deve ser construído dentro de uma perspectiva adequada à sua ação particular.

A nosso ver, a composição entre alguns aspectos do método filosófico proposto e a postura frente ao misticismo pode conduzir a um mapa preciso para o estudo dos autores místicos², no sentido da compreensão de sua originalidade e das realidades que eles têm a

¹ BERGSON, Henri. *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 196.

² Entendidos aqui como aqueles que podem ser classificados *grosso modo* como especulativos, no âmbito de uma "Filosofia Mística" ou "Teologia Mística".

comunicar, favorecendo uma aproximação entre aquilo que os místicos afirmam a respeito de si próprios e as conclusões a que chegam os estudiosos do tema.

Assim, o referencial bergsoniano, como iremos explicitar mais adiante, encaixa-se perfeitamente na busca da recomposição da identidade de nosso autor e na perspectiva de interpretação que estamos propondo neste trabalho. Dessa maneira, é nossa intenção aplicar esses aspectos metodológicos da filosofia de Bergson como um guia para os nossos passos em direção ao conhecimento de Schlomo Ibn Gabirol, assim como os conceitos propostos por ele das duas formas diferenciadas de religião como definição para aquilo que estamos efetivamente buscando por trás das linguagens paralelas utilizadas. O referencial bergsoniano, se não for capaz de fornecer as condições para a compreensão mais íntima do pensamento do autor, ao menos se propõe a conduzir-nos a um vislumbre pálido da intuição central (que de acordo com Bergson seria a única) que qualquer filósofo desejou transmitir.

Vale ressaltar que apresentarmos aqui nossa concordância com determinados conceitos e métodos apresentados por Bergson, não implica numa aceitação completa e irrestrita, bem como uma defesa atemporal de sua teoria como um todo – muito menos da linguagem na qual foi expressa. A maneira como compreendemos a teoria Bergsoniana é aquela sugerida por ele mesmo, ou seja, como uma composição orgânica dinâmica, que se utiliza da linguagem como um acessório necessário à sua comunicação, mas que não está presa definitivamente à perpetuação do arranjo estático pelo qual foi vestida para ser apresentada.

Por sua própria formulação, a proposta bergsoniana é uma teoria aberta, que comporta retificações ao longo do tempo, complementações, e até mesmo ousadias intelectuais, como sua adaptação para situações que talvez o próprio Bergson não tivesse oportunidade de atentar. Conforme destacado por Leonardo Coimbra,

A filosofia bergsonista é um todo que só pode estudar-se como um organismo vivo, por uma longa convivência simpatizante, ressentindo o ritmo cardíaco de seu esforço de vida e de crescimento. E, como um ser vivo em plena maturação vital, não se encerra num ciclo fechado; ele é uma permanente forma de saber, acompanhada de um perene renascimento sanguíneo. De modo que deixa ao longo de seu percurso conhecimentos reais, verídicos no plano ontológico, em que se internou o pensamento, mas aptos a receberem o complemento duma posterior subida de nível ontológico³.

É justamente por ser apresentada não como um sistema fechado – mas ao contrário – ter sido formulada como uma proposta aberta, que adotamos aqui uma variante derivada desta matriz. Ainda segundo Coimbra, “qualquer que seja nossa crítica, é preciso sempre não

³ COIMBRA, Leonardo. *A Filosofia de Henri Bergson*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, p. 163.

esquecer que o bergsonismo é aberto a novas correções que lhe sejam sugeridas por uma intuição aprofundada, alargando as osculações dos seus contatos com o real⁴”. Desse modo, esses conceitos surgirão aqui de forma necessariamente adaptada às nossas circunstâncias, ou seja, ao estudo de uma personalidade mística medieval que apresenta suas idéias separadamente de acordo com no mínimo dois⁵ modelos distintos: uma linguagem filosófica altamente racional e lógica e outra linguagem poético-religiosa de tom emocional. E isso ocorrerá através da composição entre o método filosófico desenvolvido por Bergson para o estudo da metafísica e suas indicações⁶ acerca do misticismo.

Outro aspecto importante a ser salientado é que a adoção de uma perspectiva bergsoniana nesta pesquisa não desonera o pesquisador de qualquer passo que teria sido necessário para a conclusão de um trabalho analítico padrão, nos moldes recomendados pela comunidade acadêmica. No sentido inverso, essa perspectiva fornece apenas um desafio a mais, que consiste em não nos determos na coleta de informações históricas, contextuais e analíticas sobre a obra e a vida do autor. Essa perspectiva oferece um *convite* a ir além, em busca de um contato direto com o que pôde ser transmitido da intuição do autor, através da compreensão. “Esta filosofia, dizíamos, desviar-se-á freqüentemente da visão do objeto “feito”; ela nos convidará a participar em espírito do ato que faz. Ela nos recolocará, então, relativamente a este ponto particular, na direção do divino⁷”. Se iremos encontrar efetivamente aquilo que buscamos, não temos como saber. Mas a perspectiva, ainda que remota, de nos aproximarmos de uma compreensão maior é estímulo suficiente para essa tentativa. Caso optássemos por avaliar previamente o risco envolvido a fim de nos assegurarmos de que a empreitada forneceria um resultado favorável, talvez jamais empreendêssemos esta tarefa. Conforme nos adverte o próprio Bergson,

Entre estas questões e nós, uma filosofia demasiadamente sistemática interpõe outros problemas. ‘Antes de procurar a solução’, diz ela, ‘não é preciso saber como a procuraremos? Estudemos o mecanismo de nosso pensamento, discutamos nosso conhecimento e critiquemos nossa crítica: quando estivermos seguros do valor do instrumento, então nos serviremos dele’. Pois sim! Este momento não virá jamais. Só vejo um meio de saber até onde podemos ir: é colocar-se em marcha⁸.

⁴ *Ibidem*, p. 163.

⁵ Ou mesmo três, se levarmos em consideração sua obra ética, a qual, apesar de poder ser inserida no modelo racional de filosofia, é abundante em citações bíblicas, configurando um estilo próprio.

⁶ Que, infelizmente, de modo algum consistem numa teoria coesa que possa ser considerada plenamente desenvolvida.

⁷ BERGSON, H. *O Pensamento e o Movente*, Introdução, In Silva, Franklin L. *Bergson*, Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 134.

⁸ *Idem*. *A Consciência e a Vida*. Conferência pronunciada na Universidade de Birmingham em 29 de maio de 1911. In SILVA, Franklin L. (org.). *Bergson*, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1979.

2.2 O CONCEITO DE MÍSTICA

Ao iniciar um estudo como este o primeiro passo que se faz necessário é proceder à definição de mística, ou, na sua impossibilidade, pelo menos à tentativa de descrição e delimitação do que seja a mística, o fenômeno místico, ou ainda o âmbito da produção inspirada por este tipo de experiência. Nesse sentido, seguimos também a orientação de Bergson, quando nos diz:

Porque a imprecisão é ordinariamente a inclusão de alguma coisa num gênero demasiadamente vasto, coisas e gêneros correspondendo, aliás, a palavras preexistentes. Mas, se começarmos por afastar os conceitos já prontos, se nos proporcionamos uma visão direta do real, se subdividirmos então esta realidade levando em conta suas articulações, os conceitos novos que deveremos formar para nos exprimir serão talhados na exata medida do objeto: a imprecisão só poderá nascer de sua extensão a outros objetos, que eles abarcariam igualmente em sua generalidade, mas que deverão ser estudados por eles mesmos, fora desses conceitos, quando quisermos conhecê-los por sua vez⁹.

O termo *mística* é foco gerador de grandes discussões e dúvidas, tendo adquirido mais recentemente até mesmo um significado pejorativo, que lhe valeu a afirmação de sua inexistência, falsidade ou auto-engano por parte dos mais céticos e racionais. A atribuição destes sentidos pejorativos deveu-se, por um lado, ao questionamento moderno com relação a tudo aquilo que provém de fontes religiosas, que levou ao abandono da possibilidade de produção e aquisição de conhecimento através da contemplação, da oração e demais práticas e métodos desenvolvidos no interior das mais diversas tradições religiosas do mundo durante séculos. Por outro lado, o processo de destradicionalização e progressivo distanciamento das religiões de origem, verificado principalmente no ocidente e o processo que chamamos aqui de sincretismo não organizado, se assim podemos dizer, desemboca nas propostas de religiões recentes como as neopentecostais e nas re-elaborações pasteurizadas de tradições orientais que compõem o fenômeno da Nova Era. Esses fenômenos geram uma espiritualidade, tão espontânea quanto comercial, não comprometida com as grandes tradições religiosas, e que desenvolvem um conceito de “mística” mais relacionado a práticas mágicas e de retorno rápido do que aparentado às definições correntes no seio daquelas tradições. Autores católicos costumam denominar este processo, a fim de estabelecer a diferenciação, de “misticismo¹⁰”. Vale ressaltar que, por respeito a termos diferentes utilizados por autores oriundos de

⁹ BERGSON, H. *O Pensamento e o Movente*, Introdução. In *Bergson*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 112.

¹⁰ DE SUTTER, A. *Misticismo*. Diccionario de Espiritualidad. Barcelona: Editorial Herder, 1987, p. 629.

tradições e idiomas distintos, trataremos aqui, *grosso modo*, ambos os termos como sinônimos¹¹.

Ao consultarmos um dicionário comum verificamos que o termo *Mística* apresenta as seguintes definições: “estudo das coisas divinas e espirituais; vida religiosa e contemplativa; misticismo; crença ou sentimento arraigado de devotamento a uma idéia; essência doutrinária¹²”. Ao nos deslocarmos em direção a obras de referência mais especializadas, notamos que o termo mantém suas relações com as origens gregas, implicando necessariamente o conceito de segredo ou mistério, o qual está intimamente relacionado ao sentido que lhe foi conferido por Platão:

Até nossos dias, o significado religioso da palavra tem sido mais ou menos o derivado da maneira que Platão utilizou. Segundo este, a divindade é transcendente a nossa inteligência, entretanto, esta pode alcançar certo conhecimento daquela o qual, ainda que seja obscuro, é real e permite que os privilegiados adentrem a esfera divina¹³.

Ainda que proveniente de uma origem etimológica inquestionável, o termo foi aplicado a diversas manifestações que assumiram colorações distintas de acordo com a tradição religiosa e o momento histórico em que “os místicos” se manifestaram. Mas, quem são os místicos? Há quem diga que os místicos são aqueles que atestam que Deus é visível, seja na fé ou pela visão¹⁴. Mas a adoção de uma definição como esta geraria uma categoria demasiadamente ampla, tanto quanto imprecisa, já que diversos autores em diversas tradições são considerados “místicos” sem que necessariamente tenham afirmado a visibilidade de Deus – como a esmagadora maioria dos místicos judeus ou paleo-cristãos; por outro lado, há tradições que não compreendem Deus tal como o cristianismo, ou ainda como as religiões de origem abrahâmica, e há ainda aqueles que não possuem uma idéia de divindade personalizada, mas apenas um princípio absoluto abstrato. Na via inversa, há também os pensadores e ascetas que afirmam a manifestação de Deus pela fé, mas que de modo algum poderiam ser considerados místicos.

Assim sendo, preferimos prosseguir na linha que deriva da origem grega, ou seja, aquela para a qual a mística implica em mistério. E o *mistério* implica necessariamente em algo que não é acessível aos sentidos, à razão ou diretamente às faculdades comuns, mas encerra em si um *conhecimento*. Dessa maneira, defendemos aqui que o termo *Mística* implica necessariamente na aquisição de conhecimento. Mas, “nem todo conhecimento divino

¹¹ Caso estes termos não estiverem sendo utilizados como sinônimos, a distinção constará do próprio texto ou nota de rodapé.

¹² BUARQUE DE HOLLANDA, Aurélio. Novo Dicionário básico da língua Portuguesa, verbete *Mística*.

¹³ De SUTTER, A. *Mística*. Diccionario de Espiritualidad, Barcelona: Editorial Herder, 1987, p. 619.

¹⁴ SUDBRACK, J. *Mística*. Dizionario di Mistica. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, p. 824.

é mística. O conhecimento místico possui um caráter supra-racional, é de algum modo, intuitivo e simples¹⁵”. Quanto ao conteúdo, este conhecimento pode variar e pode ainda manifestar-se de diferentes maneiras, justamente por ser supra-racional. Por vezes ele pode assumir uma feição mais emocional, mas não acreditamos que isso seja fundamental, pois, mais do que à emocionalidade comum, o conteúdo da mística está associado a formas não-racionais de apreensão da realidade. Estas formas não implicam na ausência da racionalidade, como pensamos acerca da emocionalidade comum, mas na superação da racionalidade associativa, assemelhando-se à noção bergsoniana de emoção supra-intelectual:

Impõe-se distinguir duas espécies de emoção, duas variedades de sentimento, duas manifestações de sensibilidade que só têm em comum entre si o serem estados afetivos distintos da sensação e o não se reduzirem, como estes à transposição psicológica de uma excitação física. Na primeira, a emoção é consecutiva a uma idéia ou imagem representada; o estado sensível resulta precisamente de um estado intelectual que nada lhe deve, que se basta a si mesmo e que, se lhe sofrer o efeito por ressonância, perde dele mais do que recebe. É a agitação da sensibilidade pela representação que nele desemboca. Mas a outra emoção não é determinada pela representação da qual assuma uma seqüência e da qual permaneça distinta. Muito pelo contrário, seria causa e não mais efeito, em relação aos estados intelectuais que sobrevenham; ela é grávida de representações, nenhuma das quais está propriamente formada, mas que ela extrai ou poderia extrair de sua substância por um desenvolvimento orgânico¹⁶.

Torna-se assim clara a razão pela qual essa emoção é considerada supra-intelectual. Ela é a geradora do processo intelectual, e não mais uma conseqüência do pensamento associativo ou de qualquer sensação física direta. Ela é despertada pela percepção diferenciada do mundo, sendo potencialmente criadora de representações novas. Esse conjunto de processos e conteúdos pode ser chamado, *grosso modo*, de intuitivo, por não se enquadrar no âmbito do exercício das faculdades lógico-associativas. E compreendemos aqui por este conceito o que poderia ser belamente ilustrado pelas palavras, dificilmente superadas em termos ilustrativos, de Evagrio Pôntico: “A inteligência reside no coração, o pensamento no cérebro¹⁷”.

A mística, por sua diversidade de manifestações, foi artificialmente dividida em sub-grupos que compartilhavam de uma mesma tradição ou de um conjunto de especificidades. Desse modo, além do seu estudo ter sido dividido por critérios contextuais referentes à articulação interna com as tradições de origem, temos, no interior de cada uma das próprias tradições religiosas, outras subdivisões. No Cristianismo, em que o termo passa a ser

¹⁵ De SUTTER, A. *Mística*. Diccionario de Espiritualidad, Barcelona: Editorial Herder, 1987, p. 620.

¹⁶ BERGSON, Henri. *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, op. cit., p. 36-37.

¹⁷ Evagrio Pontico, *apud*. EVDOKIMOV, Paul, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*. Paris: Editions Xavier Mappus, 1967, p. 17.

divulgado a partir da obra de Pseudo-Dionísio Areopagita, a associação com a teologia conduz a uma primeira distinção,

Que encontramos pela primeira vez em Gerson (1363-1429), entre o aspecto prático e o aspecto especulativo da teologia mística. O primeiro é o conhecimento experimental de Deus, conhecimento na escuridão para o qual são suficientes a fé e a caridade; o segundo consiste numa reflexão doutrinal sobre dito conhecimento e pressupõe, portanto, uma inteligência bem formada¹⁸.

Dessa distinção, derivada da teologia mística, surge a categoria denominada “mística especulativa”, para a qual o conhecimento das realidades supra-sensíveis e supra-rationais anteriormente citado é um objetivo por si, e normalmente é expressa através de construções lógico-rationais, em termos filosóficos ou teológicos. Enquanto a fé e a caridade podem ser em si objetivos que conduziriam a algum tipo de “iluminação” ou “santidade¹⁹”, levando assim indiretamente ao conhecimento, a mística especulativa tem em si mesma um caráter noético predominante, por assumir como objetivo direto o conhecimento de Deus ou das realidades transcendentais situadas acima das faculdades naturais ou comuns. Isso é reafirmado nesta tradição e pode ser encontrado no próprio texto de Dionísio, quando, ao iniciar a *Teologia Mística* indica claramente o objetivo a ser alcançado:

Ali os mistérios da Palavra de Deus,
São simples, absolutos, imutáveis.
Nas trevas mais que luminosas,
Do silêncio que revela os segredos.
Em meio às mais negras trevas,
Fulgurantes de Luz eles transbordam,
Absolutamente intangíveis e invisíveis,
Os mistérios dos formosíssimos fulgores,
Inundam nossas mentes deslumbradas²⁰.

Retornando ao caráter intuitivo e simples deste conhecimento, o pseudo Areopagita prossegue apontando o estado da alma propício à contemplação mística, ou seja, a maneira e o caminho para atingir o conhecimento almejado, que transforma os mistérios em fulgores, as trevas em luz, o silêncio em mensagem e a ignorância em sabedoria. E a receita de Dionísio pode ser considerada uma construção que recolhe seus elementos de toda a mística que o precedeu, em particular o neoplatonismo, ao mesmo tempo em que estende os alicerces para todos aqueles que o seguirão, especialmente durante a Idade Média. Assim, prescreve:

¹⁸ De SUTTER, A. *Mística*. Diccionario de Espiritualidad, Barcelona: Editorial Herder, 1987, p. 620.

¹⁹ Citamos aqui estes termos entre aspas porque eles também irão adquirir posteriormente outros significados mais específicos.

²⁰ PSEUDO-DIONÍSIO, *Teología Mística*. In *Obras Completas Del Pseudo-Dionisio Areopagita*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 371.

Renuncia aos sentidos, às operações intelectuais, a todo o sensível e o inteligível. Despoja-te de todas as coisas que são e ainda daquelas que não são. Deixa de lado teu entendimento e esforça-te para subir o máximo que puderes, até que te unas com Aquele que está mais além de todo ser e de todo saber. Porque pelo livre, absoluto e puro afastamento de ti mesmo e de todas as coisas, serás elevado espiritualmente até o divino raio das trevas da divina Supraessência²¹.

Com o passar dos séculos, o distanciamento entre estas duas categorias foi aumentando, até que o termo “Teologia Mística” ficou associado tão somente ao segundo aspecto, enquanto o primeiro, o aspecto prático, passou a ser designado pelos termos ascese ou contemplação. Não que esses últimos termos já não fossem anteriormente utilizados, mas não tinham assumido ainda este carácter mais despojado de uma estrutura intelectual. Ainda conforme Sutter, a partir do século XVII, surge a idéia de que existiriam dois caminhos distintos para a santidade: a via ascética e a via mística. Essa dissociação tornou-se mais acentuada na tradição Ocidental Romana, na qual a dimensão da mística especulativa tornou-se mais restrita, especialmente durante a Idade Média, a algumas ordens, mosteiros ou grupos religiosos; enquanto aquela que foi denominada “mística prática”, fundamentada na fé e na caridade, consistente na adoração e direcionada à ação, tornou-se o centro da vida espiritual das comunidades. Por outro lado, o oriente cristão parece ter conservado a tradição especulativa até os dias de hoje, apesar das adversidades histórico-políticas da modernidade, o que conduziu a um perfil de espiritualidade que apresenta fronteiras mais tênues entre Teologia e Mística.

O Oriente, mais místico, encontra-se totalmente imerso na contemplação dos mistérios de Deus e na meditação sobre a deificação; O Ocidente, mais moralizante, ocupa-se das maneiras pelas quais o homem acertará suas contas com Deus. O Ocidente refletiu, sobretudo, acerca da graça e da liberdade, acerca do pecado original e a predestinação. Assim, a teologia e, sobretudo, a antropologia de Santo Agostinho, mais tarde a soteriologia de Santo Anselmo, a gnoseologia de São Tomás são já tão diferentes da teologia de Santo Atanásio, dos grandes Capadócijs de São Máximo, de São João Damasceno e de São Gregório Palamas²².

Ainda que influenciadas ambas as correntes cristãs (oriental e ocidental) pelo neoplatonismo e, portanto, por uma primeira idéia originária de mística, esses caminhos se separaram, priorizando aspectos diferenciados na especulação teológica, justificando afirmações como a supra citada. Mas entre os estudiosos, vemos também posições que tendem a uma recomposição desses dois aspectos. Dessa maneira, de acordo com as palavras de

²¹ PSEUDO-DIONÍSIO, *Teologia Mística*. In Obras Completas Del Pseudo-Dionisio Areopagita, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 371.

²² EVDOKIMOV, Paul. *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*. Paris: Editions Xavier Mappus, 1967, p. 10.

McGinn, “ainda que seja possível fazer distinções teóricas entre misticismo e teologia mística, creio ser perigoso separar estas duas na história do Cristianismo²³”.

Nas demais religiões de origem abrahâmica²⁴, outras distinções foram propostas a partir das variedades de experiências de Deus ou de experiências com o transcendente. No judaísmo, A. J. Heschel, por exemplo, traça uma distinção entre a mística profética e a mística extática, afirmando a clara superioridade da primeira modalidade em relação às experiências da segunda categoria. Esta apresentação poderia levar a uma idéia precipitada de que somente no judaísmo há experiência profética, ou ainda, de que as demais religiões estariam permeadas por um tipo de mística meramente extática, entendida como secundária, na qual a busca do homem pela união com Deus não proporcionaria a revelação da palavra pela Vontade de Deus.

Para Heschel, "o místico é levado ao transe por um impulso pessoal²⁵", ou seja, "o extático é movido por uma vontade de experimentar o êxtase²⁶". E, no sentido contrário, Deus vem ao Profeta antes que ele O busque, posto que não é movido pela busca da Profecia. Os Profetas não trazem qualquer "marca" de sua experiência nem proclamam emocionalmente as suas maravilhas. Da mesma forma, Heschel aponta que a experiência extática que leva à perda da consciência só é mencionada na Bíblia para denotar um estado de insanidade, ou é atribuída – como nas palavras de Isaías – aos falsos profetas²⁷. Ainda conforme Heschel,

Os profetas não falam freqüentemente de sua simpatia. Ainda que raramente expressa, ela ecoa na maioria de suas palavras. Os profetas não têm o hábito de frisar suas experiências privadas. Um sentimento de reserva e reticência pode tê-los inibido quanto a oferecer mais do que tênues indicações de suas expressões privadas²⁸.

Muitos dos grandes místicos do judaísmo também expressam esta característica. Deixaram em seus escritos, poemas e cânticos um perfume sagrado, ainda que suas palavras não revelem totalmente a origem. Na verdade, a maioria dos místicos advindos do judaísmo mantém a sobriedade devido a uma distância necessária para a reafirmação da proposição teológica fundamental sobre a absoluta transcendência de Deus. Essa forma sóbria de

²³ MCGINN, Bernard. *The Foundations of Mysticism*. General introduction, p. xiii, xiv.

²⁴ E não somente nestas tradições, posto que a especulação intelectual parece ter sido “separada” da postura religiosa prática também em tradições orientais. Esse processo é visível nas variantes do Daoísmo, em que a meditação e especulação intelectual permaneceram na linha filosófica, enquanto temos uma outra linha mais religiosa direcionada a um tipo de adoração mais ritual, sem a priorização dos aspectos intelectuais. No Hinduísmo, as variantes mais filosóficas, representadas especialmente pela escola de Shankara, opõem-se às linhas mais conectadas aos aspectos pessoais da divindade, como os Shivaístas, por exemplo.

²⁵ HESCHEL, A. J. *The Prophets*. New York: Harper Colophon Books., 1969. p. 141.

²⁶ *Ibidem*, p. 138.

²⁷ *Ibidem*, p. 118.

²⁸ *Ibidem*., p. 89.

expressão do conhecimento místico é tão comum e flagrante no judaísmo, assim como são raras as descrições de êxtase completo, que acreditamos que esta foi a razão que conduziu Gershom Scholem a afirmar que é apenas em casos extremamente raros que, no judaísmo, o êxtase significa união real com Deus, em que a individualidade humana se perde inteiramente e submerge na torrente da divindade²⁹.

Ainda no âmbito do estudo da mística no judaísmo, são consideradas “fases” distintas com perfis bastante diferenciados, na esteira ainda do trabalho de G. Scholem: as místicas relacionadas aos períodos da *Merkabah* e da *Kabbalah*. Essas fases distintas serão mais bem explicitadas no sexto capítulo, a propósito da poesia mística de Ibn Gabirol. Por ora, descreveremos somente em linhas gerais.

O misticismo da *Merkabah* está intimamente relacionado com o primeiro capítulo do Livro de Ezequiel, no qual o profeta afirma ter visto a imagem do carro celeste sobre o qual está o Trono de Deus, sustentado por seres do mundo superior, sob a forma animal e humana, que foram mais tarde elevados à categoria de anjos³⁰. O Profeta Ezequiel descreve em pormenores sua visão, que se tornou objeto de contemplação e especulação dos místicos posteriores. Conforme Scholem, a essência do misticismo da *Merkabah* “não é a contemplação absorta da verdadeira natureza de Deus, mas a percepção de sua aparição no Trono descrita por Ezequiel, e o conhecimento dos mistérios do mundo do trono celestial³¹”. A mística judaica posterior tem suas bases formuladas entre a publicação do *Sefer Yetzirah*, e o *Sefer Ha Zohar*, publicado no final do século treze. Entre estes dois se estende a época da real construção da *Kabbalah*³², que se expande e se desenvolve mais abertamente e com um cunho mais popular a partir dessa data.

Uma questão associada à visão de Ezequiel é a idéia de Deus representada por um corpo humano, o que levou a uma série de interpretações e discussões, culminando num antagonismo irreconciliável entre os místicos (que entendiam sua revelação como símbolo de uma visão profunda e penetrante) e os círculos externos ao misticismo, que viam no antropomorfismo da *Merkabah* uma heresia condenável³³. Toda esta literatura foi aproveitada no período posterior e os místicos da *Kabbalah* não se viram livres das acusações de feitiçaria. Como em diversas outras tradições, a linguagem imagética e alegórica é uma das

²⁹ Cf. SCHOLEM, Gershom, *As grandes correntes da mística judaica*, São Paulo, Perspectiva, 1995, p. 137.

³⁰ *Idem*, Cf. *A Cabala e a Mística Judaica*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990, p. 15.

³¹ SCHOLEM, Gershom, *As grandes correntes da mística judaica*, p. 45.

³² Cf. BUBER, Martin *As Histórias do Rabi Nachman*, São Paulo, Editora Perspectiva, 2000, p. 30.

³³ Cf. SCHOLEM, Gershom, *As grandes correntes da mística judaica*, p. 69.

características dos textos místicos, sendo utilizada como chave para a leitura em níveis mais profundos da própria literatura canônica.

Os teólogos do Islam, que é outra religião profética³⁴, não costumam fazer, em geral, este tipo de diferenças entre categorias, mas entre as experiências e graus nos quais estas se manifestam. Podemos dizer, seguindo a explanação de Abdul Karim Paz³⁵, que, ainda que não haja unanimidade quanto a esses critérios, em termos gerais, *nubûwah* (profecia) significa a eleição de um homem por parte de Deus em direção aos demais homens e criaturas, um homem escolhido por Deus para que comunique o que lhe foi revelado por Deus. A idéia de *risâlah* (mensagem) é muito semelhante, sendo o *Rasûl* descrito de maneira semelhante ao Profeta, e mesmo o Profeta denominado *Rasûl (Mohammed Rasul Allah)*, mas outras vezes assume um caráter mais particular do que aquele que apresenta na experiência do Profeta, no sentido de alguém que tem como função conferida por Deus a comunicação de algo que foi revelado anteriormente. Isso é teologicamente compreensível, dado que Mohammed é considerado no islamismo o *Selo da Profecia*, ou seja, o último dos Profetas, sendo entendidas como heresias frente à lei islâmica, as tentativas de alçar qualquer outra pessoa a esse patamar³⁶. Mas, alguns teólogos afirmam que não há como descrever a diferença exata. Ambas as experiências dependem mais da Graça e da Vontade de Deus do que propriamente do esforço do homem: Allah escolhe.

Por outro lado, a *wilâyah*, é um estado que se busca, sendo mais próximo da santidade e do processo que Heschel descreve como próprio da mística extática. Aquele que desenvolve a *wilâyah* é o Amigo de Deus, sendo derivado de um dos 99 nomes de Allah, em que *Al-Wali* adquire o sentido de "amante e protetor"³⁷ ou "Ele que é o amigo de seus retos servidores"³⁸. O Amigo de Deus é aquele que chega à proximidade, por simpatia, "Os amigos de Allah têm os olhos iluminados, enxergando com a luz divina. Eles aprendem de tudo o que eles ouvem e vêem. A Luz divina brilha através de suas faces (...) Eles não estão presos a coisa ou pessoa alguma a não ser Allah"³⁹. Mas a experiência de *wilâyah*, no sufismo, jamais

³⁴ Essa diferenciação de categorias em relação à profecia não existe no Cristianismo por não ser uma religião Profética, mas messiânica.

³⁵ KARIM PAZ, Abdul. *Ibn 'Arabi y el Pensamiento Shía*, Conferencia proferida em Seminario sobre la Mística Islâmica. Chile, Agosto de 2000.

³⁶ Ver por exemplo a fé persa Baha'i, considerada heresia no Islam.

³⁷ AL-GHAZALI. *The Ninety-Nine Beautiful Names of God (al-maqsad al-asna Fi shark asma'Allah al-husna)*. Cambridge: The Islamic Texts Society. 1995, p. 127.

³⁸ FRIEDLANDER, Shems. *Ninety-Nine Names of Allah*. New York: Harper Colophon Books, 1978, p. 74.

³⁹ BAYRAK, Tosun. Sheikh Al-Halveti Al-Jerrahi. (2000) *The Name and The Named*. Louisville: Fons Vitae, 2000, p. 134.

se restringe ao êxtase, ou mesmo se caracteriza por qualquer tipo de transe ou pela perda de consciência, que são os argumentos que Heschel utiliza para reforçar sua diferenciação.

Ibn Arabi, (*Al-Sheikh Al-Akhbar*) considerado o maior místico andaluz medieval e um dos maiores de toda a história do islamismo, é um dos teóricos que discute esta questão e aponta igualmente a idéia de que nem todo místico é um Profeta, sendo a profecia um fenômeno raro que apresenta diferenças marcantes com relação ao restante da mística. Mas a diferenciação de categorias que ele irá utilizar não recai na oposição entre profecia e experiência extática, pois ambas as formas são tratadas enquanto "mística"; a diferença recai entre as categorias de Profecia e Santidade, bastante discutidas por ele. Ibn Arabi foi inclusive mal interpretado e criticado por teólogos mais tradicionalistas⁴⁰ pela maneira como apresentou, por exemplo, o conceito de *wilâyah* (que pode ser entendida como a proximidade de Deus) e a relação deste com os conceitos de *nubûwah* (profecia) e de *risâlah* (mensagem). Ele nos diz: "Não penses que o objetivo dos santos é o mesmo que o dos profetas. Não é assim porque têm características peculiares. Se os profetas e os santos se dedicassem às mesmas coisas por terem um objetivo comum, os santos seriam iguais aos profetas e não é assim⁴¹".

No Sufismo, mística islâmica por excelência, o êxtase místico é um veículo que pode ou não facilitar uma relação com Deus – dependendo da escola, pois as há desde as mais sóbrias até as mais extáticas – mas esta relação nunca termina ali, ela começa ali. Isso justifica, por exemplo, a diferença de postura entre as ordens Sufis com relação à utilização da música e da dança⁴². É no esforço para chegar aos diversos estados de consciência e estágios do caminho místico que essa experiência pode ocorrer, mas a experiência em si jamais se resume ao êxtase ou se encerra nele - sendo o êxtase considerado, no mais das vezes, quando a experiência se resume a isso, ainda um resquício dos desejos humanos de origem animal. "Todo buscador deve experimentar inevitavelmente o impacto dos estados e a fusão de uns mundos com outros; mas a passagem deste estado ao da Divina Sabedoria, que se apresenta em princípios externos normais, é algo que só depende dele⁴³". Para Ibn Arabi, ainda que o êxtase e a contemplação da Visão Divina sejam provavelmente "reais" e possivelmente "verdadeiros", aqueles que se perdem ali estão detidos em um dos degraus da escada que leva à união. De acordo com sua explanação sistemática, faltariam ainda diversos estágios para o

⁴⁰ No sentido de avaliar o quanto de xiísmo havia em suas doutrinas.

⁴¹ IBN ARABI. *Viaje al Señor del Poder*. Málaga: Editorial Sirio, 1988, p. 59.

⁴² A escola Mevlevi, por exemplo, cujo patrono é Jalaludin Rumi, adota a música e os movimentos físicos que sugerem uma espécie de dança em seus rituais (Sama) como forma de expressão e adoração.

⁴³ *Ibidem*, p. 63.

caminho completo. Aqueles que se detêm, são os que se contentam com este estágio específico, e ele adverte àqueles que estão no caminho quanto aos perigos de ser arrebatado pelo êxtase desta "morada": "Ele te revela um dos santuários onde os espíritos estão absortos na Visão Divina. Aqui estão ébrios e aturdidos. A força do êxtase os domina e o estado deles te atrai⁴⁴”.

Para Ibn Arabi, em sua diferenciação entre o Santo e o Profeta,

Ainda que os dois partam de uma mesma base - a etapa da realização divina - os Profetas têm por si mesmos sua luz fundamental, enquanto que aos santos esta luz é concedida providencialmente⁴⁵. (...) todos os santos de Deus Altíssimo recebem o que recebem por meio da meditação espiritual do Profeta cujo Sagrado Caminho seguem e fazem todos seus estudos a partir desse ponto⁴⁶.

Sob essa perspectiva, podemos concluir que a separação entre a experiência profética e os demais tipos de experiência mística está claramente definida em ambas as tradições (Judaísmo e Islamismo), bem como está estabelecida a notória superioridade da experiência Profética, também no Islam. Mas, à diferença da classificação de Heschel, no sufismo, e na mística islâmica como um todo, um *Wali* não necessariamente é um *Nabi* ou *Rasul*, mas o *Nabi* ou *Rasul* é necessariamente um *Wali*. Isso deixa claro que não existe uma diferenciação tão clara entre a experiência puramente pessoal de um Profeta e de um místico não-profeta ou santo, cuja experiência pode ou não apresentar o êxtase como característica. A concepção de que o *Nabi* ou *Rasul* é sempre também um *Wali* atesta, por um lado, a superioridade da experiência com os conteúdos da mensagem de Deus, e por outro, a necessidade da escolha de Deus em contraposição ao mero esforço humano, mas também deixa claro que nada há que impeça um mensageiro de Deus de ter o mesmo tipo de experiência extática de um místico não-profeta ou santo.

Ainda quanto ao Islam, se analisarmos pela ótica do xiismo que, por sua vez, é uma variante na qual a dimensão esotérica ou mística permeia toda a espiritualidade e prática religiosa, verificaremos que a atividade da Profecia nunca cessa, dado que o *Imam* é o representante do Profeta. Conforme Nasr,

Em todo caso, segundo o xiismo, além do poder da profecia, no sentido de anunciar uma lei Divina (*nubuwwah* e *risâlah*), o Profeta do Islam, assim como os outros grande profetas que o antecederam, tinha o poder de conferir a direção espiritual e a iniciação (*walâyah*), que transmitiu a Fâtimah e ‘Alí e, por intermédio deles, a todos os *imâms*. Dado que o *imâm* vive sempre, esta função e este poder estão do mesmo modo, sempre presentes neste mundo e podem guiar os homens em direção à vida espiritual. O Ciclo da iniciação O “ciclo da

⁴⁴ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 59.

iniciação” (*dâ'irat al-walâyah*), que segue o “ciclo da profecia” (*dâ'irat al-nubuwwah*), continua portanto até nossos dias e garante a presença sempre viva de uma via esotérica no Islam⁴⁷.

Sem dúvida, existem grandes diferenças entre o xiismo e o sufismo tanto no que se refere ao processo de transmissão quanto aos representantes, por assim dizer, da profecia e santidade⁴⁸, mas ambos aceitam que a função da Profecia, de algum modo, tenha permanecido.

Processo semelhante ocorre na mística cristã, de acordo com a análise de McGinn, que se opõe à utilização de características como a experiência de Deus ou os estados alterados como critérios privilegiados para o estudo da mística. Para ele, a utilização do termo “experiência mística” tende, consciente ou inconscientemente também a enfatizar os estados especiais alterados – visões, locuções, êxtases – o que não seria apropriado para caracterizar os processos descritos pelos “místicos”. Este termo deveria ser substituído por outro que não trouxesse consigo o mesmo conjunto de associações (precisamente aquele conjunto descrito por Heschel como característico da “mística extática”), mas que enfatizasse os conteúdos de amor e conhecimento envolvidos no processo:

Muitos dos grandes místicos cristãos (como Orígenes, Meister Eckhart e João da Cruz) foram completamente hostis a estas experiências, enfatizando mais o alto nível de percepção, a consciência especial e aumentada envolvendo ambos, o amor e o conhecimento que é ocorre no encontro místico. Por esta razão, podemos dar as boas vindas às sugestões de pesquisadores recentes que encontraram no termo “consciência” uma categoria mais precisa e frutífera que “experiência”⁴⁹.

Assim sendo, dentro do âmbito das três religiões de origem abrahâmica, notamos que há um tratamento diferenciado com relação às manifestações místicas diversas, bem como possíveis classificações destas em categorias distintas, as quais dependem tanto do tipo de experiência, quanto do caminho que se dirige à aproximação das realidades superiores, quanto de periodizações históricas e prioridades teológicas. Particularmente, não cremos, como McGinn, que a mera modificação do termo utilizado possa resultar, neste caso específico, a grandes ganhos em termos de compreensão.

Nossa proposta aqui se refere muito mais a uma modificação ampla de perspectiva no estudo da mística, que passa pela adoção de uma ótica diferenciada (na qual a suspeição de erro ou engano consciente ou não deverá ser abandonada, assim como também a necessária filiação religiosa como matriz do conteúdo da experiência) bem como pelo desenvolvimento

⁴⁷ NASR, Seyyed Hossein. *Sufismo vivo*. Barcelona: Editorial Herder, 1984, pp. 132.

⁴⁸ No sufismo há a figura do *Qutb* (pólo).

⁴⁹ MCGINN, Bernard. *The Foundations of Mysticism*. General introduction, p. xviii.

de uma metodologia apropriada que utilize a análise contextual somente como pano de fundo e instrumento de compreensão da linguagem utilizada pelos autores, e não como elemento explicativo da experiência em si e de seu conteúdo. Esta abordagem deve, principalmente, levar em consideração o caráter supra-racional do objeto tornando-se, portanto, mais intuitiva. Este processo deverá considerar até mesmo a adoção de algumas características utilizadas pela própria linguagem mística, como a descrição metafórica, a adoção de estruturas simbólicas, imagens alegóricas, e um tom mais literário no discurso.

Pelo que já foi antes exposto, dificilmente conseguiríamos um consenso quanto a uma única definição para o termo *Mística*. Mas, podemos, em linhas gerais, descrevê-la como a aproximação imediata dessas realidades transcendentais, ou a tentativa de aproximação às realidades supra-sensíveis, através de um contato supra-racional, o qual invariavelmente envolve um conteúdo e algum grau de aquisição de conhecimento.

Advertimos também que os conceitos de “Deus” e de “religião” foram intencionalmente evitados em nossa descrição por entendermos que não são absolutamente necessários, dado que o pitagorismo, o platonismo e, especialmente, o neoplatonismo podem ser considerados como trazendo em si um componente *místico* notável, e ainda, o daoísmo, se considerado aparte de suas manifestações religiosas rituais ou mágicas, ainda mantém um conteúdo místico explícito, no sentido de indicar um caminho para atingir as realidades supra-sensíveis e supra-rationais; no entanto, nenhuma destas correntes possui em si o conceito de Deus ou de religião tal como os ramos abrahâmicos apresentam.

Outro conceito que ficou em voga após sua explanação por R. Otto, o “sagrado” tampouco nos oferece muitas possibilidades aqui, já por sua própria formulação enquanto categoria *a priori*.⁵⁰ Ao adotarmos sua visão, temos que afirmar necessariamente que "qualquer concepção religiosa do mundo implica a distinção do sagrado e do profano". Segue-se a isso que "esses dois mundos, o do sagrado e do profano, apenas se definem rigorosamente um pelo outro. Excluem-se e supõem-se"⁵¹. Acreditamos que as doutrinas místicas, especialmente as de orientação neoplatônica, não possuem esse diferencial em termos de categorias opostas, dado que a própria teoria das emanações seria incompatível com essa

⁵⁰ Não entraremos aqui em discussão com R. Otto ou seus seguidores quanto à definição da categoria do “sagrado”: “O sagrado, no sentido completo da palavra e, portanto, para nós uma categoria composta. As partes que a compõem são, por um lado, os sentimentos racionais e, por outro, os seus elementos irracionais. Considerada em cada uma dessas partes, ela é uma categoria puramente *a priori*”. OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. p. 149. Entendemos, com Caillois, que teremos sempre dificuldade para definir esta categoria, seja ela tomada como *a priori* ou não. Ainda que expressa enquanto postulado, a idéia de que qualquer visão religiosa do mundo implica na categoria do sagrado deve ser demonstrada, e esta categoria em si chama por ser, se não definida, ao menos delimitada. Ver CAILLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.

⁵¹ CAILLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 19.

separação. Nesse sentido, para qualquer mística de matriz neoplatônica, aquilo que é transcendente, é-o em graus, posto que tende cada vez mais ao absoluto. Assim, temos como parte constitutiva dessas doutrinas a superação do sensível, que ocorre através da transformação da percepção das realidades mais grosseiras em direção às mais sutis. Boa parcela das correntes místicas não vê esta oposição e demarcação, mas trabalha para a revelação do que existe de “sagrado” no que é considerado usualmente como “profano”.

Desse modo, nesse trabalho utilizaremos preferencialmente uma linguagem superlativa⁵², deixando claro que nos referimos as realidades que desconhecemos, as quais não podem ser totalmente descritas por associações ou oposições. Nossa postura coincidirá, sempre que possível, com a afirmação de que:

Portanto, a quiddidade das coisas que é a verdade dos entes, é inatingível na sua pureza e, embora investigada por todos os filósofos, não foi, no entanto, tal como é, encontrada por nenhum. E quanto mais profundamente doutos formos nesta ignorância, tanto mais nos aproximaremos da própria verdade⁵³.

Nossa intenção é de fugirmos de conceitos que possam levar a associações fáceis. Nesse sentido, termos como “supra-racional”, “supra-sensível” ou “transcendente” serão, sempre que possível, nossas primeiras opções, ou seja, quando estivermos escrevendo livremente. Essa escolha decorre da consciência de que “Efetivamente, qualquer palavra ou conceito são inadequados para expressar o desconhecido da supraessência, que está muito acima de todo ser. Necessitamos, portanto, de um conhecimento supraessencial⁵⁴”. Esta linguagem será abandonada somente quando necessário, ou seja, para a adequação de nossa própria linguagem aos termos utilizados pelo autor ou autores que porventura estivermos citando.

⁵² No sentido apresentado na obra do Pseudo-Dionísio, através da utilização dos prefixos: “trans”, “ultra” e “super”.

⁵³ NICOLAU DE CUSA. *A Doutra Ignorância*. L. I, cap. III. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, p. 8.

⁵⁴ PSEUDO DIONISIO, *Los Nombres de Dios*, Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 270.

2.3 MÍSTICA COMO RELIGIÃO DINÂMICA

Em sua obra “As Duas Fontes da Moral e da Religião”, Henri Bergson apresenta a diferenciação entre os dois conceitos que utiliza: “religião estática” e “religião dinâmica”. O primeiro destes termos – religião estática – coincide com as formas religiosas externas socialmente aceitas e as idéias e práticas comumente associadas ao termo religião. O segundo conceito visa exprimir exatamente a mística, diferentemente do modo como é ordinariamente entendida por aqueles que a estudam como uma parcela da experiência religiosa.

A Mística, tratada por aqueles que a ela se dedicam de modo experiencial, é um substantivo ao qual cabe a letra maiúscula. Para aqueles que se ocupam de estudá-la nos meios acadêmicos, distantes da compreensão de seu processo experiencial, é entendida como “fenômeno” ou “alegoria” e passa rapidamente à condição de adjetivo, qualificando substantivos que indicam sua linguagem ou forma de expressão. Desse modo, esses substantivos são aqueles considerados como essenciais. Portanto, a Mística em si não é estudada, mas apenas aquilo que os místicos apresentam como suas expressões: a “poesia mística”, a “filosofia mística”, os “movimentos místicos”, ou os “elementos místicos” presentes em ordens religiosas, escolas de pensamento etc.

A obra de Bergson, a nosso ver, abre um caminho para a recondução da Mística à condição de objeto de estudo propriamente dito, ainda que este estudo deva se dar necessariamente através daqueles mesmos produtos: a poesia, a filosofia, a iconografia, os cânticos, e demais elementos, escritos ou não, presentes nas manifestações culturais. Esses são os únicos indícios dos quais dispomos para abordá-la e examinar suas conseqüências e influências⁵⁵; mas não podemos perder a noção de que são meros indícios e manifestações parciais do todo que se encontra na via experiencial⁵⁶.

⁵⁵ No sentido exposto por Katz, quando afirma que “o principal legado que temos dos grandes místicos são seus escritos e criações *lingüísticas* relacionadas. Não temos acesso à sua experiência especial independentemente destes textos”. KATZ, S. *Mystical Speech and Mystical Meaning*. In, KATZ, S. *Mysticism and Language*, p. 4.

⁵⁶ Não se trata aqui de defender a necessária participação do pesquisador da mística na via experiencial, mas de compreender que o conteúdo daquilo que o místico está tentando transmitir, ou, como preferimos aqui, sugerir, é algo que está fora de nossas experiências quotidianas, e que foi escrito não com o objetivo de ser estudado tal como um texto científico, mas com o fim de despertar um eco naqueles que se dispõem a ser influenciados por estas palavras. Por essa razão, necessitam, portanto, de cuidados adicionais por parte do pesquisador, especialmente no que se refere ao tratamento conferido à linguagem para sua interpretação. Diversos autores místicos – se não a esmagadora maioria – deixaram claro que não é possível nem desejável comunicar certas experiências e conteúdos àqueles que não se interessam em experimentá-las. Para citar somente um deles, temos em Plotino a seguinte passagem: “É por isso que nos mistérios aqui debaixo ordena-se que não se divulgue isso aos não iniciados. Como tal bem não pode ser compreendido por quem não teve a sorte de contemplá-lo é proibido divulgá-lo”. PLOTINO, *Enéada VI*, 9, 11.

Dessa maneira, apesar de sermos obrigados a nos limitar ao estudo de suas manifestações que a nosso ver são secundárias, se comparadas ao conteúdo que tenta sugerir, devemos manter o cuidado de não tomar a descrição pela experiência, sustentando claramente diante de nossos olhos que estes são meros produtos e que, aquilo que realmente ocorreu, ocorreu num nível interno e espiritual ao qual não temos acesso; mas através da descrição, podemos sentir um pouco de seu “perfume”, ouvir um pouco de seu “chamado”. E podemos ter certeza de que estes produtos tiveram um único destino e uma única intenção: o nosso interesse. Ao ler um texto místico, é necessário lê-lo como se ele tivesse sido escrito diretamente para nós; nós fomos, nós somos e seremos seus únicos leitores, pois assim como a experiência mística de cada um desses homens notáveis é única, o eco de seu chamado em cada coração o é igualmente.

Ainda que, na obra de Bergson o termo “místico” apareça certas vezes como adjetivo, a utilização deste adjetivo não é enquanto qualificativo da sua forma de expressão (como no caso “poesia mística”), mas surge como uma explicação do teor da própria experiência, dado que é utilizado adjetivando o termo *Intuição*⁵⁷. O mesmo termo *Intuição* é utilizado na obra do autor qualificado pelo adjetivo *filosófica*. Ora, assim como não podemos entender que, pelo fato de utilizar o termo *filosófica* como adjetivo da *Intuição* Bergson estaria deixando de conferir à filosofia um *status* de forma relativamente autônoma de conhecimento, o mesmo ocorre com o termo *Mística* quando empregado enquanto adjetivo. Mas ainda que, por raras vezes, este termo apareça como qualificativo da *Intuição*, a forma concreta através da qual o autor trabalha a questão, faz com que nós acreditemos ser mais apropriado entendê-la enquanto substantivo, no sentido de que, para Bergson, a mística (ou misticismo) é o próprio contato com o esforço criador, e nesse sentido ele seria equivalente à própria *Intuição*:

A nosso ver o advento do misticismo é uma **tomada de contato** e, por conseguinte uma **coincidência parcial** com o esforço criador que a vida manifesta. Esse esforço é de Deus, se não for Deus mesmo⁵⁸ (grifos nossos).

A forma pela qual essa *Intuição* é buscada é específica e talvez diferenciada da busca filosófica. O modo como a *Intuição* se faz representar na própria consciência do místico talvez seja diferenciada da forma assumida pela representação na mente do filósofo e a linguagem

⁵⁷ Como em “sempre o filósofo deverá pensar nela quando se acercar cada vez mais da intuição mística para imprimi-la em termos de inteligência”. BERGSON. *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, p. 208. Nesse trecho, a utilização do termo como adjetivo aparece claramente indicando uma diferenciação a ser feita com relação à Filosofia.

⁵⁸ BERGSON, *As Duas fontes da Moral e da Religião*, p. 208.

escolhida para a comunicação deste contato talvez seja uma linguagem melhor adaptada tanto a esse processo de representação interna quanto ao público ao qual ele fala, mas, por nossa leitura, apesar de Bergson utilizar os termos como se pudessem existir *Intuições* distintas, não acreditamos que o contato possa se dar com algo diferenciado. Ou, explicando melhor, não *existe* efetivamente uma “intuição filosófica” diferente de uma “intuição mística”, de uma “intuição científica” e de uma “intuição artística”. Nem pode existir, posto que há um e o mesmo impulso criador e, no pensamento bergsoniano não pode haver outro. Se o esforço criador é Deus mesmo, a mística não pode ser entendida como um mero adjetivo da Intuição, mas como o contato em si, o mais próximo que o homem pode chegar do esforço criador.

O que nos causa a falsa impressão de que existem “intuições” diferenciadas é justamente a necessária parcialidade desta coincidência, dado que o finito não pode pretender abarcar a totalidade do infinito; e mais: ainda que fosse possível alcançá-lo através do pensamento, a linguagem finita, segmentada e espacializada não pode tentar querer representá-lo, pois estaria destinada ao fracasso. “Contudo, o escritor tentará realizar o irrealizável⁵⁹”. Desse modo, aquele que escreve (ou se esforçou para expressar esse contato com algo que o supera infinitamente) deve escolher e moldar suas palavras para que essas possam ser capazes de exprimir o fluxo da vida por intermédio da matéria estática.

2.3.1 Religião estática e religião dinâmica

Henri Bergson fundamenta os conceitos que desenvolve prioritariamente numa origem natural e biológica, e assim também ocorrerá com a inteligência e a religião. Portanto, de acordo com Bergson, a religião estática é uma manifestação da faculdade fabuladora, presente e constitutiva da natureza humana tanto quanto a inteligência. A função principal da inteligência é a compensação da falta da predeterminação instintiva na espécie humana, e ela age totalmente voltada, tanto quanto o instinto nos animais, à ação prática na realidade, visando a própria preservação individual e da espécie. Mas, diferentemente do que ocorre nos mecanismos biológicos próprios dos animais, ao não ser totalmente predeterminada por programas instintivos altamente desenvolvidos, a inteligência traz consigo efeitos nefastos.

Dentre os seres da natureza, o homem é o único animal cuja ação é incerta, no sentido de não ser totalmente predeterminada pelos programas instintivos, e é também o único

⁵⁹ *Ibidem*, p. 210.

que tem consciência da própria morte. Prefigurada pela natureza, a inteligência traz consigo esses ônus: a necessidade da sociedade, a incerteza do futuro e a visão da própria morte. Mas seria impossível que a natureza dotasse a humanidade de tais atributos sem que providenciasse simultaneamente uma função concorrente visando equilibrar essas conseqüências, pois as chances de sobrevivência da espécie seriam mínimas. A natureza providenciou então mecanismos que estão disponíveis ao lado das demais faculdades, para que a ordem, mal tenha sido perturbada pela ação da inteligência, tenda a se restabelecer automaticamente. Essa providência foi a faculdade fabuladora, cuja função é elaborar a religião, chamada por Bergson de religião natural. “Não nos parece duvidoso que a religião, tal qual sai das mãos da natureza, tenha preenchido, ao mesmo tempo – para empregar nossa linguagem atual – as duas funções: moral e racional⁶⁰”. Trata-se de uma reação da natureza contra o que poderia haver na inteligência como potencial ameaça para a integridade do indivíduo (pelo significado deprimente da morte) e para a coesão social (pela ação dissolvente da inteligência).

A fabulação é, nesse sentido, a faculdade que mantém a ação dissolvente da inteligência sob controle, dado que, se fosse deixada por si, frente à certeza da morte e da finitude, os perigos do mundo e a ausência ou ignorância quanto ao sentido da existência, levaria a humanidade inevitavelmente ao desespero e à falta de motivação para a vida.

A religião exerce, portanto, desde os seus primórdios – como produto da faculdade fabuladora – uma dupla função: a de coesão social, na medida em que funciona como uma reação defensiva da natureza contra o poder dissolvente da inteligência⁶¹; e também de equilíbrio individual, na medida em que funciona como uma reação defensiva da natureza contra a representação estritamente humana, posto que também fornecida pela inteligência, da inevitabilidade da morte⁶². A faculdade fabuladora não é uma variedade da imaginação, nem é entendida como uma parcela de irrealidade ou uma mera produtora de fantasias. Ela é uma faculdade bem definida do espírito que se dedica a criar personagens cujas histórias contamos nós mesmos⁶³. Muito antes de grandes literatos, dramaturgos ou poetas surgirem na história da humanidade, a função da fabulação já criava seus deuses, espíritos e fantasmas e seus mitos de criação e de heróis, sendo a base tanto da religião primitiva, quanto daquela que nos acompanha até o presente.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 170.

⁶¹ *Ibidem*, p. 101.

⁶² *Ibidem*, p. 109.

⁶³ *Ibidem*, p. 161.

Bergson ressalta a força excepcional que a faculdade fabuladora exhibe no domínio religioso quando impõe suas invenções. Atribui esse poder fundamentalmente a duas razões: a primeira razão seria a adesão das pessoas, que faz com que a religião se auto-reproduza, chegando até mesmo à formulação de mecanismos de coação; e a segunda razão é o fato de que a religião é, em si, essencialmente ação. Nesse sentido, o papel fundamental que os rituais estabelecidos, principalmente os rituais coletivos, desempenham na religião, aumentam ainda mais sua força vinculante. “A solidariedade do deus e a homenagem que se lhe presta fazem da verdade religiosa uma coisa aparte, sem medida comum com a verdade especulativa e que depende até certo ponto do homem⁶⁴”.

A religião estática desempenha então um papel fundamental na manutenção da sociedade fechada gerando, dentro de seus próprios limites, as tradições, os rituais e as regras morais, e reforçando a identidade entre os membros, trabalhando junto à necessidade, pela sobrevivência, expressa inclusive pela vontade de defender o grupo contra as eventuais investidas de outros grupos⁶⁵.

Se a religião estática resolve o déficit eventual de apego à vida gerado nos seres humanos pela inteligência, preenche as expectativas e esperanças com relação à deprimente contemplação da finitude, "por que o homem não recobriria a confiança que lhe falta, ou que a reflexão conseguiu abalar, retornando na direção de onde veio o impulso, para retomá-lo?⁶⁶". Assim, a própria religião estática é a faculdade que permite a manifestação da religião dinâmica, ou seja, é a própria religião ritual estabelecida, geradora de regras e da moral da obrigação, aquela que garante ao homem as condições mínimas para que ele possa ultrapassá-la em direção a uma iniciativa superior, em busca de contato direto com a força criadora.

A religião dinâmica, de acordo com Bergson, significa, por outro lado, um contato direto com o esforço criador que a vida manifesta. Esse contato é também uma coincidência parcial com o esforço criador, que é de Deus, se não for o próprio Deus. Nesse sentido, o conceito de religião dinâmica coincide com o de Mística. O místico completo, ou o grande místico⁶⁷, é o indivíduo que ultrapassa os limites da resistência da materialidade imposta à espécie e da individualidade imposta à sua existência particular, continuando e prolongando

⁶⁴ *Ibidem*, p. 166.

⁶⁵ Tomamos aqui a questão da sociedade fechada como dado, bem como o impulso de coesão social próprio desta como complementar ao impulso da guerra, à diferenciação de projetos de sociedades abertas, não nos detendo nesse ponto por não ser fundamental para o tema proposto.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 175

⁶⁷ Como preferimos, posto que não podemos concordar com a divisão que Bergson propõe entre “misticismo completo” e “misticismo incompleto”.

assim a ação divina. “Nesse sentido, a religião está para o misticismo como a vulgarização está para a ciência⁶⁸”.

Para a religião dinâmica, os rituais e práticas advindos do hábito não possuem a menor importância, significado, ou mesmo função. Mesmo “a prece é indiferente à sua expressão verbal, é uma elevação da alma que poderia dispensar a fala⁶⁹”. A religião dinâmica sustenta o homem pelo próprio movimento que o recoloca no fluxo do impulso criador. Ela não mais se exprime por representações infra-intelectuais produzidas pela função fabuladora natural, mas advém de uma faculdade supra-intelectual, geradora de idéias. Ela é o exercício consciente da franja de intuição sobrevivente no homem à guisa de instinto.

A primeira questão que nos vem à mente é: se as duas formas de religião são tão diferentes, e não somente em grau, mas em natureza, por que falar de religião em ambos os casos? A resposta principal a essa questão, para Bergson, é que o misticismo puro, definido na sua relação com o impulso vital, é uma essência rara que encontramos no mais das vezes em estado de diluição. Outra razão, apontada por ele, é que, apesar do misticismo ter a qualidade de transportar a alma a outro plano, por si não fornece a segurança e a serenidade que a religião estática proporciona. Portanto, para que o eco da mística seja ouvido, para que ela possa, desde o ponto onde se encontra – no interior do impulso vital – comunicar algo de sua essência, fazer sentir seu perfume, ela tem necessariamente que estar diluída. Caso a função fabuladora não servisse assim de auxiliar também à mística, provavelmente não encontraríamos sequer um único homem corajoso o suficiente para escutar seu chamado.

Conforme já foi apontado, a religião estática é aquela que constrói a segurança e o equilíbrio que permitem a manifestação da religião dinâmica, é aquela que garante ao homem as condições mínimas para que ele possa ultrapassá-la em direção ao contato direto com a força criadora. Esse é o primeiro ponto de ligação entre a religião dinâmica e a religião estática.

Mas, podemos levantar um segundo ponto. A religião dinâmica precisa da religião estática para se exprimir e se expandir. Quando o místico fala, algo é comunicado à religião estática. Essa se abre por um momento e se deixa impregnar por uma parte daquele conteúdo. Torna-se assim uma religião mista, toma uma orientação nova, ainda que rapidamente torne a se cristalizar. Pouco importa que mesmo o Deus da religião estática não coincida com o da religião dinâmica. Quantas nações não se levantaram e se levantam umas contra as outras, quantas bandeiras e armas são empunhadas em nome de Deus? Esse Deus que elas invocam

⁶⁸ BERGSON, Henri, *As duas Fontes da Moral e da Religião*, p.197.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 166.

não é o mesmo Deus comunicado pelos místicos. Não importa a uma alma que se abre a esse tipo de experiência a definição conceitual do princípio transcendente pelo qual ela se deixa penetrar. "Seu apego à vida seria, dali por diante, sua inseparabilidade desse princípio, gozo no gozo, amor no amor. Ela se daria à sociedade por acréscimo, mas a uma sociedade que fosse então a humanidade inteira, amada no amor do que lhe é o princípio⁷⁰".

2.3.2 Religião Dinâmica na obra de Bergson

Bergson diferencia ainda o que ele denomina "misticismo real" e "misticismo completo". Para ele, nem todo misticismo real é completo. O misticismo completo, para Bergson, implica em união, e "por mais estreita que seja, a união com Deus só será definitiva se for total⁷¹". E implica também em ação: ele é ação, criação e amor⁷².

A questão da exemplificação de seus conceitos é um ponto especialmente delicado. Com sua diferenciação entre o misticismo real e aqueles que não o são e também entre misticismo completo e incompleto, Bergson acaba por se perder, a nosso ver, em virtude de sua pouca dedicação ao estudo histórico e dos místicos não cristãos, o que revela por vezes, a olhares mais atentos, o seu completo desconhecimento de expressões místicas de determinadas tradições espirituais.

O misticismo grego é abordado por ele, sendo entendido como situado num determinado grau, inserido numa linha de desenvolvimento. Adverte também para o perigo de alguns "enganos" comuns. Os assim chamados mistérios pagãos são para ele, e apenas em alguns aspectos, um esboço do futuro misticismo. Estão fortemente ligados à religião estabelecida e apenas reforçam o espírito religioso dos iniciados por se sentirem membros de uma sociedade secreta. Esses "mistérios" começam a tomar mais corpo com o culto de Dionísio e culminam em Orfeu, cuja atmosfera banha os mitos platônicos os quais, conforme Bergson, mantinham, por sua vez, uma secreta comunhão com a teoria pitagórica dos números. Quanto a Aristóteles, nada se faz sentir em sua obra dessa influência, que vem a ser retomada com toda força na filosofia de Plotino, essa sim incontestavelmente mística.

De fato vemos uma primeira vaga, puramente dionisíaca vir perder-se no orfismo, que era de uma intelectualidade superior; uma segunda que se poderia chamar de órfica, culminou no pitagorismo, isto é, numa filosofia; por sua vez, o pitagorismo comunicou algo de seu

⁷⁰ BERGSON, Henri, *As duas Fontes da Moral e da Religião*, p. 176.

⁷¹ *Ibidem*, p. 170.

⁷² *Ibidem*, p. 187.

espírito ao platonismo, e este tendo-o recolhido, abriu-se mais tarde para o misticismo alexandrino⁷³.

Apesar de entender o misticismo alexandrino como um misticismo real, refere-se a Plotino como alguém a quem foi dado ver a Terra Prometida, mas não o tocar-lhe o solo. A mística de Plotino não chega a seu termo, não dá o passo final que tê-la-ia transformado num misticismo completo. Ultrapassando o êxtase contemplativo – patamar no qual Plotino ter-se-ia detido – atingiria o estágio onde a vontade humana se confunde com a vontade divina e passa, portanto, da contemplação à ação, do êxtase à criação. Para Plotino, a ação era um enfraquecimento da contemplação. Plotino não transcende o intelectualismo grego. Naqueles que Bergson denomina os místicos completos, a ação se impõe como continuação do impulso criador.

Processo semelhante ocorre no misticismo oriental. Bergson declara que o Budismo também é um misticismo genuíno, mas tampouco significou um misticismo completo, posto que Buda não acreditou na eficácia da ação humana. A negatividade e o pessimismo impediram a Índia de ir além da contemplação. Exceção deve ser feita aos grandes místicos posteriores no contexto do Budismo, mas que, para Bergson, já estavam sob a influência dos ecos da experiência cristã.

O misticismo completo do qual fala Bergson é o dos grandes místicos cristãos. Mas o Cristo, do qual fala Bergson, não é o filho de Deus do cristianismo, mediação para Deus, mas é um continuador dos profetas de Israel, no ímpeto de justiça pelo qual eles clamaram. No judaísmo pré-cristão, ele hesita em falar em misticismo completo, por um lado, porque o Deus de Israel era demasiado severo, não criando intimidade suficiente para que uma mística como esta se desenvolvesse. Por outro lado, o judaísmo era ainda uma religião essencialmente nacional, o que fazia dela, por definição, antagônica ao misticismo completo⁷⁴. O Cristianismo veio difundir o impulso capaz de tornar-se universal. "No entanto nenhuma corrente de pensamento ou sentimento contribuiu tanto quanto o profetismo judeu para suscitar o misticismo que consideramos completo, o dos místicos cristãos⁷⁵". Os profetas de Israel manifestavam já o misticismo atuante do qual fala Bergson, que foi transformado por Jesus no amor inflamado que incendiou os corações daqueles que o seguiram e o Cristianismo favoreceu sua proliferação.

⁷³ *Ibidem*, p.182.

⁷⁴ Aqui podemos apontar uma contradição em sua obra. Para um autor que defendeu que a mística – ou religião dinâmica – é expressão de personalidades excepcionais que revelam uma experiência única e um contato individual, estes argumentos não necessariamente invalidam o misticismo completo no seio do judaísmo pré-cristão.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 198.

Se Bergson considera como misticismo completo o dos grandes místicos cristãos não é por sua forma dogmática externa, ou pelas modificações rituais que Jesus opera no judaísmo. Como vemos, a relação entre religião dinâmica e religião estática pode ser de simbiose, mas não é de co-naturalidade. Portanto, a completude do misticismo cristão não é uma mera consequência de seu cristianismo, mas ao contrário, ela é sua causa. Quer tenha existido historicamente ou não alguém chamado Jesus, quer seja ele messias, profeta ou filho de Deus, o que importa é que uma mensagem foi deixada, e ela é clara. É a mensagem que podemos ver nitidamente, por exemplo, no Sermão da Montanha. Bergson assim observa o misticismo cristão: "deixemos de lado, por ora, o seu cristianismo, e consideremos a forma sem a matéria"⁷⁶. Assim, a defesa que Bergson faz do cristianismo resume-se à sua característica de maior permeabilidade com relação às influências oriundas da Religião Dinâmica. Quanto à sua "matéria", tomada por sua forma social, ritual e dogmática, é hoje uma religião estática que em nada difere qualitativamente do judaísmo ou de qualquer outra. Dessa maneira, acreditamos que nada impede que, com certas reservas, notadamente quanto à classificação entre os místicos completos e incompletos, sua terminologia, assim como as observações metodológicas constantes de diversas obras suas, possam ser utilizadas para o estudo dos místicos de todas as religiões ou mesmo filosofias.

A questão apontada nos conduz à indagação acerca do Deus de Bergson, ou seja, como o autor trabalha com a diferenciação e concorrência das duas formas de religião na sua própria obra que, de uma maneira ou de outra, vem a ser um espelho de suas próprias crenças. Apesar de podermos dizer que no final de sua vida, Bergson estivesse seriamente atraído pelo cristianismo, fato que pode ser atestado tanto pelos elogios ao misticismo cristão nos seus escritos, quanto por sua prática de aproximação com esta religião, não podemos concordar com a idéia de que ele ignore inteiramente o judaísmo, conforme indicado por Foucks:

Um estudo objetivo de sua filosofia revela imediatamente as analogias profundas e contundentes entre suas concepções e as de Israel. Não é impossível pensar que contrariamente a seus sentimentos, Bergson é muito mais próximo do judaísmo que do Cristianismo⁷⁷.

Conforme já indicamos, o Cristo do qual Bergson fala não é o Cristo do Cristianismo, mas um continuador da obra dos Profetas de Israel - ou seja, ele mesmo, um Profeta. O Deus do qual Bergson fala, não é tampouco um Deus que possa ser reclamado pelo Cristianismo, pelo Judaísmo, ou por qualquer religião socialmente cristalizada, pois isso seria

⁷⁶ *Ibidem*, p. 187.

⁷⁷ FOUCKS, Léon. *Note sur la dialectique bergsonienne et le Judaïsme*. In Actes du Xe. Congrès de Sociétés de philosophie de langue française. Paris: 1959.

reduzir a concepção de Bergson à religião estática. O Deus do qual fala Bergson é aquele apontado pela mística em todos os tempos, a mística real (ainda que não completa em alguns casos) que não está nem no Cristianismo, nem no Judaísmo nem no Budismo nem em qualquer outra expressão religiosa, mas foi favorecida pelo advento do Cristianismo que, através de sua mensagem de ação e amor universal, conseguiu maior repercussão. Essa mensagem não é "contrária" à mensagem do Judaísmo, mas vem completá-la e renová-la, através de uma nova intervenção da religião dinâmica. A grande objeção levantada por Bergson em relação ao judaísmo é a sua negação da universalidade, que deixaria a religião restrita a uma sociedade fechada, em uma comunidade nacional. Mas sabemos que a proposta universal já se encontrava formulada nos profetas de Israel, embora no seio da religião estática, sua interpretação tivesse servido a uma proposta de fechamento, e não de abertura, conforme seria próprio de um misticismo completo. Jesus é uma nova onda de religião dinâmica que vem impregnar a religião estática favorecendo, com seus ecos e seu perfume, a disseminação da via do amor e união. Devemos concordar, portanto, que, em certa medida, o Deus de Bergson está muito mais próximo do Judaísmo do que do Cristianismo, mas de certas correntes da mística judaica, especialmente o universalismo profético, ou aquelas que, por sua vez, também são posteriores à mensagem cristã. Do severo Deus de Israel, um deus nacional, diante de cuja ira devemos apenas temer, ele está tão distante quanto do culto ao Deus crucificado da teologia católica.

O Deus de Bergson e, conforme ele tenta demonstrar, o de todos os grandes místicos, não possui raça, nacionalidade, muito menos personalidade; ele é o próprio impulso gerador da vida, a Energia Criadora que permeia toda sua obra⁷⁸. O Deus de Bergson não escolheu uma religião, nem poderia tê-lo feito. Essas questões só nos surgirão se e quando estivermos examinando um fruto da religião dinâmica, com o olhar formatado e cristalizado pela religião estática. Por outro lado, o Deus de Bergson tampouco é exatamente o deus dos filósofos.

⁷⁸ O próprio "naturalismo" de Bergson, que foi muitas vezes considerado sob a pecha de "biologismo", exposto em suas obras, conduz a uma concepção de Deus que não pode estar conectada às expressões de uma religião determinada. Utilizamos aqui o termo "naturalismo" ao invés de "biologismo" por acreditar ser mais abrangente, no sentido de que suas observações acerca da matéria (inerte) fazem parte da fundamentação de suas idéias tanto quanto as suas observações acerca da Vida. Esse "naturalismo" se, por um lado, transforma a religião num impulso natural e necessário derivado da função fabuladora e compartilhado pela humanidade como um todo, entende a mística como um processo de superação das faculdades naturais compartilhadas em direção a uma "evolução" que permite a conexão com o próprio élan vital. A nosso ver, estas concepções estão intimamente conectadas com o processo de retorno descrito por autores neoplatônicos monoteístas, ainda que estes, por razões óbvias, não se utilizassem da linguagem biologizante.

Considerando as sucessivas tentativas da religião dinâmica para se instalar no seio da religião estática e finalmente suplantá-la, notamos que cada ato é em si um ato completo. Cada interferência com relativo sucesso no sentido da impregnação da religião estática com os conteúdos da religião dinâmica gera, por assim dizer, uma religião “nova”. Não é necessário que seja assim denominada, mas, para um atento historiador das religiões, a diferença parece sensível. Podemos dizer que algumas tentativas foram mais frutíferas que outras, basta nos reportarmos novamente ao exemplo de Cristo frente aos profetas de Israel; pois,

Na verdade nós é que as convertemos em tentativas. Quando elas se produziram, foram atos completos, que se bastavam a si mesmos e só se tornaram começos ou preparações a partir do dia em que foram transformadas em fracasso por um resultado final, graças ao misterioso poder que o presente exerce sobre o passado⁷⁹.

O impulso havia sido dado há muito pelos profetas de Israel, mas encontra o eco apropriado apenas quando do advento do cristianismo. Infelizmente, ao invés de renovar a antiga, tornou-se uma religião reconhecidamente nova, portanto, mais uma onda que, na tentativa de se diferenciar, gerou seu próprio material cristalizado, tornando-se com isso, também estática. "Mas aqueles que se inclinaram de longe diante da palavra mística porque ouviram no fundo de si mesmos o seu eco distante, não ficarão indiferentes ao que ela anunciar⁸⁰".

Qualquer estudioso sério ou historiador das religiões nos dias atuais observaria que a análise histórico-comparativa exposta por Bergson em *As Duas Fontes da Moral e da Religião* deixa muito a desejar. Sua análise é geográfica e historicamente localizada e limitada. Centrada no Cristianismo, apresenta consideráveis falhas em termos de conteúdo e método, tais como: a) a total desconsideração da mística judaica anterior e simultânea aos místicos cristãos sobre os quais tece seus elogios; b) a justificativa da existência de místicos completos em outras religiões através do argumento infundado sobre uma possível influência proveniente do cristianismo; c) a justificação dos profetas de Israel através de uma inversão lógica entre causa e efeito⁸¹, explicando sua função através de uma postura cristocêntrica; d) a superficialidade notória com a qual trabalha a mística grega; e) e o que é mais grave, a nosso ver, a completa ignorância que demonstra quanto às manifestações místicas no interior das outras grandes religiões, notadamente no hinduísmo, no Islam e nas religiões do extremo oriente.

⁷⁹ BERGSON, *As Duas Fontes da Moral e da religião*, p. 179.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 178.

⁸¹ Ver sobre o tema, MCGINN, B. *The Foundations of Mysticism*. Capítulo 1, *The Jewish Matrix*, p.3-22.

Temos clara consciência dessas limitações, mas acreditamos que, uma vez que elas são decorrentes da falta de informação quanto ao material místico desenvolvido em outras tradições⁸² e, uma vez que não afetam em absoluto os conceitos e a proposta central que de sua obra derivamos aqui, não comprometem significativamente seu trabalho. Vale ressaltar que, em nenhum momento, Bergson se propõe como objetivo escrever um texto acerca de religiões comparadas, mas utiliza exemplos esparsos mais a título de ilustração do que propriamente como fundamento para sua teoria. Dessa maneira, o que estaremos utilizando daquilo que foi exposto por Bergson n'*As Duas Fontes da Moral e da Religião* é precisamente o que consistiria – em suas próprias palavras – a forma sem a matéria, ou seja, os conceitos, mas não a sua exemplificação.

⁸² Ainda que denotem uma postura de defesa do Cristianismo como “berço” do misticismo completo, e, portanto, conferindo-lhe uma superioridade comparativa, o que nos leva a pensar em razões meramente ideológicas.

2.4 RELIGIÃO METAFÍSICA E MÍSTICA: A QUESTÃO DA LINGUAGEM

Se o misticismo completo é um misticismo de amor, criação e ação poder-se-ia supor que a comunicação da experiência seria a primeira forma de ação. Na verdade, é quase uma imposição com a qual se defronta a alma que, após a contemplação, retorna à normalidade. De acordo com Bergson, o ímpeto de comunicar a convicção que temos de uma experiência através da fala é um empreendimento desestimulante. E essa necessidade de comunicação é própria do misticismo que se detém no êxtase. Ao grande místico, essa questão nem mesmo se apresenta. "Ele não se eximiria de irradiá-la tanto quanto o sol de jorrar sua luz⁸³". Mas não será somente através de simples palavras que ele o fará.

A mensagem do místico completo não é a de uma fraternidade universal apoiada em conclusões racionais assentadas num conceito abstrato de humanidade, construído por comparação. Um conceito como esse pode ser comunicado por simples palavras, e por meio de discursos que visam o convencimento dos ouvintes. O místico não visa o convencimento, pois não basta a ele a concordância dos ouvintes. A concordância é ainda ignorância, "porque o amor que o consome não é mais simplesmente o amor de um homem por Deus, é o amor de Deus por todos os homens⁸⁴". E nesse sentido, a mensagem falada ou escrita do místico de nada vale para aqueles que jamais se propuseram a uma abertura para a experiência: "Pelo contrário, o misticismo nada diz, absolutamente nada, a quem não sentiu um pouco dele⁸⁵". Não entendemos esta afirmação como um argumento que visa proteger os significados ocultos do mistério da experiência religiosa através de uma alegação infundada da necessidade de contato direto. Ou ainda como uma alegação de defesa contra as análises dos *scholars* ou o rigor epistemológico, o qual não seria aplicável à experiência religiosa por um *outsider*. Acreditamos nesta afirmação como um imperativo aplicável a qualquer tipo de experiência, e não somente à experiência religiosa, fazendo eco a Blumenthal quando afirma que:

Todos os universos de discurso funcionam por analogia com nossa própria experiência. Nós conhecemos o "certo" porque tivemos experiências de certo e errado. Nós conhecemos o "belo" porque temos experiências de beleza e feiúra. E nós conhecemos o "transcendente" porque nós temos experiências, em maior ou menor intensidade, do transcendente (e demoníaco). Sem essas experiências, esses termos são sem significado. Com a experiência eles despertam um *eco* em outro ser humano com o qual ele pode responder à palavra ou à imagem. A outra pessoa pode fazer a analogia com a sua própria experiência através daquela

⁸³ BERGSON, Henri, *As duas Fontes da Moral e da Religião*, p. 192.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 192.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 196.

da qual nós estamos falando. Todas essas palavras, portanto, são indicativas, alusivas a uma realidade experiencial que está além delas⁸⁶.

Em outros termos, podemos dizer que aquilo que o místico busca é essencialmente um processo de *transformação*, seja de si mesmo através de suas práticas, seja dos demais por intermédio do *eco* de sua linguagem. E por isso ele utiliza uma linguagem intencionalmente *transformacional*. Assim, em Bergson, temos indicada a necessidade do *salto* em direção à humanidade como um todo, que consiste numa parte da transformação a ser realizada lentamente: “se o misticismo deve *transformar* a humanidade, isso só poderá ser feito ao transmitir aos poucos, lentamente, uma parte de si mesmo⁸⁷”. Ou, nas palavras de Katz, “o que a linguagem, tal como empregada aqui, busca atingir é efetuar uma *transformação* de consciência tornando-nos capazes de compreender/experienciar aquilo que transcende nossa compreensão/experiência⁸⁸”.

Para ser comunicado, ele precisa de um ambiente no qual ele possa contar com este eco. “Para que o pensamento se torne distinto é preciso que ele se coloque em palavras⁸⁹”. E esse eco foi preparado por todos aqueles místicos que o precederam. O formato religioso assumido pela grande maioria dos relatos místicos não é uma questão de estética, mágica, coincidência ou uma mera escolha racional. Esse terreno vem sendo preparado há milênios por todas aquelas personalidades excepcionais – sejam elas reconhecidas enquanto místicas ou não⁹⁰ – para a recepção da mensagem de cada um que, através da história, com ela se defronta. E a linguagem utilizada por esses predecessores, especialmente por aqueles que são reconhecidos enquanto místicos pela comunidade é, no mais das vezes, uma linguagem religiosa. É a linguagem da reforma da religião que vem se operando desde que o homem se pôs a explicar o transcendente através da função fabuladora. Desde a religião primitiva, por obra de um esforço, o homem vem se libertando paulatinamente de seu movimento infinitamente circular prefigurado pela natureza para sua sobrevivência e forçando a evolução em direção ao impulso criador.

Da religião primitiva e da inteligência aplicada ao cotidiano,

⁸⁶ BLUMENTHAL, David R. *Understanding Jewish Mysticism*. V. I. New York: Ktav Publishing House, 1978. p. xvi.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 194.

⁸⁸ KATZ, S. op. cit. p. 8.

⁸⁹ BERGSON, *A Consciência e a Vida*, In, Coleção Os Pensadores, p. 79.

⁹⁰ pelo fato de por vezes não serem figuras inseridas no universo do discurso religioso, mas incluírem-se aí filósofos, literatos, poetas, músicos, homens piedosos, andarilhos, e outros.

Mais tarde e por um esforço que poderia não se ter produzido, o homem desprende-se de seu giro no mesmo lugar, inseriu-se de novo na corrente evolutiva, prolongando-a. Surgia a religião dinâmica, junto a uma intelectualidade superior, mas distinta dela⁹¹.

A primeira forma de religião é infra-intelectual, um mecanismo defensivo prefigurado contra os desvios da inteligência. A segunda é supra-intelectual, visando a conexão direta com o impulso criador.

Os homens aos quais o místico se dirige já possuem um arcabouço de conhecimentos, referências e crenças estabelecidas pelo ambiente cultural em geral e fundamentalmente pela religião estática, que já vem, por sua vez, impregnada de mensagens místicas anteriores. O místico falará a partir deste referencial, dessa linguagem imagética sedimentada que é a base através da qual o eco poderá se dar. A experiência em si do místico não pode ser transmitida independentemente do aspecto vivencial, do mesmo modo como não se pode descrever o sabor de uma fruta exótica, ou o perfume de uma rara flor, mas a alusão a frutas conhecidas e a belas flores pode convidar à experiência. E é precisamente dessas flores e frutas, tão abundantes na linguagem religiosa, que o místico se aproveita para sua tarefa que é de transformar, não os conceitos, mas a própria humanidade.

O que o místico encontra diante de si é, pois, uma humanidade que foi preparada para ouvi-lo por intermédio de outros místicos, invisíveis e presentes na religião que se ensina. Seu misticismo está, de resto, impregnado dessa religião, dado que começou por ela⁹².

A relação entre religião dinâmica e religião estática é dialética, numa espiral ascendente. O homem começa necessariamente na religião estática, transcende os limites impostos por ela e retorna para impregná-la com sua nova mensagem. Essa nova mensagem, por sua vez, é absorvida por aqueles que, no fundo de sua alma encontram conteúdos que lhe respondem por ressonância, mas torna-se novamente religião estática através da incorporação intelectual e ritual dos conceitos e imagens. Apesar disto, deixa sempre um rastro que pode ser seguido por outros, e outros, que surgem, trilham novamente e prosseguem esse caminho. Se o misticismo pudesse, de uma só vez, comunicar a toda a humanidade seu conteúdo completo, a religião estática talvez houvesse desaparecido: "Mas a humanidade não compreende bem a novidade, a não ser em seqüência ao antigo"⁹³.

Outras formas de comunicação são utilizadas pelos místicos, entre elas, produções não-lingüísticas, linguagens que subvertem intencionalmente a ordem lógica através de

⁹¹ BERGSON, *As duas Fontes da Moral e da Religião*, p. 154.

⁹² *Ibidem*, p. 197.

⁹³ *Ibidem*, p. 196.

paradoxos⁹⁴ ou ainda a linguagem amorosa, tão presente desde o Cântico dos Cânticos e extremamente utilizada durante a Idade Média. Para Bergson, este último tipo de expressão não é uma mera imitação da linguagem do amor carnal, mas ela é a própria fonte das belas palavras dirigidas a objetos profanos:

Quando se censura o misticismo por se exprimir à maneira da paixão amorosa, esquece-se de que o amor é que começou por plagiar a mística, que inspirou seu fervor, seus impulsos, seus êxtases; utilizando a linguagem de uma paixão que se havia transfigurado, a mística apenas tomou de volta o seu dom. Quanto mais o amor compele à adoração, maior é a desproporção entre a emoção e o objeto, mais profunda em consequência a decepção à qual o amoroso se expõe – a menos que não se sujeite intimamente a ver o objeto através da emoção, a não tocá-lo, a tratá-lo religiosamente⁹⁵.

Por outro lado, a linguagem filosófica também pode servir à comunicação destes conteúdos, se entendida enquanto uma manifestação do mesmo impulso supra-racional gerado pelo contato com as realidades transcendentais. Mas a linguagem filosófica à qual ele se refere não é a que comumente aceitamos a partir da modernidade, mas uma linguagem imagética adaptada à metafísica, e à sua metafísica – que é entendida enquanto uma representação do movente, do vivente, do acordo com a intuição inicial – enfim, a linguagem de uma filosofia dinâmica. Pois, “a teoria filosófica não é aquela que tem a possibilidade de conter fatos ou de explicar fatos por esquemas *a priori*; ela é moldada pelos fatos interpretados à luz da reflexão efetuada com a experiência interna⁹⁶”. Nesse sentido, a compreensão e interpretação do discurso místico⁹⁷ e do discurso metafísico apresentam exigências semelhantes: a compreensão deve se dar através de um sistema dinâmico e a interpretação à luz da experiência. Pois tanto o discurso místico quanto o metafísico são uma deposição de conteúdos dinâmicos e experienciais num modelo explicativo estático, por exigência da inteligência. Desse modo, ignorar essas particularidades equivale a:

Dissertar sobre o invólucro donde sairá a borboleta e pretender que a borboleta voando, transformando-se, vivendo, tenha sua razão de ser e sua perfeição na imutabilidade daquela película. Afastemos, ao contrário, o invólucro. Libertemos a crisálida. Restituamos ao movimento sua mobilidade, à mudança sua fluidez, ao tempo sua duração. Quem sabe, os

⁹⁴ “Estes truques lingüísticos existem em muitos lugares do mundo, usualmente conectados com a construção consciente de paradoxos, cuja necessária violação das leis da lógica tem a intenção de chocar ou mesmo destruir a segurança epistêmica padrão dos “discípulos”, permitindo através disso que se movam em direção a uma forma nova e superior de insight/conhecimento.” KATZ, S. op. cit, p. 7.

⁹⁵ BERGSON, *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, p. 35.

⁹⁶ SILVA, F. L. *Intuição e Discurso filosófico*, p. 50.

⁹⁷ Por “discurso místico” entendemos aqui qualquer composição escrita por intermédio de linguagem alegórica e imagética, intencionalmente construído para ser interpretado enquanto metáforas polissêmicas, com o fim de referir-se a realidades ou experiências transcendentais ou supra-rationais. Esta categoria inclui os relatos visionários, a poesia mística e as descrições tanto afirmativas quanto negativas acerca de Deus ou de realidades supra-sensíveis. Por “discurso filosófico ou metafísico” entendemos a tentativa de expressão de realidades metafísicas dispostas em linguagem conceptual racional a ser interpretada de maneira lógico-associativa.

“grandes problemas” insolúveis não ficarão na película? Eles não diziam respeito nem ao movimento, nem à mudança, nem ao tempo, mas somente ao invólucro conceitual com o qual falsamente os confundíamos ou tomávamos por equivalente. **A metafísica tornar-se-á então a própria experiência. A duração revelar-se-á criação contínua, ininterrupto jorro de novidade**⁹⁸ (grifo nosso).

As relações que podemos estabelecer entre misticismo e religião são, em primeiro lugar, de linguagem, pois para ser comunicada, a experiência mística necessita falar de acordo com a linguagem já estabelecida por aqueles que já vieram antes; em segundo lugar, de impregnação, em ambas as vias. O misticismo está já impregnado da religião a partir do momento em que ele tenta ser expresso em palavras, e a religião, através da ação dos místicos, torna-se impregnada daqueles conteúdos, novos ou revivificados, pela presença e mensagem daquela personagem particular. "Assim, seu misticismo beneficia-se da religião, até que a religião se enriqueça de seu misticismo"⁹⁹.

Do mesmo modo, Bergson descreve as relações entre misticismo e filosofia, também num caminho que apresenta ambas as vias. Considerando que a mística não é uma forma ardorosa de êxtase da religião tradicional, mas que tem um conteúdo original, bebido diretamente da fonte mesma da religião, "bastaria tomar o misticismo no estado puro, escoimado das visões, das alegorias, das fórmulas teológicas pelas quais ele se exprime, para fazer dele um auxiliar poderoso da busca filosófica"¹⁰⁰. Cremos que seja justamente nesse sentido que os relatos poéticos da experiência mística e a especulação filosófica de Ibn Gabirol se compõem, gerando uma concepção completa, ordenada e dotada de sentido, longe de ser uma expressão esquizofrênica, conflitante ou contraditória de fontes filosóficas e religiosas incompatíveis entre si. O que Ibn Gabirol faz em sua obra filosófica – completamente livre de alusões teológicas – é justamente o que Bergson apresenta aqui, conforme iremos indicar.

De acordo com essa explanação das indicações de Bergson, temos aqui proposto um referencial de estudo da mística frente à história das religiões que parte de uma ótica totalmente nova. Pois, para a teoria bergsoniana, apesar de se fixar no estudo da mística cristã, não há diferença fundamental entre as religiões entendidas como distintas. Toda a história das religiões, desde as manifestações primitivas, pode ser enfocada como uma grande continuidade dialética entre os limites humanos dispostos pela natureza através da inteligência e da fabulação e a tentativa de superação destes através do impulso místico, fragmentando-se

⁹⁸ BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movente*. Introdução, p. 105.

⁹⁹ *Idem*, *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, p. 197.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 206-7.

aos olhares externos no seu movimento de refluxo, em que a ação do místico é incorporada à religião estática, depositando-se sob a forma de conceitos e imagens que vêm a se transformar em dogmas e rituais. Se por um lado não podemos falar de um momento histórico gerador de uma religião totalmente nova, tampouco podemos falar de religião completamente estática, posto que ela está constantemente sendo transformada por impregnação pela ação desses místicos invisíveis que nunca deixaram de ser presentes.

As religiões antigas da Índia ou da Pérsia revestiam-se de uma filosofia. As religiões orientais até hoje mantêm este padrão. No ocidente, a filosofia grega influenciou profundamente as três variantes da origem abrahâmica, especialmente na tentativa medieval de compatibilizar fé e razão, oscilando entre períodos em que predomina o caminho neoplatônico, e outros em que o aristotelismo se lhe sobrepõe.

Mas filosofia e religião permanecem sempre distintas. (...) Mesmo nos casos em que houve tal mistura, os elementos conservam sua individualidade: a religião terá veleidades de especular; a filosofia não perderá interesse pelo agir; mas a primeira não deixará de ser ação e a segunda, acima de tudo, pensamento¹⁰¹.

Mas acima de tudo, a religião e a filosofia se completam também frente ao misticismo, que precisa tanto da paixão de uma, quanto da racionalidade da outra para ser comunicado. A própria religião estática não pode prescindir do intelecto, enquanto ensinamento: "Os ensinamentos da religião dirigem-se, com efeito, como todo ensino, à inteligência, e o que é de ordem intelectual pode tornar-se acessível a todos. Quer se adira ou não à religião, chegar-se-á a assimilá-la intelectualmente, pronto a imaginar como misteriosos os seus mistérios¹⁰²". Mas a filosofia por si só, como proposta racional propagada pela linguagem conceptual, e fundamentada unicamente nas conclusões geradas pelo apelo à razão, não conseguirá atingir esses mistérios ou a transformação almejada, a menos que provenha de um impulso místico. Bergson cita como exemplo as semelhanças entre o discurso moral cristão e estóico. A mensagem era quase a mesma, mas não encontrou o mesmo eco. Ainda falta algo ao filósofo que se propõe a praticar, através da exemplaridade, a sua filosofia. Falta-lhe o impulso inicial que, enquanto criador, é aquele que inspirou sua filosofia. Não que não possa haver filosofia inspirada, como já citamos no exemplo do pensamento neoplatônico. O maior exemplo citado por Bergson, é o de Sócrates, que, de acordo com ele, foi quem resistiu a Cristo, através do pensamento alexandrino.

¹⁰¹ BERGSON, Henri, *As duas Fontes da Moral e da Religião*. p. 168.

¹⁰² *Ibidem*, p.196.

Sem dúvida, a atividade racional, e mais especificamente a função lógica do espírito, é colocada em primeiro plano na filosofia socrática. "Mas olhemos mais de perto. Sócrates ensina porque o oráculo de Delfos falou¹⁰³". Ele é pobre, nada escreve para que seu pensamento se comunique vivo a espíritos que o transmitirão a outros espíritos; ele não se trai, não se esquiva da morte, vai ao encontro dela, pois seu *daimon* nada disse para que ele a evitasse. "Em suma, sua missão é de ordem religiosa e mística, no sentido que tomamos hoje essas palavras; seu ensino, tão perfeitamente racional, depende de alguma coisa que parece ultrapassar a pura razão¹⁰⁴". Se acreditarmos no seu ensinamento tal como nos foi relatado por Platão, e mais, se através desta linha de transmissão pudemos chegar no misticismo alexandrino, que é, sem sombra de dúvida, um misticismo real, só podemos concluir que o próprio Sócrates ensinava com base num contato com o impulso criador e a partir da emoção criadora.

A linguagem conceptual, forma restrita e limitada se comparada aos conteúdos iluminados pela intuição, não permite a flexibilidade e o movimento necessários à comunicação precisa e rápida destes, e esta é a causa, portanto, de tantas e tantas páginas redigidas para comunicar uma única centelha original. As teorias filosóficas passam por arranjos, rearranjos e composição de materiais antigos, resultando num verdadeiro mosaico que nada faz além de complicar aquilo que a consciência apreendeu numa fração de segundo, com vistas a comunicá-lo a outrem. Dependendo da inteligência para ser comunicada, a intuição se vale dos instrumentos dessa, que são todos, por sua vez, dependentes do pensamento por associações e relações, mas estes instrumentos não permitem comunicar a natureza mesma dos objetos, ou seja, a metafísica, e não são capazes de transmitir diretamente a intuição.

A inteligência que se move no plano das abstrações está fadada, portanto, a permanecer no nível das relações entre os objetos, sendo incapaz de apreender o que cada objeto tem de essencial e de próprio. Esse essencial e esse próprio é que interessariam àquilo que Bergson entende por metafísica: não a tessitura das abstrações, mas o mergulho - para além das teias dos simbolismos da linguagem - na intimidade do real concreto, o reino da duração pura. Para isso torna-se necessário utilizar outra forma de abordagem e apreensão do real que comunique diretamente a intimidade do sujeito, o "eu profundo" - duração pura - com a intimidade do objeto concreto e singular, também pura duração. Essa forma de contato ou de "simpatia", sem mediações entre sujeito e objeto é o que Bergson entende por intuição, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que chega à coincidência. Ao contrário da análise, que multiplica indefinidamente os pontos de vista tentando completar a representação do objeto, a intuição coloca-se no próprio objeto¹⁰⁵.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 51.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 51.

¹⁰⁵ SILVA, Franklin L., *Bergson, Vida e Obra*, In Coleção Os Pensadores, p. X-XI.

Mas Bergson insiste em que a linguagem utilizada não pode ser meramente conceptual. "A filosofia de Bergson, por recusar o conceito na sua acepção tradicional como linguagem adequada para a filosofia, procurará na expressão imagética a alternativa para uma expressão metafórica mais aderente ao real¹⁰⁶". E será essa expressão imagética, composta como um texto literário, e fluente como sua fonte de inspiração, que será a linguagem adaptada à comunicação de conteúdos supra-rationais.

Os conceitos simples não possuem somente o inconveniente de dividir a realidade concreta do objeto em outras tantas expressões simbólicas; eles dividem também a filosofia em escolas distintas, das quais cada uma conserva seu lugar, escolhe seus jogadores e inicia uma partida que não findará jamais¹⁰⁷.

O conceito pode ser utilizado para a transmissão da metafísica, bem como a imagem proporciona a esta uma mediação eficaz. Mas a intuição em si transcende todo o aparato de comunicação. Dentro da proposta de Bergson, a transmissão da vida do espírito que ocorre na duração "pode ser-nos apresentada diretamente na intuição, que pode ser sugerida indiretamente por imagens, mas que não poderá - se tomarmos a palavra conceito em seu sentido próprio - se encerrar numa representação conceptual¹⁰⁸". A linguagem abstrata – utilizada pela ciência – é uma linguagem espacializada adaptada à matéria, e não ao espírito. Não que a intuição prescindia da inteligência e das idéias, portanto dos conceitos, para ser comunicada, mas ela se serve das idéias, ainda acompanhadas de uma franja de imagens. A linguagem metafórica e imagética é mais adaptada ao espírito por conter o potencial de agir por sugestão, e não por descrição ou associação.

As idéias abstratas por elas mesmas nos fariam representar o espírito segundo o modelo da matéria e pensá-lo por transposição, isto é, no sentido preciso da palavra, por metáfora. Não sejamos enganados pelas aparências: há casos em que é a linguagem imagética que fala constantemente com propriedade e a linguagem abstrata que fala inconscientemente de maneira figurada. Quando abordamos o mundo espiritual, a imagem, se ela não faz mais do que sugerir, pode dar-nos a visão direta, enquanto o termo abstrato, que é de origem espacial e que pretende exprimir, deixa-nos freqüentemente no domínio da metáfora¹⁰⁹.

Vemos, portanto, que a filosofia serve ao misticismo, do mesmo modo que a religião: como linguagem e como repositório de imagens e conceitos que indicarão o perfume daquela intuição inicial, daquela emoção que a concebeu, daquele contato com o impulso vital, seja qual tenha sido o grau em que ele tenha ocorrido. Assim, quando falamos do misticismo da tradição ocidental, em que as origens da religião e da filosofia estão separadas,

¹⁰⁶ SILVA, F. L. *Intuição e Discurso filosófico*, p. 185.

¹⁰⁷ BERGSON, H., *Introdução à Metafísica*, p. 19.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰⁹ BERGSON, H., *O pensamento e o Movente*, Introdução, p. 122.

sendo a primeira hebraica e a segunda helênica, temos que levar em consideração que ambas, cada uma por sua via e diferentemente expressas por suas linguagens, estão impregnadas de uma outra coisa que as interpenetra sem coincidir totalmente com elas. Uma influência que as impregnou, e que através delas podemos sentir seu eco e seu perfume, mas não podemos saboreá-la totalmente. A religião estática reduziu o impulso à fé e emoção; a filosofia, a conceitos racionais. Nenhuma delas por si é capaz de expressar o misticismo completo e, portanto, de nos fazer chegar até ele.

2.5 ABORDAGEM DA MÍSTICA ESPECULATIVA NO REFERENCIAL BERGSONIANO

A questão da abordagem e do estudo da mística é por si só delicada. A experiência mística é um tipo de contato vivencial que, apesar de estar à disposição daqueles que se propõem a buscá-la, não atrai muitos adeptos à totalidade de sua consecução. A experiência mística é alguma coisa que não pode ser expressa em palavras, mas é comunicada por ressonância a círculos restritos em torno de personalidades excepcionais ou sugerida por relatos que trazem embutidos em si uma parcela de seu perfume. Como então podemos chegar a um estudo ou exame de seus conteúdos?

Para alguns, as questões expostas levariam à conclusão de que não podemos estudar "A Mística". Outros, ainda que não se localizem no interior da experiência mística, acreditam na possibilidade de seu estudo no âmbito da academia. Tentando a aproximação a um ensinamento que, no fundo, vibra em nós com certo eco, senão não nos ocupáramos dele, inventamos, no mais das vezes, maneiras de nos apropriarmos de uma parcela de seu perfume sem passarmos pela experiência direta. Poderíamos dizer que, com esta atitude, aceitamos e acreditamos nos místicos, mas pela metade. Aceitamos que a possibilidade da experiência exista, acreditamos naquilo que eles nos relatam, mas como humanos que somos, falta-nos, ou a disposição de enveredar pelo árduo caminho que eles também nos relatam, ou a percepção das indicações na nossa realidade prática que pudessem transformar a via mística numa possibilidade real para cada um de nós.

Ao concordarmos com Bergson, aceitamos que o misticismo – ou religião dinâmica – é algo que vem impregnando tanto a religião quanto a filosofia, mas que não se resume a elas; é um contato necessariamente experiencial com o impulso criador; que está relacionado com um tipo de emoção supra-intelectual; aceitamos que cada místico é um reformador religioso totalmente original, e que a totalidade da mística não pode ser expressa em palavras, pois seu objetivo é amor "e que o amor divino não é alguma coisa de Deus: é o próprio Deus¹¹⁰". Tendo aceito estas afirmações, não podemos mais nos resumir a um tipo de abordagem "pela metade". Torna-se totalmente contraditório tentar avaliar o dinâmico pelas categorias do estático, o que já foi bastante bem demonstrado desde os paradoxos dos eleatas¹¹¹. Torna-se completamente inútil avaliar a experiência mística pela forma que tomou

¹¹⁰ BERGSON, H. *As duas Fontes da Moral e da Religião*, p. 208.

¹¹¹ "A metafísica nasceu no dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança, tais como nossa inteligência os representa. Ultrapassar, contornar, por um trabalho intelectual mais e

sua penetração tanto na religião quanto na filosofia, ou seja, tomar o misticismo apenas pela expressão filosófica, teológica ou poética. "Seria enganar-se tremendamente tomar por um elemento constitutivo da doutrina o que não foi senão o seu meio de expressão¹¹²". Isso seria comparável a esperar um efeito de uma medicação prescrita, simplesmente pelo ato de ler sua bula. Torna-se necessário arriscarmos uma abordagem diferente. E essa abordagem está já indicada na obra de Bergson e visamos aqui expor suas linhas gerais.

O estudioso da mística deve indagar o seu próprio estado de alma, buscando o impulso que o leva àquela tarefa. Talvez seja ele mesmo um escritor, e a consciência do seu próprio estado de alma enquanto escreve pode trazê-lo para mais perto daquele que está estudando. Pois, se aquilo que estiver buscando for o misticismo real, somente sua coincidência, ainda que parcial, com a alma do místico poderá revelar-lhe a mensagem. Podemos pensar no conhecimento como restrito ao universo das palavras, conceitos e fórmulas. A cultura oferece uma variedade de idéias já sedimentadas às quais correspondem conceitos e palavras, prontas para serem utilizadas, em obras em que a única originalidade que é normalmente aplicada resume-se à ordem da composição. O trabalho do místico difere do trabalho do literato. Ele não se preocupa com belas palavras, que podem enriquecer o pensamento humano, mas não aumentarão o capital da inteligência humana.

Há, porém, um outro método de composição, mais ambicioso, mais seguro, incapaz de dizer quando terminará e mesmo se terminará. Consiste em escalar, do plano intelectual e social até um ponto da alma de onde parte uma exigência de criação¹¹³.

O filósofo ou estudioso que olha para seus antecessores buscando a mística deve optar por este segundo método, pois é através da coincidência, seja com a intuição do autor, seja com a energia criadora em si, que se abrirá a possibilidade da compreensão daquilo que foi apenas esboçado em seus escritos. "O filósofo deverá pensar no segundo [método de composição] deles, na imagem que ele pode dar de uma criação da matéria pela forma, para perceber como energia criadora, o amor em que o místico enxerga a própria essência de Deus¹¹⁴".

Se Bergson está certo e a mística, não importa como se expresse, não importa de quais palavras ela se utilize, sempre está tentando exprimir a mesma e única realidade dada

mais sutil, essas dificuldades levantadas pela representação intelectual do movimento e da mudança, tal foi o principal esforço dos filósofos antigos e modernos. Assim, a metafísica foi levada a procurar a realidade das coisas acima do tempo, além do que se move, do que muda, conseqüentemente, fora daquilo que nossos sentidos e nossa consciência percebem. Desde então, ela não poderia ser mais do que um encadeamento mais ou menos artificial de conceitos, uma construção hipotética." BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movimento*, p. 104-5.

¹¹² BERGSON, Henri. *A Intuição Filosófica*, p. 33.

¹¹³ BERGSON, H. *As duas Fontes da Moral e da Religião*, p. 209.

¹¹⁴ BERGSON, H. *As duas Fontes da Moral e da Religião*, p. 210.

pela intuição, a forma de compreender a intenção de um autor é conectando-nos de algum modo com essa intuição, e não confiando nas palavras que foram utilizadas para sua descrição. E o mesmo se dá para a Metafísica, pois,

Um filósofo digno deste nome nunca disse senão uma única coisa: e ainda, procurou mais dizê-la do que a disse verdadeiramente. E ele não disse senão uma coisa porque não viu senão um único ponto: e ainda, foi menos uma visão do que um contato; e esse contato imprimiu um impulso, este impulso um movimento, e se este movimento, que é como um determinado turbilhão de uma determinada forma particular, só se torna visível aos nossos olhos pelo que se juntou no caminho, não é menos verdadeiro que outras poeiras teriam podido ser igualmente levantadas e que teria sido ainda o mesmo turbilhão¹¹⁵.

Se quisermos mais do que um jogo de palavras, que é o que transforma toda discussão metafísica numa infundável Babel, teremos que abandonar a análise dos conceitos como se os compreendêssemos, como se a idéia que deles fazemos correspondesse completamente à realidade que está sendo comunicada e partir para um outro tipo de postura.

Ou a metafísica é apenas este jogo de idéias, ou, se é uma séria ocupação do espírito, é preciso que transcenda os conceitos para chegar à intuição. (...) Ela só é propriamente ela mesma quando ultrapassa o conceito, ou ao menos, quando se liberta de conceitos rígidos e pré-fabricados para criar conceitos bem diferentes daqueles que manejamos habitualmente, isto é, representações flexíveis, móveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem sobre as formas fugitivas da intuição¹¹⁶.

O próprio Deus, transformado em conceito, conduz à incompreensão e aos recortes artificiais tanto entre as religiões quanto entre relatos místicos. Chega-se a tal ponto que "elabora-se a priori certa representação e concorda-se em dizer que se trata da idéia de Deus; deduzem-se então os caracteres que o mundo deveria apresentar; e se o mundo não os representa, conclui-se disso que Deus não existe¹¹⁷". O mesmo processo ocorre com a mística. É no hábito e no pensamento associativo que buscamos referências ao que achamos que a mística deve ser. E quando nos deparamos efetivamente com ela, não somos capazes de reconhecê-la enquanto tal. Isso ocorre simplesmente porque a mística, e na maior parte das vezes nem ela mesma enquanto conteúdo, mas a aparência através da qual ela se apresenta a nossos olhos, não coincide com as idéias que *a priori* dela construímos.

Então como podemos estudar a mística, sem que caiamos inevitavelmente no recorte *a priori*, do que ela deveria ser? Diríamos que a primeira coisa a ser feita é assumir uma postura consciente no sentido de aceitar que não a conhecemos. Não sabemos o que ela é, sob quais formas ela pode se expressar, e sob quais linguagens ela se apresentará a nossos olhos.

¹¹⁵ BERGSON, H. *A Intuição Filosófica*, p. 35.

¹¹⁶ BERGSON, H. *Introdução à Metafísica*, p.19.

¹¹⁷ BERGSON, H. *As duas Fontes da Moral e da Religião*, p. 216.

Isso não é uma observação que visa desmerecer o conhecimento dos filósofos, historiadores e estudiosos em geral. Essa observação deriva apenas da concordância com Bergson quando nos diz que quando o místico se apresenta e age no mundo é algo totalmente novo e original. Ele é alguém que se destacou do movimento circular no qual a humanidade está presa, retomando a direção do impulso inicial. Não podemos, portanto, se quisermos compreender o que ele tem de original, partir de idéias preconcebidas acerca de como ele irá se expressar, ou o que ele está tentando comunicar.

Ao assumirmos que sabemos alguma coisa, perdemos automaticamente a possibilidade de contato com o que ele tem de original. Ao mantermos a ilusão de que sabemos o que ele veio comunicar, estaremos invalidando a própria mística. De resto, nossa concordância com Bergson vai além, no sentido de que na filosofia em geral, entendida também no sentido bergsoniano no qual ela coincide com a metafísica, o mesmo processo ocorre. Pois o que impele o grande filósofo é a mesma intuição e contato com a energia criadora que impele o místico, e não raramente, as duas tarefas são desempenhadas pela mesma pessoa, sendo a metafísica, uma das formas de expressão que servem à experiência mística, como tentaremos demonstrar com relação ao autor que é nosso objeto de estudo.

No mais das vezes, ao tentarmos estudar "a mística", optamos (intencionalmente ou não) por nos dedicarmos ao estudo dos "místicos": suas vidas, suas obras, sua religião de origem, as influências que apresentam de pensamentos, conceitos e técnicas anteriores. Acreditamos compreender o autor através desse método: recompor suas fontes, extrair as similitudes, pesar as influências que ele sofreu, contextualizar historicamente, comparar com antecessores ou contemporâneos cuja mensagem nos parece semelhante, e até mesmo, mais recentemente, interpretar as suas motivações e imagens à luz das teorias psicológicas e, não raramente, psicopatológicas. É certo que "Com o que ele leu, aprendeu, poderíamos sem dúvida recompôr a maior parte do que ele fez"¹¹⁸. Fazemos um estudo do místico enquanto filósofo, poeta, músico, teólogo, ou seja qual for a atividade à qual ele dedicou sua vida a impregnar com o impulso criador. É uma análise estática, de acordo com padrões conhecidos e preestabelecidos. Bergson não nega a validade deste método, mas coloca-o como um movimento preliminar. É o primeiro passo em direção à compreensão da obra: "sem esse esforço prévio para reconstruir uma filosofia com o que não é dela e para ligar ao que esteve à sua volta, talvez nunca atingíssemos o que ela é verdadeiramente: porque o espírito humano é

¹¹⁸ BERGSON, H., *A Intuição Filosófica*, p. 25.

assim feito, ele só começa a compreender o novo depois de ter tentado tudo para o reconduzir ao antigo¹¹⁹”.

Mas, com esse movimento, o que estamos fazendo é aumentar a aparente complexidade daquela intuição simples que foi a do filósofo. Mantemos a nossa atenção fixa na complicação da forma de expressão, distanciando-nos cada vez mais da sua originalidade e da simplicidade de sua visão. Com esse método chegamos apenas à análise exterior da mensagem do autor. Pois, para Bergson, o filósofo nunca quis dizer mais do que uma única coisa; ele complica sua teoria, pelas limitações inerentes à constituição de seu próprio cérebro, às imagens que já tem em sua memória e aos conceitos que utiliza para comunicá-la, mas não por qualquer complicação intrínseca à realidade profunda do conteúdo de sua intuição.

Assim, um pensamento que traz algo de novo ao mundo é efetivamente obrigado a se manifestar através das idéias feitas que encontra no seu caminho e que arrasta no seu movimento; aparece assim como relativo à época que o filósofo viveu; mas não é muitas vezes senão uma aparência. O filósofo teria podido vir vários séculos mais cedo; ele teria tido de se haver com uma outra filosofia e com uma outra ciência; ele Ter-se-ia posto outros problemas; ele Ter-se-ia exprimido por outras fórmulas; nem sequer um capítulo, talvez, dos livros que escreveu teria sido o que é, e, não obstante, ele teria dito a mesma coisa¹²⁰.

Se analisarmos essas influências – frutos da reconstituição exterior da obra do autor –, que não raro se nos aparecem como contraditórias, dispendo-as lado a lado e entendendo-as enquanto elementos separados, jamais conseguiremos atingir sua real mensagem. Mas, se conseguirmos ver de que forma estes elementos se aproximam e de que maneira eles podem se interpenetrar veremos que cada tese ou aspecto aparentemente separado torna-se ligado aos anteriores e prefigurador dos demais; a teoria ganha relevo, profundidade e originalidade. Vemo-la distinguir-se radicalmente das doutrinas de seus antecessores, ou contemporâneos, com os quais seus elementos, vistos em separado, pareciam coincidir. Aproximamo-nos mais da originalidade do autor. Esse segundo passo transforma a teoria num organismo, não mais num conjunto de elementos, mas esse ainda não é o ponto de vista definitivo.

Assim, as diversas partes do sistema interpenetram-se como num ser vivo. Mas, tal como dizia no início, o espetáculo desta penetração recíproca dá-nos sem dúvida uma idéia mais precisa do corpo da doutrina, mas não nos faz ainda atingir a alma¹²¹.

Poderemos nos aproximar da alma da doutrina, se buscarmos atingir uma imagem mediadora, a qual, como um fantasma que nos persegue, desenha no espírito do intérprete uma tradução; talvez não seja a mesma imagem que atingiu o mestre, mas uma equivalente,

¹¹⁹ BERGSON, H., *A Intuição Filosófica*, p. 26.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 35.

¹²¹ BERGSON, Henri, *A Intuição Filosófica*, p. 46.

do mesmo original. A *imagem mediadora* nos permite o contato com a intuição que, sem ela, não passaria de um pensamento vago, ou de uma abstração intelectual vazia do *espírito da doutrina*, quando esse espírito é o que há de mais concreto naquilo que se apresentou a nossos olhos, primeiro como um conjunto e depois como um sistema ou organismo. Ao atingirmos essa imagem mediadora, atingiremos o centro da doutrina. A imagem mediadora "se não for a própria intuição geradora da doutrina, deriva imediatamente dela, e aproxima-se-lhe mais que qualquer uma das teses tomadas isoladamente, ainda mais que sua combinação"¹²².

Faz-se necessário lembrar que a doutrina foi desenvolvida por causa dessa intuição central, a partir dessa intuição, e em função dessa intuição que queria ser comunicada. Ela não foi desenvolvida passo a passo, como freqüentemente acreditamos, numa composição nova de elementos antigos, um mosaico elaborado de tudo aquilo que o autor leu. Pois a teoria que foi assim construída, apesar de nos brindar com a beleza e harmonia que é capaz de nos oferecer, em nada contribui com o capital social de inteligência da humanidade. Como Bergson nos aponta, há que diferenciar os grandes místicos dos demais, e acrescentamos que também há que diferenciar os grandes filósofos dos rearranjadores de elementos abstratos, da obra dos quais nada de novo podemos apreender. Assim é na mística, como na filosofia, como também na ciência e na arte. Vale ressaltar que a intuição bergsoniana não é um conceito vazio, fruto de uma visão romântica dos processos psicológicos. Nem pode ser considerada uma defesa dos processos emocionais *contra* a racionalidade,

Mas, o certo é que - e isto desde já podemos afirmar - não existe em Bergson nenhuma idéia relativa a uma hegemonia do sentimento no sentido desta visão do romantismo a que aludimos. **E isto se deve precisamente à integralidade do sujeito espiritual, que é uno nos seus aspectos afetivos e intelectuais, que vertentes do pensamento separaram devido a uma concepção equivocada e, em certo sentido pequena, da racionalidade**¹²³ (grifo nosso).

A intuição bergsoniana consiste numa forma de pensamento que ocasiona a compreensão imediata de certas realidades, devido à sua coincidência com a duração. A intuição, deste ponto de vista, é uma função natural, decorrente da ampliação de uma franja de instinto no homem. Se a intuição é do espírito para o espírito, e não o que o espírito pode traçar na matéria, este turbilhão seria o mesmo, independentemente dos conteúdos delineados no cérebro ou depositados na memória. Estes conteúdos determinam apenas a forma pela qual este contato será colocado em condições de ser transmitido.

¹²² BERGSON, Henri, *A Intuição Filosófica*, p. 49.

¹²³ SILVA, Franklin L. *Bergson – Intuição e Discurso Filosófico*, p. 189.

Vista a partir deste prisma, a intuição filosófica, assim como a intuição em si, não é nada menos que a matriz criadora de toda a produção humana. Bergson afirma assim a integralidade do espírito no ato livre. "Isso significaria a afirmação de que o intelecto e o sentimento são aspectos do mesmo todo, o espírito¹²⁴". Pois, se a intuição não está à mercê de determinações da dimensão tempo/espço, estando apenas sua linguagem e, portanto, sua possibilidade de transmissão; e se ela não depende de memória, cultura, estudo ou quaisquer outras determinações sociais ou especificidades individuais, ela não tem obrigatoriamente que se expressar através da linguagem conceptual. E, em sendo assim, não deixa de ser a mesma intuição – a mesma visão do espírito pelo espírito. A intuição é a forma de apreensão de um absoluto; nesse sentido, não pode ser dividida em suas partes componentes, enquanto que o restante pode ser objeto de análise. A intuição é, para o filósofo "a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente inexprimível¹²⁵". Como conseqüência destas afirmações, especialmente levando em consideração a integralidade do sujeito bergsoniano e a unidade da matriz criadora, fonte da intuição, concluimos, portanto, que não podem existir diferentes intuições, o que quer dizer que não pode existir efetivamente uma "intuição mística" diferenciada em si mesma da "intuição filosófica".

Se, conforme já foi exposto, a intuição bergsoniana é em si mesma *simpatia e coincidência*; se, a mística é uma "tomada de contato" "uma coincidência parcial com o esforço criador que a vida manifesta¹²⁶"; e a intuição filosófica, ou a filosofia gerada por intermédio deste método "nos convidará a participar em espírito do ato que faz (...) e nos recolocará "na direção do divino¹²⁷", não há, em essência, grandes diferenças entre o esforço do místico e a intuição filosófica. Poderíamos dizer que a diferenciação reside no objeto ao qual se dirige ou ao ponto de contato com o impulso criador. Enquanto o místico dirige sua atenção e seu esforço de simpatia diretamente para Deus, absoluto ou fonte criadora, o filósofo poderia estar se dirigindo intencionalmente a outros objetos. Assim, o conteúdo do conhecimento do místico poderia ser diferente do conteúdo do conhecimento do filósofo. Mas esta linha de raciocínio poderia nos conduzir a um outro problema, a nosso ver, mais grave: dado que a matriz geradora (a fonte ou força criadora ou élan vital) é a mesma, posto que é única, teríamos que necessariamente conceder que ambas visões são percepções intuitivas

¹²⁴ *Ibidem*, p. 189.

¹²⁵ BERGSON, H., *Introdução à Metafísica*, p. 14.

¹²⁶ BERGSON, *As Duas fontes da Moral e da Religião*, p. 208.

¹²⁷ BERGSON, H. *O Pensamento e o Movente*, Introdução, In Silva, Franklin L. *Bergson*, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1979, p. 134.

parciais do mesmo todo sendo, portanto, diferentes somente na sua aparência ou aspecto externo. Ao não aceitarmos esta afirmação, temos que afirmar a existência de duas verdades, duas realidades ou forças criadoras. Nesse sentido, a definição já citada de Bergson enquanto *coincidência parcial com o esforço criador*¹²⁸ deve ser assim entendida. O esforço criador é um e o mesmo, entretanto, os diferentes caminhos levam a coincidências parciais que fazem com que algumas destas mais se aproximem entre si enquanto que outras se distanciam. É precisamente neste sentido que o conjunto de representações depositadas na mente do filósofo ou do místico (através da memória e do direcionamento da atenção) pode ser a causa das diferenças aparentes no conteúdo comunicado, bem como das distintas representações (imagens) que se delineiam em suas próprias mentes – no esforço de compreensão – e a conseqüente opção pela linguagem mais apropriada para a comunicação (conceitual ou imagética).

Conforme Franklin L. Silva, a unidade do sujeito espiritual foi artificialmente separada por “uma concepção equivocada e, em certo sentido pequena, da racionalidade¹²⁹”. Esta fragmentação seria a causa real da aparente dissonância entre o relato místico e a especulação filosófica, dado que, em última instância, não podemos conceber duas fontes para a Intuição. Desse modo, retornamos à questão anteriormente exposta sobre a recondução da Mística à qualidade de substantivo, no sentido de que a mística – enquanto esforço bem sucedido de contato com a força criadora – não adjetiva meramente a intuição, no sentido de se diferenciar essencialmente de outras variantes dessa mesma intuição, mas *coincide* com ela.

Por essa razão, tampouco a mística e a filosofia enquanto adjetivos podem ser *objetos* da intuição, posto que o único *objeto* da intuição é o conhecimento – definido, por sua vez como o conteúdo adquirido pela coincidência parcial imediata com o real. Como esse conhecimento, por ser uma atividade humana e, portanto finita, possui por definição as tendências naturais à fragmentação, à cristalização e a tornar-se estático para ser representado, posto que se não dispusesse destas tendências não poderia sequer ser apreendido pela atenção e organizado pela memória, ele passa a ser entendido como completo em si mesmo, perdendo seu caráter originário de coincidência parcial. Assim, em parte por nossa finitude, em parte pela constituição de nossa inteligência, tomamos pelo todo algo que, em verdade, é parte, e damos por terminado, a cada momento, aquilo que está permanentemente em construção.

¹²⁸ BERGSON, *As Duas fontes da Moral e da Religião*, p. 208.

¹²⁹ SILVA, F. L., *Bergson – Intuição e Discurso Filosófico*, p. 189. Conforme citação completa em seu contexto à nota 123.

Afirmando que a matéria e a Vida partem de um único e mesmo movimento, Bergson propõe que,

A matéria e a vida que enchem o mundo estão do mesmo modo em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, sentimo-las em nós; qualquer que seja a essência íntima do que é e do que se faz, pertencemo-lhe. Desçamos agora ao interior de nós próprios: quanto mais profundo for o ponto que conseguirmos atingir, mais forte será o impulso que nos reenviará à superfície. A intuição filosófica é este contacto, a filosofia é esse ímpeto¹³⁰.

Levando a teoria bergsoniana às últimas conseqüências, notamos que ele não separa as áreas de conhecimento, a não ser por seus pontos de partida, seus métodos e suas linguagens particulares, ou eventualmente algum dom ou talento necessário a cada uma delas¹³¹. Filosofia, Ciência, Arte e Religião, tomadas seriamente e levadas ao mais profundo de suas possibilidades – o que significa o interior mais profundo de si mesmo – trazem a possibilidade dessa *coincidência parcial*, ou dessa *simpatia*. Nada impede que alguns caminhos, métodos e linguagens sejam mais adaptados a esse *contato*, o que pode vir a significar que ele seria assim mais profundo ou mais rico, e nesse sentido, Bergson parece apontar a mística como via mais abrangente e a arte como linguagem mais apropriada. Mas esse fato não impede que até mesmo através da ciência, a mais dominada pelo elemento estático da inteligência e pelo direcionamento à ação, essa coincidência possa ocorrer. Pois muito mais do que de qualquer elemento externo, essa coincidência (e o conhecimento que a ela acompanha) necessita de um desvelamento de si mesmo. Seja qual for o método, se o véu (*écran*) for retirado e pudermos vislumbrar os *objetos pela Intuição e na Duração*, a coincidência parcial será possível.

De algum modo, Ibn Gabirol parece concordar com Bergson quanto à questão da facilidade da linguagem imagética. Junto à sua filosofia racional e demonstrativa, legou-nos uma série de poesias nas quais desenvolve seu conhecimento adquirido por Intuição. E assim como ele, diversos outros pensadores medievais que se dedicaram à ciência e à filosofia, deixaram paralelamente textos escritos em linguagem alegórica, e dentre eles o mais célebre que podemos citar é o médico Avicena. Mas isso não conduz à conclusão de que qualquer um desses autores teve duas intuições diferenciadas em campos específicos do conhecimento. No sentido inverso, conduz à confirmação da integralidade do sujeito espiritual, bem como da integralidade de sua experiência, ainda que a representação e os registros sejam necessariamente fragmentários e estáticos. Por essa razão, apresenta-se cada vez mais a

¹³⁰ BERGSON, H. *A Intuição Filosófica*, p. 58.

¹³¹ Conforme ele nos aponta com relação à arte, que traz suas alegrias somente a “privilegiados da natureza e da fortuna”. BERGSON. *A Intuição Filosófica*, p. 66.

necessidade da utilização do método bergsoniano e da busca da imagem mediadora que conduzirá ao vislumbre da experiência do autor (ou à coincidência parcial com esta).

Em resumo, qual seria a diferença do método proposto por Bergson com relação aos métodos aplicados normalmente? O primeiro movimento é coincidente; consiste na análise da obra do autor e na identificação de suas referências. É na segunda parte que os dois métodos começam a se diferenciar. Enquanto nossa tendência habitual é prosseguir com o método analítico, e, tendo separado as partes constituintes do pensamento do autor, proceder à escolha de um aspecto específico a ser aprofundado, utilizando a recomposição do conjunto de elementos estudados em separado somente como auxiliares nessa tarefa, Bergson propõe a composição de um *organismo*, podemos mesmo dizer, um organismo vivo, capaz de reagir e responder às nossas indagações de maneira orgânica - e não sistemática - que consistirá no *corpo* da doutrina. A partir das respostas que esse *organismo* nos proporciona, no movimento seguinte, é a síntese da doutrina do autor que é proposta, para chegarmos a uma (ou mais de uma) imagem mediadora, que nos conduza diretamente à intuição do autor. Mas a imagem mediadora não pode ser atingida pela simples via de abstração intelectual. Ela não é um aspecto ou um resumo da doutrina, mas provém de sua alma. Nós já deixamos o campo da inteligência (racional) dirigida à simples matéria estática quando concebemos, através do segundo movimento, a teoria como *vivente*. O movimento que conduz à imagem mediadora e, portanto, ao contato com a intuição inicial do autor, é já em si também uma função da intuição, e por isso dizíamos antes que não basta tentarmos aplicar o método bergsoniano com nossos pré-conceitos intelectuais. Faltaria aquele movimento da alma, aquela postura de abertura, a inocência recobrada que nos despoja dos conceitos *a priori* que a análise sistemática do primeiro movimento nos gerou. Sem esse movimento da alma, a intuição não se revela.

O método filosófico de Bergson é semelhante ao método do próprio místico. Se seguirmos suas indicações partindo de idéias pré-concebidas, e entendendo este método enquanto restrito ao domínio da inteligência, nenhum ponto de vista novo será descortinado (nenhum *véu* será removido). Ele em nada diferirá dos esforços que viemos fazendo durante toda a história do estudo da mística. O que Bergson faz é um convite a que, mesmo no estudo acadêmico da obra dos metafísicos e dos místicos, transcendamos nosso referencial estático *a priori* rumo a um referencial dinâmico em permanente construção, que tem a capacidade de seguir os passos do próprio autor que estamos estudando.

Bergson, em sua proposta de método de estudo da mística, tenciona aproximar-nos mais da intuição e, portanto, da própria mística. Acreditamos que estudos realizados através

do método que se depreende das indicações deixadas por ele possivelmente diminuiriam o abismo que se verifica entre o que o místico diz que ele faz e aquilo que os estudiosos interpretam de sua mensagem e sua ação, pois a interpretação, nesse sentido seria também, de alguma forma, aberta, dinâmica e *vivente*.

...é da experiência mística que se trata. Queremos falar da experiência mística encarada no que ela tem de imediato, isenta de qualquer interpretação. Os verdadeiros místicos simplesmente se abrem à vaga que os invade. Seguros de si mesmos, porque sentem em si algo de melhor que eles, revelam-se grandes homens de ação, para surpresa daqueles para quem o misticismo não passa de visão, transporte, êxtase. O que eles deixam escoar no interior de si mesmos é um fluxo descendente que desejava atingir os outros homens através deles: a necessidade de espalhar em volta deles o que receberam eles sentem como ímpeto de amor. Amor ao qual cada um deles imprime a marca de sua personalidade. Amor que é então em cada um deles um sentimento inteiramente novo, capaz de transpor a vida humana para outra tonalidade¹³².

Com vistas à aplicação deste método na consecução da presente pesquisa, procederemos à abordagem do autor, levando em conta, num primeiro momento, os elementos contextuais; num segundo momento a análise de sua obra metafísica e a identificação de suas possíveis fontes. A análise de sua obra ética e poética será também realizada e, estabelecidos os paralelos e diferenças, poderemos partir em direção ao segundo movimento proposto por Bergson – a purificação de nossas idéias parciais trazidas dessa análise em separado daqueles elementos, em direção à composição do organismo que significará o corpo da doutrina. Por último, acreditamos ser possível atingir por essa via a imagem mediadora que poderá conduzir-nos diretamente à aproximação com a alma de sua doutrina – com a intuição mesma que o autor desejou transmitir.

Não nos parece, de modo algum, seguro que consigamos atingir o objetivo aqui proposto. Mas pelo que indica nossa própria intuição, de qualquer modo, é uma tarefa que vale a pena ser tentada, ainda que seja para chegar ao fim e descobrir que estávamos equivocados, e que devemos nos render, ao menos por ora, às limitações da razão espacializada.

¹³² BERGSON, Henri, *As duas Fontes da Moral e da Religião*, p. 82.

3 A FILOSOFIA DE IBN GABIROL

3.1 METAFÍSICA: A FONTE DA VIDA

O Livro “A Fonte da Vida” foi escrito com a finalidade de demonstrar especificamente o hilemorfismo universal. Cabe ressaltar também que seu intuito é nitidamente didático. A forma da disposição da obra, no modelo dialógico entre mestre e discípulo, deixa claro seu objetivo principal - o ensinamento de uma doutrina que, a julgar pelo teor e extensão do que o autor nos legou sobre ela, não era de tão fácil assimilação e/ou aceitação. É uma obra que foi concluída no século XI, sem contar com uma única referência religiosa em qualquer de suas páginas. A real motivação do autor, que era, ao mesmo tempo, um grande poeta religioso, nós jamais saberemos, mas, após a exposição de sua doutrina, aliada às características de sua vida e de seu tempo, talvez tenhamos delineado algumas pistas.

A obra está organizada em cinco tratados. O primeiro Tratado versa sobre o que deve ser estabelecido previamente para designar a matéria universal e a forma universal, e para designar a matéria e a forma nas substâncias compostas; o segundo tratado versa sobre a substância que sustenta a corporeidade; o terceiro tratado dedica-se à demonstração da realidade das substâncias simples; o quarto ocupa-se do conhecimento da matéria e da forma nas substâncias simples e o quinto e último tratado é dedicado pelo autor especificamente à matéria e à forma universais.

No Tratado Primeiro, Ibn Gabirol assim justifica a divisão da obra nestas cinco partes:

Posto que nosso propósito é estudar a matéria universal e a forma universal, devemos dizer que aquilo que é composto de matéria e forma se divide em dois: substância corpórea composta e substância simples espiritual. A substância corpórea se divide em outras duas, pois uma delas é a matéria corpórea que sustenta a forma das qualidades e outra, diferente dela, é a matéria espiritual que sustenta a forma corpórea. Por isso são necessários dois tratados. O primeiro dedicar-se-á ao que deve ser estabelecido para designar a matéria universal e a forma universal, para buscar o conhecimento da matéria nas coisas sensíveis e para falar da matéria corporal que sustenta as categorias. O segundo versará sobre a matéria espiritual que sustenta a forma corporal e, posto que a matéria espiritual necessita de provas para que se designe o ser e de demonstrações pelas quais se certifique, porque é necessário para o conhecimento daquilo que ainda não é evidente por si mesmo. Assim, aqui é necessário um terceiro tratado que se ocupe da demonstração das substâncias simples, e também é necessário que haja um quarto tratado no qual se trate da busca do conhecimento da matéria e da forma nas substâncias simples. Quando tenhamos completado a investigação nesses quatro tratados, será preciso que estudemos a matéria e a forma em si, devendo ser

este, pois, o quinto tratado, próprio para a consideração deste propósito. Assim, tudo o que devemos examinar sobre a matéria e a forma será encontrado nestes cinco tratados que determinamos, e aí está tudo o que este livro contém¹.

Apresentaremos aqui uma breve explanação do conteúdo da obra, a fim de expor as idéias e conceitos principais, bem como a maneira pela qual Ibn Gabirol apresenta estas idéias, na qualidade de mestre, ao discípulo. As citações neste item são, na sua totalidade, provenientes de nossa tradução do texto latino, dispensando assim as indicações suplementares constantes de outros trechos deste trabalho. Pelo próprio teor do assunto dos tratados, pretendemos nos deter mais nos livros I, III e V, pelo fato de que o primeiro apresenta a obra e as idéias principais ali contidas, o terceiro trata das substâncias simples e o quinto versa mais diretamente sobre a matéria e a forma universais.

¹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 9, p. 12.

3.1.1 Tratado Primeiro:

A primeira parte do *Fons Vitae* dedica-se às considerações preliminares ao estudo da matéria e da forma enquanto constituintes universais de tudo o que é criado. Mas Ibn Gabirol não retarda o anúncio de suas idéias principais, bem como dos objetivos que visa atingir com seu ensinamento. Podemos afirmar que o Tratado Primeiro adianta a maior parte das questões fundamentais da obra, senão sua totalidade, e dos tratados seguintes, o segundo, o terceiro e o quarto são explicações detalhadas, que culminarão no tratamento direto da matéria e da forma universais e suas considerações acerca da Vontade e da Criação, que serão tema do Tratado Quinto.

Seguindo seu objetivo de ensinamento, dispõe, já desde o início, sobre as regras a serem adotadas para o diálogo: a estrutura de perguntas e respostas de acordo com as regras lógicas da demonstração. Frente à objeção do discípulo quanto ao dispêndio exagerado de tempo e preparação para a organização das proposições visando a aplicação estrita das regras de demonstração, aceita que sejam levantadas proposições isoladas sobre o assunto, à medida que se apresentem à discussão, e completa que, se por acaso chegassem a tratar uma destas questões de acordo com as regras da dialética, fá-lo-iam sem levar em consideração a ordem dos termos nas proposições².

Em todo esse início do texto, mestre e discípulo insistem na importância do estudo e aprimoramento nas regras de demonstração lógica para a perfeita compreensão dos argumentos levantados com relação às realidades que o homem pode conhecer, mas que não são evidentes por si mesmas, estabelecendo o domínio das regras lógicas de demonstração, praticamente como uma condição para o início da especulação à qual se dedicarão neste livro.

As realidades, ou coisas, ou seres – termos utilizados na maior parte das vezes como sinônimos – encontram-se divididas em duas classes³:

Há algumas coisas que o homem é capaz de conhecer, ou seja, aquelas que caem sob a inteligência humana; e há outras que não lhe é possível conhecer, posto que a ultrapassam. daquelas que ele pode conhecer, algumas conhece necessariamente, pois são evidentes por si, e outras não. Para conhecer as que são evidentes por si, não é necessário demonstração, enquanto que ao conhecimento daquelas que não são evidentes por si chega-se através das

² Ibn Gabirol aqui aceita as regras da lógica, mas não se sente obrigado a respeitar exageradamente a ordem interna da apresentação das proposições. Essa observação denota um conhecimento bastante assentado da arte da lógica e de suas necessidades internas, o que nos leva a observar que o tema deve ter sido objeto de estudo sistemático por parte do autor.

³ As coisas que são evidentes por si (conhecimento imediato), e as que não o são (conhecimento por demonstração).

demonstrações. E, tendo o cuidado de observar suas regras, ou seja, as regras da arte da dialética, pode-se obter a certeza da investigação⁴.

Além das regras da demonstração lógica, as questões relativas à alma são um ponto destacado pelo mestre neste primeiro tratado, também como um estudo que deveria necessariamente preceder a compreensão das questões abordadas nesta obra. Assim, o conhecimento da alma, entendido enquanto conhecimento sobre as questões principais (a permanência da alma em si, a ação do conhecimento sobre a alma que o adquire, e quais os conhecimentos que nela permanecem depois de sua separação do corpo e quais não), consiste para ele em outro pré-requisito básico necessário para o início do estudo da matéria e da forma. Deixa claro que estas investigações não se referem ao assunto tratado no momento, mas que deveriam ter sido objeto de uma investigação anterior⁵ por parte do discípulo, a fim de que este estivesse preparado para os assuntos a ser abordados no presente livro.

Depois que tiveres aprendido bem a ciência da demonstração lógica, o mais certo e mais útil é que comeces teu estudo pela análise da essência da substância da alma, suas faculdades e seus acidentes, o que lhe corresponde e se relaciona com ela, pois a alma é o sujeito do conhecimento e ela apreende todas as coisas com suas faculdades que tudo penetram. Se já estudaste isso, está bem; mas se não estudaste ainda, que este seja o início de tua investigação⁶.

A partir do estabelecimento do âmbito da investigação a ser iniciada, ou seja, das coisas que o homem é capaz de conhecer, o diálogo se dirige ao núcleo que, a nosso ver, é o mais importante dos temas abordados no Tratado Primeiro, ou seja, a mais importante dentre as considerações preliminares ao estudo da matéria e da forma: a causa final do homem. O discípulo indaga ao mestre acerca do que o homem deve buscar na vida. Ao que o mestre responde ser o conhecimento. Mas, aquilo que, dentro do conhecimento, é mais importante que o homem conheça é a si mesmo, dado que é através deste conhecimento que poderá chegar a conhecer as demais coisas que estão para além de si mesmo⁷, “Porque como sua essência envolve as coisas e as penetra, e as coisas estão submetidas a seu poder, através dela deve ele buscar a causa final pela qual foi criado, e é preciso que a estude profundamente, pois assim é como poderá alcançar a felicidade⁸”.

O homem tem uma causa final, assim como todas as coisas que foram criadas; e sua causa final é a mesma dessas, quer dizer, Deus; e tudo está submetido à sua Vontade. Como a

⁴ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 1, p. 3.

⁵ Esta passagem deve ter aguçado a curiosidade dos estudiosos como Munk e Löwenthal os quais, na falta de um Livro sobre a Alma de Ibn Gabirol, terminaram por atribuir a ele o *Liber de Anima*, de Domingo Gundisalvo.

⁶ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 8, p. 11-12.

⁷ A máxima do oráculo de Delfos está assim claramente formulada já no início do livro de Gabirol.

⁸ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 2, p. 4.

Vontade é a criadora e causa do repouso e do movimento, a causa final do homem é o retorno ao mundo mais elevado. Aparentemente, o retorno da alma ao mundo superior conduziria a um retorno mais completo de toda a criação. A maneira pela qual Ibn Gabirol apresenta a questão da causa final da geração do homem deixa entrever esta idéia, favorecendo essa interpretação que adotamos aqui, principalmente quando nos diz que “A aproximação de sua alma ao mundo mais elevado, para que cada coisa retorne ao que lhe é semelhante⁹”.

Este movimento de retorno deve ser alcançado através do conhecimento e da ação, pois são estes que libertam a alma de sua escravidão à natureza e purificam-na, reconduzindo-a à sua verdadeira natureza e sua essência.

Porque é pelo conhecimento e pela ação que a alma se une à vida mais elevada, posto que o conhecimento conduz à ação e a ação separa a alma dos opostos que a danificam e reconduzem-na à sua natureza e à sua essência. Em geral, o conhecimento e a ação libertam a alma de sua servidão à natureza e purificam-na de suas trevas e de sua escuridão; e deste modo a alma regressa à sua vida superior¹⁰.

Dado que tudo aquilo que é perfeito em potência e lhe é possível tornar-se perfeito em ato, a causa de sua essência deve ser precisamente tornar-se ato; a causa do ser da alma, que vem ao mundo em potência, é a perfeição, o que significa atualizar-se. Para a alma, este objetivo é alcançado através do conhecimento, posto que a “a perfeição da alma é o conhecimento de si, sua imperfeição é a ignorância e, desde seu surgimento neste mundo, a alma passa da ignorância ao conhecimento e, deste modo, de potência a ato¹¹”. O conhecimento é, portanto, colocado nesta passagem ao lado da ação, como caminho para o retorno da alma. Este retorno, por sua vez, consiste no modo de retorno de toda a criação e também a causa pela qual o homem foi criado. Desse modo, a causa da geração ou criação do homem é o retorno de todos os seres.

Num primeiro momento, Gabirol define este conhecimento, para o qual o homem foi criado, como sendo o conhecimento de todas as coisas tal como elas são e, sobretudo, o conhecimento da Essência Primeira que o mantém e move¹². A seguir, completa as três partes do conhecimento, que é caminho e causa final da alma humana, afirmando que as partes de todo o conhecimento, são três: a ciência da matéria e da forma, a ciência da Vontade e a ciência da Essência Primeira.

É justamente neste ponto que anuncia pela primeira vez a grande questão que acompanhará toda sua obra: que nada mais existe a não ser a matéria e a forma, que compõem

⁹ *Ibidem*, I, 2, p. 4.

¹⁰ *Ibidem* I, 2, p. 4-5.

¹¹ *Ibidem*, I, 3, p. 5.

¹² *Ibidem*, I, 4, p. 6.

a totalidade das coisas criadas, a Essência Primeira (Deus) e a Vontade que lhe serve de Intermediário. Conforme McGinn¹³, o fato de não termos à disposição as obras que tratariam das outras duas partes do conhecimento é a maior causa para as aparentes incoerências ou mesmo contradições apontadas na obra do autor. Particularmente acreditamos que pode não ter havido jamais intenção por parte do autor em escrever qualquer Tratado acerca da Essência Primeira e, embora tenha provavelmente existido, de acordo com suas referências no próprio texto do *Fons Vitae*, uma obra sua sobre a alma e outra a respeito da Vontade, nenhuma notícia nos chegou destas obras.

De acordo com Ibn Gabirol, neste ponto de sua obra, o conhecimento da Essência Primeira não é impossível, ainda que não seja totalmente possível, ou seja, ainda que não seja possível sob todos os pontos de vista. O Conhecimento da Essência Primeira só é possível a partir das suas obras, quer dizer, por meio dos seres criados por ele¹⁴. Assim, ainda que o Conhecimento da Essência Primeira seja o mais elevado, e na ordem da criação a Essência Primeira preceda a Vontade, que precede a matéria e a forma, para efeito de investigação e ensinamento, o início de toda a busca deve se dar pela obra, pelos seres criados. Essa afirmação, no modelo Gabiroliano, significa que se deve começar pela matéria e pela forma nas coisas sensíveis. Assim, esta é a primeira ciência a ser estudada. “Para a finalidade de investigação e ensinamento, o conhecimento da matéria e da forma precede o conhecimento da Vontade, o qual precede o conhecimento da Essência Primeira. Mas, de acordo com o ser, ocorre o contrário¹⁵”. Além destes conhecimentos, nada há mais que deva ser buscado, pois tudo está contido nestas três partes.

O Conhecimento direto da Essência Primeira em si mesma é impossível porque ela tudo supera, é infinita, e não mantém relação alguma direta com as coisas criadas. Seu conhecimento não pode ser comparado a nada, pois, ainda que exista a possibilidade de que algo inferior possa vir a conhecer aquilo que lhe ultrapassa, isso se dá somente pela contigüidade e proximidade que existe entre as duas realidades ou substâncias, o que quer dizer por similitude. Mas a Essência Primeira com nada, absolutamente nada criado mantém relação de semelhança, conforme fica claro na afirmação seguinte, na qual Ibn Gabirol apresenta que nem as substâncias simples e nem mesmo a inteligência primeira mantêm com ela relação alguma: “a Essência Primeira não é semelhante à inteligência e nenhuma relação

¹³ MCGINN, Bernard, *Ibn Gabirol: The sage Among the Schoolmen*, In GOODMAN, Lenn (org) *Neoplatonism and Jewish Thought*, State University of New York Press, p. 79.

¹⁴ Idéia bastante comum no judaísmo, reforçando o que já fora apresentado por Filon de Alexandria.

¹⁵ IBN GABIROL, *Fons Vitae* I, 7, p. 10. Neste trecho aponta para o fato de que a aquisição do Conhecimento – que já claramente foi equiparado ao caminho de retorno da alma e de toda a Criação – é precisamente o caminho inverso da criação.

com ela mantém, posto que não se relaciona com qualquer dos compostos nem qualquer dos simples¹⁶”. Além disso, sua infinitude impede a apreensão de sua realidade pelas faculdades do homem, posto que é impossível que o conhecimento – necessariamente finito, dado que é criado – abarque uma coisa infinita. Assim, a infinitude, a simplicidade e a absoluta transcendência da Essência Primeira são as causas da inexistência de similitude com qualquer das realidades criadas e esta, por sua vez, é a causa de sua incompreensibilidade.

Com isso, Ibn Gabirol apresenta desde já sua concordância expressa com a afirmação judaica da absoluta inefabilidade de Deus, de sua absoluta transcendência e separação das coisas criadas.

O autor passa a apresentar uma série de considerações a fim de sanar a dúvida do discípulo sobre como podemos saber se a Essência existe. E conforme sua arte dialética propõe iniciar pela investigação da essência do ser universal e da Vontade. Vale ressaltar que com “ser universal” ele se refere ao ser criado, e não à Essência Primeira. Assim, chega ao início de sua demonstração a respeito da matéria e da forma. Parte da afirmação de que, ainda que a essência do ser universal seja múltipla e diversa, concorda em duas coisas: aquela pela qual é sustentada (matéria universal) e aquela pela qual possui o ser (forma universal), que são as duas raízes de tudo o que existe, posto que a partir delas tudo foi produzido e, por natureza, elas precedem todas as coisas e todas as coisas que existem se reduzem a elas.

Para o autor, a matéria primeira universal é a mais simples e o fim último de toda matéria; do mesmo modo, a forma universal é a mais simples de todas as formas e é a unificadora de todas as demais formas. Mas, esta redução não é algo que se possa observar na realidade. A análise ou redução de qualquer coisa a seus elementos constituintes não se observa em ato, mas somente por operação intelectual. Por esta redução intelectual, ele chega a que existem, em última instância, estes dois universais comuns a absolutamente tudo o que é criado. Afirma não ser impossível reduzir tudo a duas raízes, através do exemplo que dá do caráter de substancialidade, já que “Se todas as substâncias concordam em que são substâncias, é necessário que exista uma substância comum a todas, que as una umas às outras e que confira a todas elas igualmente o caráter de substancialidade¹⁷”.

Da mesma maneira, expõe a necessidade de que esta redução se dê a duas raízes e jamais a uma raiz única, dado que uma raiz única não permitiria a diversidade, a divisão e a diferença. “Se a raiz de todas as coisas diversas fosse uma, seria preciso que naquilo em que concordam houvesse diversidade; e ainda que a raiz de tudo fosse uma, seria preciso,

¹⁶ *Ibidem*, I, 5, p. 7.

¹⁷ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 6, p. 8.

entretanto, torná-la duas em sua própria raiz¹⁸”. Neste parágrafo temos a primeira indicação, já no tratado primeiro, de que a acusação de panteísmo não pode ser aplicada a Ibn Gabirol. A necessidade de reduzir tudo a duas raízes tem como fundamento resguardar a absoluta transcendência de Deus e a conseqüente diferenciação entre Deus e Mundo, entre Criador e Criado, entre Uno e Múltiplo. Tendo demonstrado que é possível e convincente a possibilidade de redução de todas as coisas a duas raízes, aponta que uma deve ser a que sustenta e outra a sustentada. Assim, estas duas raízes, os universais absolutos de toda a criação, seriam inequivocamente, a matéria e a forma.

O ser da matéria universal e o ser da forma universal podem ser apreendidos de dois modos distintos, chamados por ele de “universal comum” e “próprio particular”. O universal comum é aquele que parte das propriedades inerentes às coisas que desejamos conhecer. “Quando tivermos conhecido estas propriedades e o que elas são, então saberemos que a coisa da qual são propriedades existe¹⁹”.

Assim, exemplifica a busca pelo ser da matéria universal através das propriedades que afirma lhe serem próprias: a matéria é algo que existe por si, que tem uma única essência, é o que sustenta a diversidade, e o que confere a qualquer coisa sua essência e seu nome. Para Ibn Gabirol é evidente que a matéria deve possuir um ser, pois aquilo que não é não pode vir a ser matéria do que é. Afirma também que ela é subsistente por si para que a razão de seu ser não vá até o infinito, o que ocorreria se ela não existisse em si mesma. Afirma também ser a matéria de uma única essência, posto que buscamos apenas uma só matéria em todas as coisas. Afirma que ela sustenta a diversidade porque a diversidade procede das formas e as formas não são subsistentes por si; e, por fim, que ela confere a todas as coisas sua substância e seu nome porque, em sendo ela aquela que sustenta todas as coisas, é preciso que esteja em todas elas. Assim, se estas propriedades forem encontradas em tudo aquilo que existe, estará demonstrada a existência da matéria primeira universal.

Quanto ao ser da forma, deve este também ser buscado através de suas propriedades: “subsistir em outro, aperfeiçoar a essência daquilo no qual se encontra e conferir-lhe o ser. Se encontrares estas propriedades nas formas das coisas que são, chegaste já à forma universal²⁰”. E essa busca nas coisas que existem deve ser empreendida “Pela análise intelectual, ou seja, abstraindo a forma daquilo que existe, separando uma forma de outra e caminhando do manifesto ao oculto, até que chegues à forma além da qual não há outra

¹⁸ *Ibidem*, I, 6, p. 9.

¹⁹ *Ibidem*, I, 10, p. 13.

²⁰ *Ibidem*, I, 13, p. 16.

forma, e esta forma, que precede a todas as formas, é a forma daquilo que a sustenta em si mesma²¹”. Ao chegar neste ponto, no qual o mais oculto foi atingido, o caminho de volta deve ser empreendido, desde o mais oculto ao mais manifesto, observando-se que estas propriedades acompanharão todo o percurso.

Neste tratado, Ibn Gabirol afirma que a matéria é una e sempre a mesma e que a diversidade provém das formas que lhe são acrescentadas, o que será trabalhado de maneira diferente mais adiante em sua obra, conforme veremos:

Não é possível que a essência da matéria seja distinta das coisas que existem mas as coisas que existem se tornam distintas da matéria pelas formas que a elas se acrescentam, isto é, pelas diferenças que a diversificam; donde se conclui que a diversidade que existe entre as coisas que existem, somente se faz manifesta pelas formas manifestas, e do mesmo modo a diversidade oculta que nelas existe, provém somente das formas ocultas. Logo, a diversidade procede somente das formas das coisas que são; mas a essência oculta que recebe estas formas é a matéria primeira universal, una e sem diferenças²².

Fornece-nos o exemplo de jóias confeccionadas em ouro, braceletes e colares. Ainda que a forma seja diversa, sabemos que a matéria que sustenta aquelas formas é a mesma.

A fim de não deixar dúvidas quanto à consistência de suas idéias e afastar a impressão equivocada de contradição com afirmações posteriores, vale ressaltar que, quando afirma, neste tratado que a matéria possui o ser – dado que aquilo que não é não pode vir a ser matéria do que é – refere-se ao ser em potência, e não em ato, pois o ser em ato lhe é conferido pela forma.

O modo denominado “próprio particular” para conhecermos a matéria e a forma é exposto pelo mestre como sendo aquele que parte diretamente das coisas sensíveis, universais ou particulares, naturais ou artificiais. Pela idéia já assentada de que as coisas sensíveis são compostas pelos quatro elementos, chega à dedução de que todas as coisas são compostas por matéria e forma. Vale observar que os elementos são classificados como “universais naturais”. Em sendo as coisas sensíveis particulares naturais e artificiais compostas por estes quatro universais naturais, é claro que seu substrato é comum e a forma é a causa da diversidade que lhes acomete. Da mesma maneira, a forma de cada elemento é diferente da forma dos demais. Estas formas são, portanto, acidentais. É necessário então que exista uma forma universal comum a todas que lhes confira o caráter de forma. Além disso, como a geração dos sensíveis só se dá pela oposição e dado que as qualidades rechaçam a mistura e a aproximação, é necessário, portanto, que exista algo distinto delas que as una e as mantenha unidas.

²¹ *Ibidem*, I, 11, p. 14.

²² *Ibidem* I, 12, p. 15.

Diante da objeção do discípulo com relação à impossibilidade de ver a matéria e a forma nas coisas naturais, o mestre afirma que do mesmo modo que os quatro elementos não são vistos nos seres particulares sensíveis, sendo abstraídos por uma operação intelectual, a matéria e a forma são também abstraídas por uma operação intelectual enquanto componentes últimos de todas as coisas sensíveis.

O corpo é o substrato comum que une as diferentes qualidades dos sensíveis, bem como sustenta as quatro formas dos elementos. A partir disso, estende a composição de matéria e forma a tudo o que existe, incluindo a esfera celeste e todo o mundo supra lunar. Desse modo o corpo do céu é um corpo porque concorda com os corpos naturais quanto à quantidade. Logo, a forma que se sustenta no corpo do céu será como as formas universais subsistentes nos corpos elementares, de modo que estas mesmas sejam como as formas particulares subsistentes nos compostos dos elementos. Mas, define a diferença entre a matéria que compõe os naturais sensíveis no mundo sublunar e a matéria do corpo celeste por outras propriedades que não alteram a corporeidade:

Certamente, é verdade que o corpo do céu e o dos elementos são um corpo, posto que concordam na quantidade; mas a diferença entre o corpo do céu e dos elementos não provém desta parte, mas consiste em que o corpo do céu não recebe as qualidades dos elementos, nem geração nem corrupção, e que a forma do céu é distinta das formas dos elementos²³.

Afasta momentaneamente a discussão acerca das semelhanças e diferenças entre os corpos naturais e os corpos celestes, postergando a explicação mais profunda para os tratados seguintes.

Termina o tratado com um resumo do discípulo acerca do que aprendeu sobre o assunto. Este aponta que aprendeu quatro modos de matéria e outros quatro de forma que lhe correspondem, a saber: matéria particular artificial, matéria particular natural, matéria universal natural que recebe a geração, e matéria celeste. E que estes quatro modos de matéria e de forma, ainda que diversos, concordam quanto à idéia de matéria e à idéia de forma, compartilhando sua definição e propriedades. Assim, nas coisas sensíveis, tanto particulares quanto universais, nada mais há que matéria e forma, que são cada uma delas, uma enquanto idéia, uma em espécie, mas múltipla nos indivíduos. Tendo já estabelecido que nas coisas sensíveis há a matéria universal – o corpo universal – e a forma universal – tudo o que é sustentado por este corpo – o tratado seguinte dedicar-se-á à análise da substância que sustenta a corporeidade, como um início da investigação que se dará acerca das substâncias inteligíveis.

²³ IBN GABIROL, *Fons Vitae* I, 17, p. 20-21.

3.1.2 Tratado Segundo

No segundo tratado, Ibn Gabirol dedica-se às considerações acerca da substância que sustenta a corporeidade do mundo, definida por ele como a substância seguinte ao sensível, que é a matéria corpórea. “É certo que a substância que sustenta as nove categorias é a chave para especular sobre as coisas afastadas dos sentidos, posto que ela segue na ordem as substâncias sensíveis, e por ser informada pelas nove categorias, é uma imagem relevante para a compreensão das coisas ocultas²⁴”. Sugere que a investigação sobre a matéria corpórea se realize do mesmo modo como foi realizada para os pontos que antes já apresentara:

Se o mundo é uma substância corpórea, assim como o corpo é substância dotada de figura e cor, ou seja, totalmente informada pelas formas das quais antes falamos, é necessário, portanto, que o corpo seja a matéria das formas que nele se sustentam, a saber, a figura as cores e demais acidentes, e que estas sejam formas para ele. Da mesma maneira, é preciso que exista algo que seja a matéria da corporeidade e algo para o qual a corporeidade seja forma. Logo, a relação entre a corporeidade e a matéria que a sustenta será semelhante à relação que apontamos entre a forma universal, isto é, figura e cor, e a corporeidade que a sustenta. Deve existir aqui, portanto, uma matéria não-sensível que sustente a forma do corpo²⁵.

Propõe, portanto, uma regra geral para alcançar o conhecimento da matéria e da forma. Esta consiste em imaginar todas as coisas que existem. Entre elas, umas sustentam e outras são sustentadas. Nelas encontraremos dois limites extremos: o superior, que tudo contém – e que para Ibn Gabirol corresponde à matéria universal sem forma, que nada é além de matéria sustinente – e o limite inferior, que seria a forma sensível, sendo para ele o limite da criação, dado que é apenas forma sustentada e que nada pode sustentar. Desse modo, todas as demais coisas que se encontrem no meio dessas duas extremidades serão, ao mesmo, tempo matéria e forma, de acordo com o momento e referencial. Em relação àquilo que está acima dela, a coisa funcionará de uma maneira, e em relação ao que se encontra abaixo, funcionará da maneira inversa. De acordo com essa visão, aquilo que for mais elevado e sutil será sempre matéria do inferior, o qual será sua forma.

Pautando-nos por esta regra, a corporeidade do mundo (que é a matéria corpórea manifesta) é substrato das formas que nela estão sustentadas, mas deve ser ao mesmo tempo uma forma sustentada numa matéria mais sutil e oculta. E também esta última matéria servirá de forma para aquilo que a seguir, e assim prossegue até chegarmos à matéria primeira que tudo contém. Nesse início do Tratado Segundo, Ibn Gabirol expõe a estrutura básica de seu

²⁴ IBN GABIROL, *Fons Vitae* II, 6, p. 35.

²⁵ *Ibidem*, II, 1, p. 23.

pensamento, ou seja, que, num mundo criado por emanações sucessivas e composto de matéria e forma, em cada nível ou grau de emanação analisado teremos uma matéria e uma forma separadas e definidas por sua função e suas características; mas ao serem analisadas de uma maneira absoluta, quer dizer, por um olhar transversal ou perpendicular à realidade criada, notamos que a mesma coisa que está funcionando como forma num determinado nível apresenta-se enquanto matéria em outro, e vice-versa. Portanto, com exceção dos limites últimos – a matéria que somente sustenta e a forma que é somente sustentada – não há matéria ou forma absolutas na criação; e, ainda assim, com relação a estas paira ainda alguma dúvida, conforme verificaremos nos tratados IV e V, ao analisarmos sua exposição do ser da matéria e da forma universais.

Prossegue sua explanação expondo a demonstração de que existe de fato uma matéria que sustenta a corporeidade do mundo, baseado no dado empírico de que ela sustenta as formas do mundo. Retoma o modelo apresentado da ordem das matérias, em que “a matéria particular natural subsiste na matéria universal natural, esta subsiste na matéria universal celeste, a matéria universal celeste subsiste na matéria universal corpórea e a matéria universal corpórea na matéria universal espiritual²⁶”, de onde se deduz que o céu, com tudo o que nele existe, subsiste na substância espiritual, e que a substância espiritual é aquela que o sustenta. Afirma também, novamente, a necessidade da unidade da matéria. Embora existam esses diferentes tipos de matéria, todas compartilham da idéia de matéria, reduzindo-se à matéria universal. E completa dizendo a respeito das formas o que disse acerca das matérias: as formas particulares naturais subsistem na forma universal natural, a forma universal natural subsiste na forma universal celeste, a forma universal celeste na forma universal corpórea e esta última na forma universal espiritual.

Explicará também ao discípulo por que a inteligência deve estar necessariamente acima de todas as coisas, e que é preciso que ela compreenda e contenha em si todas as formas. Além disso, quanto mais sutil for uma essência e mais pura a substância de uma coisa, mais ela será capaz de perceber e de captar. Demonstra então que a inteligência percebe e capta mais do que todas as coisas que estão abaixo dela, sendo, portanto, necessário que sua essência seja mais sutil e mais pura que a de todos os demais seres. Descreve, o que em outras partes do livro retomará posteriormente, a apreensão das coisas pela inteligência e pelas almas, apontando a diferença fundamental entre os processos de apreensão das formas por uma e pelas outras:

²⁶ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 2, p. 26.

Se a substância da inteligência conhece a si mesma, é preciso que a forma da verdade nela subsista. Por essa razão a inteligência conhece esta forma com conhecimento certo e sem dúvida. Posto que esta forma subsiste nela, não lhe é difícil conhecê-la. Assim, a substância da alma também conhece por vezes a forma da verdade, dado que está próxima da substância da inteligência, isto é, a natureza da alma é vizinha à natureza da inteligência e semelhante a ela. Mas a alma animal²⁷ não conhece esta forma com conhecimento perfeito, mas somente através da faculdade estimativa, posto que sua natureza está muito distante da natureza da inteligência. Assemelha-se nisso à visão que está distante da realidade perceptível. Quando uma forma lhe é apresentada, ela não a apreende completamente. Se for tal como dissemos, que a inteligência alcança por si mesma a forma da verdade porque esta nela subsiste e porque sua apreensão é o conhecimento das coisas, então é necessário que as envolva e as compreenda²⁸. Por esta razão não lhe seria permitido apreender o que está acima dela. Mas não afirmamos isso de maneira absoluta, posto que a inteligência apreende o que está acima dela na medida em que nele subsiste e se mantém. Esta é a apreensão da causa pelo causado. Mas não apreende compreendendo-o, como é a apreensão do causado pela causa. Mas, se a inteligência apreende todas as substâncias é necessário que seja superior a elas²⁹.

Temos aqui o início do desenvolvimento de algo que poderíamos chamar de uma teoria do conhecimento de Ibn Gabirol, que será mais amplamente desenvolvida no decorrer da obra. Aqui já podemos entrever a diferença que ele apresenta entre as formas de apreensão, e a conseqüente diferenciação imensa que ele irá estabelecer entre a inteligência e a alma racional, bem como o estabelecimento do limite da compreensão, que é a apreensão daquilo que está acima da inteligência e a supera. Aponta que a apreensão das realidades que superam a inteligência, embora difícil, não é inatingível; esta, porém, não ocorre tal como se dá a apreensão das coisas que estão abaixo, posto que não pode ocorrer através da compreensão, mas pelo modo de apreensão da causa pelo causado. Inicia sua demonstração de que a inteligência é a mais alta criação composta de matéria e forma, e vai além, afirmando que, se a inteligência é capaz de apreender compreendendo todas as formas, ela não deve possuir uma forma que lhe seja própria, dado que esta impediria este processo. Como a inteligência não possui propriamente uma forma que seja sua e apreende as formas de todas as coisas, é porque todas as coisas são para ela formas de sua essência. E como as formas são distintas para a inteligência, é preciso que estas sejam distintas em si mesmas. Ibn Gabirol afirma assim a unicidade da matéria e a variedade das formas:

A inteligência tem por si a certeza de toda coisa conhecida, e aquele que tem por si a certeza de toda coisa conhecida, conhece a coisa conhecida por conhecimento certo igual à certeza que tem de si mesmo. Logo, a inteligência conhece toda coisa conhecida por conhecimento igual à certeza de si mesma. E, posto que a inteligência conhece toda coisa conhecida por conhecimento igual à certeza que tem de si mesma e conhece a distinção das formas, é

²⁷ Denominamos aqui a segunda alma “alma animal” seguindo o texto latino, embora, no texto hebraico tenhamos seguido o original de Falaquera, traduzindo por “alma vital”.

²⁸ “*Aprehensio est scientia rerum: tunc oportet ut circumdet et comprehendat illas*”.

²⁹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 3, p. 29.

preciso que conheça as formas das coisas por um conhecimento igual à certeza que tem de sua distinção em si mesmas³⁰.

A partir da distinção das formas pela inteligência, ainda que estas se apresentem unidas no ser, passa à estrutura de sustentação das formas, de como estas indicam que as coisas inteligíveis se sustentam umas nas outras e que as coisas manifestas são imagens das coisas ocultas:

E, na seqüência, verás também que todas as formas se sustentam na matéria primeira, como a cor, a figura e outros acidentes semelhantes se sustentam na quantidade e a quantidade na substância; então, tornar-se-á evidente para ti que, em todas as coisas que existem, as coisas manifestas são imagens das coisas ocultas, e também que as coisas sustentadas na matéria primeira são partes dela, e verás que a matéria primeira é universal para aquelas coisas, e que algumas destas coisas são partes de outras, até que saibas plenamente que a matéria primeira que sustenta todas as formas é como um livro ilustrado ou como um volume pautado; e verás então que a tua inteligência abarca todas as coisas e se eleva acima delas, de acordo com as possibilidades do homem³¹.

Por esta regra geral, compreendemos que, se a substância que sustenta a corporeidade do mundo – a qual é o assunto deste tratado segundo – pode ser compreendida de modo relativamente fácil, ela é o portal através do qual podemos passar ao estudo das substâncias inteligíveis (ocultas). E mais: Ibn Gabirol sustenta claramente aqui que é através das coisas sensíveis – da matéria corpórea – que devemos iniciar o estudo das coisas ocultas que não são para nós tão facilmente acessíveis. É através das obras que devemos conhecer o autor. Desse modo, as coisas sensíveis não estão jamais desconectadas das coisas inteligíveis, o manifesto é exemplo, reflexo, imagem e porta de entrada para o oculto, num jogo perpétuo de velamento e desvelamento, e entre matéria e forma; um fluxo no qual a criação é apresentada como um conjunto de funções e relações, e não como um aglomerado de seres ou entidades particulares separadas, no qual a matéria seria um grau baixo e contaminado de existência, sem possibilidades de conhecimento ou retorno à fonte.

Para a demonstração dessa sua visão, utiliza uma coleção de argumentos racionais, baseados também na questão do conhecimento:

Posto que temos a intenção de nos elevarmos desde o extremo mais baixo daquilo que existe até o superior e, como tudo o que possui o ser no extremo inferior é proveniente do mais elevado, tomaremos como regra que cada coisa que encontrarmos no extremo inferior deve ser relacionado com o que se encontra no extremo superior, porque o inferior é imagem do superior, e as coisas que provêm de outras são imagens daquelas das quais provêm. Por isso, posto que o inferior descende do superior, é preciso que seja a imagem do superior. A seguir, demonstraremos que o inferior descende do superior. E se for conforme dissemos e encontrarmos a relação conveniente entre um extremo e outro, será verdadeiro o

³⁰ *Ibidem*, II, 4, p. 32.

³¹ *Ibidem*, II, 5, p. 34.

conhecimento do oculto pelo manifesto. Convém que tomemos um exemplo universal do que dizemos, e este será a substância que sustenta as nove categorias. Digo que, como nossa intenção foi alçarmo-nos até o supremo limite daquilo que existe, isto é, a matéria universal que tudo sustenta e a forma universal sustentada por ela, que são o fim do ser por parte dos inferiores e seu princípio a partir do criador, Louvado seja Seu Nome, olharemos para o extremo inferior, ou seja, a matéria que sustenta as nove categorias e encontrá-la-emos semelhante à matéria universal e imagem sua³².

Os reflexos do superior no inferior são vistos como se as coisas inferiores fossem sempre exemplares das coisas superiores. Assim, é como se o extremo superior fosse o sol, que de alguma maneira permanecesse oculto a nosso olhar direto, e as coisas sensíveis fossem seus raios iluminando e deflagrando as cores e as formas sensíveis. Gabirol afirma que se examinarmos as propriedades da matéria universal, encontrá-las-emos em todas as variedades de matéria inferior, e o mesmo processo ocorrerá com relação à forma. Temos as propriedades agindo em níveis diferentes, mas com funções semelhantes ou paralelas.

Como o discípulo demonstra dificuldade em compreender o paralelismo das formas, de acordo com suas propriedades, o mestre explica detalhadamente como a forma primeira que constitui a inteligência, a mais alta entre as formas criadas, pode ser comparada à forma da qualidade que constitui o corpo. Tomamos a liberdade de reproduzir aqui a comparação:

Deves saber que, assim como a forma primeira quando se une à matéria mais elevada constitui a espécie da inteligência e a leva a ser, do mesmo modo, a forma da quantidade quando se une à matéria inferior, constitui a espécie do corpo e o leva a ser. Logo, a forma da quantidade é comparável à forma da inteligência. Prova disso é que a forma da inteligência é una e simples, enquanto a da quantidade é composta de múltiplas unidades. Assim como a forma da inteligência é, dentre todas as outras formas, a mais próxima à matéria mais elevada; da mesma maneira, a forma da quantidade é, dentre todas as outras formas, a mais próxima à matéria inferior. Assim como a forma da inteligência é inseparável da matéria mais elevada, também a forma da quantidade é inseparável da matéria inferior. Assim como a forma da inteligência penetra a essência da matéria mais elevada, a forma da quantidade está difundida por toda a essência da matéria inferior. Assim como a forma da inteligência reveste e envolve a matéria mais elevada, a forma da quantidade reveste e envolve a matéria inferior. Assim como a forma da inteligência sustenta todas as formas e todas as formas estão nela sustentadas, a forma da quantidade sustenta todas as formas do corpo e seus acidentes, que nela possuem seu ser. Assim como a figura é o fim da forma da quantidade e seu limite circundante, o conhecimento é o fim da forma da inteligência e seu limite circundante; e ainda que o conhecimento da inteligência não seja figura senão porque é limite que a circunda, é semelhante à figura que circunda o corpo; e como o corpo não se junta ao corpo a não ser pela figura, a inteligência não se junta à inteligência a não ser pelo conhecimento. E, assim como a forma da quantidade se reduz ao ponto e à unidade, a forma da inteligência se reduz à matéria e à unidade. E assim como quando a inteligência examina a forma da quantidade encontra que ela é a mais elevada de todas as formas e a mais próxima da substância e encontra nela seus acidentes e formas inferiores, da mesma maneira, a forma da inteligência quando examina a si mesma, encontra que é a mais elevada de todas as formas e a mais próxima da matéria, e encontra todas as demais debaixo de si. Assim como há formas que são inerentes à matéria e lhe são inseparáveis, como a forma da

³² IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 7, p. 37.

inteligência e as das substâncias simples e há outras que não lhe são inerentes, como a forma dos elementos e seus derivados, da mesma maneira também, quanto à substância, algumas formas não lhe são inerentes como a cor, a figura própria e demais acidentes semelhantes, e há outras que lhe são inerentes, como a forma da quantidade, que é inerente à substância. E como as formas da matéria são as que se apresentam à inteligência, as formas das substâncias são as que se apresentam aos sentidos, e dessa maneira vemos as semelhanças entre uma e outra, entre as duas extremidades³³.

Como o mestre se alongou demasiadamente em sua comparação e posto que conferiu extrema importância à substância que sustenta as nove categorias, o texto aponta para uma questão que se revela na pergunta seguinte do discípulo: se esta substância (que sustenta as categorias) revela-se de tamanha importância, não seria necessário também estudar essas categorias? O mestre responde negativamente. Para obter o conhecimento da matéria e da forma não há necessidade do conhecimento das categorias, mas sim dos gêneros, das espécies e das diferenças. Sua linguagem torna-se a partir deste momento, cada vez mais profundamente aristotélica, exprimindo um conhecimento da obra de Aristóteles mais abrangente do que poderia ter-lhe sido proporcionado pela *Isagoge* de Porfírio ou pela simples leitura da *Metafísica* – o que nos faz indagar se podemos tomar como absolutamente incontestável a proposta de que os demais textos de Aristóteles teriam sido introduzidos pela primeira vez na península Ibérica em data posterior a seu falecimento³⁴. A estrutura do terceiro tratado, conforme veremos adiante, composto basicamente por seqüências de silogismos, demonstra um conhecimento incomum em sua época das estruturas lógicas constantes da obra de Aristóteles, mas este ponto será retomado mais adiante, no item referente às fontes do pensamento do autor.

Após invalidar a utilidade do estudo das categorias, embora não dos categoremias, Ibn Gabirol prossegue localizando a importância dessa substância que, embora seja relacionada entre os inteligíveis, não possui tanta dignidade quanto as outras substâncias simples. Isso se deve ao fato de estar situada na extremidade inferior das substâncias, e também por ser passiva, enquanto as demais substâncias são ativas. A razão desta passividade decorre do fato de que, à exceção do Autor Primeiro, todo agente necessita de um substrato que seja paciente para sua ação. Como abaixo desta substância nada mais há que seja suscetível a receber sua ação, ela é passiva. Por outro lado, ela não pode ser ativa também porque a quantidade que a envolve faz com que ela permaneça contida, detém seu movimento e seu progresso, impedindo-a de agir. E, por último, sua distância da origem faz com que a

³³ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 8, p. 38-39.

³⁴ No capítulo referente às possíveis fontes islâmicas de Ibn Gabirol esse tema será abordado, pois, o texto do *Fons Vitae* indica fortes influências da obra de Aristóteles. Algumas possibilidades serão levantadas acerca do contato de Ibn Gabirol com a lógica aristotélica através dos seus primeiros comentadores islâmicos.

força agente chegue nela muito fraca para que consiga torná-la agente e movente. Esta substância é, portanto, inerte e passiva, e ainda que seja movida e padeça a ação, não age nem se move por si.

Nesse tratado explica-nos também a diferença entre “matéria” e “substância”, dado que por vezes os termos são utilizados como sinônimos: a diferença entre os termos substância e matéria é que o nome de matéria só é adequado à designação daquilo que está disposto a receber a forma, mas que ainda não a recebeu. Já o termo substância convém à matéria quando já recebeu alguma forma, porque por sua união com essa forma, ela se completa e se torna uma substância específica.

O discípulo indaga ainda sobre a natureza dessa substância, seguindo a estrutura de perguntas inicialmente exposta: “*se é, o que é, como é e por que é?*”. A esta pergunta, o mestre explica que a natureza desta substância provém de outra substância mais elevada que ela, que ele define como sendo a substância da Natureza. Assim, sua essência deriva da essência da natureza, “ou se quiseres, podes dizer que é o grau inferior da natureza ou uma força inferior proveniente de sua força³⁵”.

Indaga também sobre sua qualidade, ao que o mestre explica serem as nove categorias nela sustentadas:

A substância em si mesma não tem qualidade, porque todas as qualidades estão contidas nas categorias que nela subsistem. Mas se alguém disser que a simplicidade da substância e o fato de sustentar os acidentes são qualidades suas, não estará muito longe da verdade, pois, ainda que imaginássemos a substância desprovida dos acidentes, não poderia carecer de uma forma, além dos acidentes, que a designasse e pela qual diferisse deles³⁶.

À pergunta sobre o porquê da existência desta substância responde que uma vez que se tenha compreendido o que é esta substância, saber-se-á também porque ela é substância, posto que o conhecimento do porquê encontra-se no conhecimento do que ela é. O conhecimento de porquê são as coisas que são, num nível mais profundo do que este, não pertence ao âmbito de estudo que propõe neste tratado e talvez, nem mesmo neste livro como um todo, posto que o porquê das coisas (causa final) pertence ao conhecimento da Vontade. Buscar conhecer o porquê das coisas que existem, significa buscar a causa pela qual cada um dos gêneros, das espécies ou dos indivíduos passa de potência a ato, e o limite em que cada um deles subsiste. E, já que, no modelo de Ibn Gabirol, é a Vontade que cria e move toda forma que subsiste na matéria e a faz penetrar até a extremidade última, é necessário que as diferentes divisões das formas, isto é, das diferenças que constituem as espécies e as

³⁵ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 12, p. 43.

³⁶ *Ibidem*, II, 13, p. 45.

distinguem, sejam conseqüências provenientes da ação da Vontade. Mas não é possível conhecer plenamente a Vontade sem conhecer primeiro a universalidade da matéria e da forma, posto que a Vontade é criadora da matéria e da forma e é ela que as move. Para Ibn Gabirol, a doutrina da Vontade mantém com a doutrina da matéria e da forma a mesma relação que existe entre a doutrina da Inteligência e a doutrina da alma e do corpo, ou a relação que existe entre a doutrina da matéria e da forma primeiras e a da inteligência.

A questão seguinte levantada pelo discípulo refere-se ao espaço. O mestre lhe adverte que “Nem todas as coisas necessitam de um lugar corpóreo para seu estado ou para seu ser, porque o que não é corpo e sim substância simples não está senão na causa que o sustenta, e esta causa deve ser simples e lhe convir³⁷”. A questão do espaço em Ibn Gabirol um tema que será retomado algumas vezes em seu livro, em virtude de sua insistência em explicar ao discípulo a noção de “lugar inteligível”, construída em cima de relações e não da espacialidade comum, quebrando a associação entre matéria e corporeidade. Essa atenção particular é dispensada especialmente pela relação que mantém o tema do “lugar” com a questão da materialidade dos inteligíveis (que será abordada nos tratados III e IV) e com a questão das distâncias e o enfraquecimento da força criadora (que será abordado nos tratados IV e V). Assim sendo, dispensamos maiores análises no momento.

Ibn Gabirol demonstra que a essência da substância que sustenta a corporeidade do mundo está na essência da quantidade e em todas as suas partes. Surge aqui uma discussão que será retomada por outros autores durante muitos séculos mais³⁸, sobre a questão da divisibilidade da parte da quantidade, e se o ponto pode ser tomado como a menor parte da quantidade. Aqui temos uma das várias passagens em que o mestre adverte o discípulo acerca de sua confusão, e alerta para o fato deste estar se enredando em discussões meramente de linguagem, nas quais as palavras por si vêm a substituir as idéias tratadas, gerando desdobramentos infinitamente distantes do ponto em questão:

Vejo que a ambigüidade das palavras te desviou do conceito de parte que propusemos anteriormente, porque pensaste que as palavras ponto e indivisível deveriam ser tomadas no mesmo sentido, porque imaginamos a menor parte da quantidade. Ainda que as partes concordem quanto ao nome, são diferentes em significação³⁹.

³⁷ *Ibidem*, II, 14, p. 47.

³⁸ Pelo menos até Pascal esta discussão acerca da necessidade da divisibilidade das partes ainda surgia, conforme nos relata dedicando-se a discorrer amplamente sobre o assunto em *Do espírito Geométrico*: “Jamais conheci alguém que tivesse pensado que um espaço não pudesse ser aumentado. Mas vi alguns, aliás, muito habilidosos, que asseguraram que um espaço poderia ser dividido em duas partes indivisíveis, por mais absurdo que isto possa parecer”. Pascal, BLAISE. *De l'Esprit Géométrique*. In PASCAL, B. *Oeuvres Complètes*. Édition de Louis Lafuma. Préface de Henri Gouhier. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p. 58.

³⁹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 16, p. 52.

Gabirol faz, ao longo do livro, diversas advertências semelhantes, principalmente quanto a conceitos relacionados à quantidade, ao tempo, ao espaço, às distâncias, e demais termos que, para serem compreendidos neste contexto, exigem elevado grau de abstração. A necessidade humana de tornar as realidades mais sólidas, palpáveis, definidas e materiais, apresentando-se em esquemas, no máximo tridimensionais, faz com que o grau de abstração intelectual se reduza e que as realidades inteligíveis sejam mal compreendidas e acabem por se corporificarem e se espacializarem, tornando a metafísica uma falácia sem sentido.

Tendo demonstrado, portanto que, “todas as partes da quantidade da substância do mundo são semelhantes em natureza e essência, é preciso por isto que a essência da substância esteja infundida na totalidade da essência da quantidade⁴⁰”, o autor se encaminha ao final do Tratado. Ibn Gabirol propõe um resumo do que foi discutido, para que o discípulo possa conectar o que foi tratado até o momento ao conhecimento que será abordado a seguir – o das substâncias inteligíveis.

Para tanto, retoma o esquema da criação, afirmando que,

A forma existente na matéria, que aperfeiçoa a essência de todas as coisas e pela qual é feito tudo o que existe, é a unidade procedente da primeira unidade que a criou, porque a primeira unidade, que é unidade para si mesma, foi criadora de outra unidade que se situa sob ela⁴¹.

Propõe aqui, em seu modelo, a existência de duas unidades. A primeira unidade, verdadeira, que vem do mais alto, é unidade por si mesma. Ela cria a seguir, de si mesma, posto que é agente, a segunda unidade, que deve ser distinta da primeira unidade por si. “Dado que esta unidade foi criada pela primeira, verdadeira unidade, que não tem princípio nem fim, nem mudança, nem diversidade, foi necessário que a unidade criada por ela tivesse princípio e fim e que lhe sobreviesse a mudança e a diversidade, fazendo-se por isso dessemelhante à unidade perfeita que a criou⁴²”. A segunda unidade é dessa maneira, oposta à unidade primeira, perfeita e infinita, e, em acometendo-lhe a mudança e a diversidade, foi criada, portanto, divisível, apresentando diversos graus de acordo com sua proximidade ou distanciamento da unidade primeira.

Quanto mais próxima fosse da unidade primeira, mais una e mais simples seria a matéria formada por ela, e quanto mais distante, o contrário deveria ocorrer. “Por isso, a unidade que constitui a matéria da inteligência é una, simples, indivisível, não multiplicável

⁴⁰ *Ibidem*, II, 19, p. 59.

⁴¹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 20, p. 61.

⁴² *Ibidem*, II, 20, p. 61.

essencialmente, ainda que possa ser divisível, acidentalmente⁴³”. Dado que a substância da inteligência é a mais alta e mais próxima à unidade primeira criadora, a substância da inteligência compreende todas as coisas pela unidade de sua essência que a constitui, porque esta unidade compreende todas as unidades que constituem as essências de todas as coisas. Isto ocorre porque as formas de todos os gêneros e todas as espécies e indivíduos, as unidades ou essências das unidades que subsistem nas partes da matéria possuem o ser e a sua existência na essência da unidade primeira; “porque todas as unidades múltiplas procedem da primeira unidade criada e a primeira unidade criada faz subsistir suas essências, porque as essências das unidades múltiplas começaram a ser a partir da essência de uma única unidade⁴⁴”. Desse modo, as formas de todas as coisas nada mais são do que unidades multiplicadas.

Prosseguindo o descenso das unidades, como a unidade que subsiste na matéria da inteligência é unidade simples, foi necessário que a unidade que subsiste na matéria da alma crescesse e se multiplicasse, por estar situada num grau inferior ao da unidade que subsiste na matéria da inteligência. E também foi necessário que a esta unidade lhe acometesse a mudança e a diversidade, de acordo com os distintos graus da matéria que a sustentam, à medida que os graus da matéria descendem e se distanciam do alto até chegarmos à matéria que sustenta a quantidade, isto é, a substância deste mundo. “A unidade é aumentada e dividida, multiplicada, limitada e condensada na matéria que a sustenta, e tudo isso por sua obediência e sujeição à unidade criadora⁴⁵”. Com este resumo, conclui a abordagem do tema do Tratado Segundo, e dirige-se ao próximo tópico: a demonstração da existência das substâncias espirituais.

Essas substâncias espirituais são aquelas que contêm a substância que sustenta as nove categorias, quer dizer, são a Natureza, as três Almas e a Inteligência, as quais são também denominadas por Ibn Gabirol de inteligíveis universais e particulares, e devem ser estudadas da mesma maneira que os assuntos anteriores, posto que nelas, assim como na substância que sustenta a corporeidade do mundo, nada mais há do que matéria e forma:

Deves comparar a existência da substância corpórea universal na substância espiritual universal com a existência do corpo na alma, porque assim como a alma contém e sustenta o corpo, também a substância espiritual universal contém e sustenta o corpo universal do mundo; e como a alma é por si distinta do corpo e está unida, não estando em contato com

⁴³ *Ibidem*, II, 20, p. 61.

⁴⁴ *Ibidem*, II, 20, p. 62.

⁴⁵ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 21, p. 62.

ele, a substância espiritual é também distinta por si do corpo do mundo e está unida a ele, não estando em contato com ele⁴⁶.

Assim, Ibn Gabirol conclui este tratado afirmando sua idéia principal, a de que entre os universais e particulares, sensíveis ou inteligíveis, nada mais há que matéria e forma, e entre todos eles, sem exceção, há um paralelismo que permite a comparação e, ainda, o salto dos particulares para os universais e dos sensíveis para os inteligíveis. Essa possibilidade é dada pelo fato de que sua composição básica é a mesma e de que tudo o que se encontra abaixo é imagem e reflexo do que se encontra acima.

Pelo fato de que o discípulo apresenta dúvidas quanto à existência de qualquer coisa intermediária que se situe entre a substância que sustenta as categorias e o Autor primeiro, o mestre promete demonstrar, no tratado seguinte, a existência das chamadas substâncias espirituais.

⁴⁶ *Ibidem*, II, 24, p. 69-70.

3.1.3 Tratado Terceiro:

O Tratado Terceiro é um dos mais longos e sem dúvida o mais exaustivo dentre os cinco livros que compõem o *Fons Vitae*. Ibn Gabirol nele se dedica a demonstrar de maneira lógica e racional, utilizando-se de um raciocínio demonstrativo impecável, a existência das chamadas “substâncias simples” que seriam intermediárias entre o Autor Primeiro e a substância que sustenta as categorias. A demonstração da existência destas substâncias toma lugar de destaque no livro devido ao fato de que o discípulo duvida de sua existência, acreditando que o Autor Primeiro seja por si o autor da substância que sustenta as nove categorias⁴⁷, ou ainda, daquela que sustenta a corporeidade do mundo, nada existindo entre eles. A demonstração da existência dessas substâncias seria, portanto, necessariamente prévia à demonstração da matéria e da forma também nestas substâncias, conforme o próprio autor nos adverte:

Posto que nosso propósito é encontrar a matéria e a forma nas substâncias simples, e como tu duvidas da existência destas substâncias, a primeira coisa da qual devemos nos ocupar neste tratado é da demonstração da existência das substâncias simples. Buscaremos uma segurança completa para a afirmação de seu ser com as demonstrações necessárias e a seguir procederemos ao estudo do conhecimento da matéria e da forma nas substâncias simples, como antes fizemos em relação às substâncias compostas⁴⁸.

Apesar de grande parte da atenção dedicada pelos autores modernos ao texto do *Fons Vitae* ter sido dirigida ao conteúdo deste Tratado Terceiro⁴⁹, neste trabalho optamos por não privilegiá-lo de modo especial. A grande dúvida que o Tratado terceiro nos evoca é especificamente despertada pela sua forma de explanação, que se revela totalmente dependente da lógica aristotélica, mas não exatamente por seu conteúdo específico. Acreditamos que a atenção especial que este tratado despertou entre os estudiosos deveu-se a algumas particularidades que apresenta, além do fato de ter sido principalmente a partir do

⁴⁷ Aqui utilizamos indistintamente os termos “categorias” e “predicados”, em razão de desconhecermos com segurança qual termo seria o mais apropriado. Munk, ao traduzir o texto hebraico adotou para *ne'emarah* o termo “categorias”, enquanto que os tradutores latinos utilizaram o termo *praedicamentum* “predicados”, seguindo a tradição de Boécio. Daqueles que traduziram do latim para as línguas modernas, alguns optaram por predicados (como é o caso de Federico de Castro Fernández) e outros por categorias (como Jacques Schlanger). Particularmente, pelas especificidades apresentadas por este tratado Terceiro, conforme iremos ver mais adiante, optamos aqui pelo termo categorias, seguindo Jacques Schlanger, mas mantivemos, em respeito à tradução latina – que é a única versão supostamente completa do texto – em algumas ocasiões, o termo “predicados”, equiparando ambos os termos e utilizando-os como sinônimos.

⁴⁸ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 1, p. 73.

⁴⁹ Ver como exemplo a tradução francesa específica deste tratado, por Fernand BRUNNER. Gabirol (ibn). *La Source de Vie Livre III: De la Demonstration de l'Existence des Substances Simples*, trad., intr., notes et index Fernand Brunner, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1950.

conteúdo desse Tratado Terceiro que as mais contundentes críticas medievais foram tecidas. Entre elas, podemos citar:

1. A dúvida expressa pelo discípulo acerca da distância entre o Autor Primeiro e a substância que sustenta as categorias não é uma dúvida localizada, mas um centro de disputa entre a visão criacionista literal – que defende a criação do mundo corpóreo por Deus – e a visão emanacionista – que apresenta graus diferenciados de perfeição entre o Uno perfeito e a matéria mais baixa. Esta questão, por si só, já justificaria que a atenção de diversos estudiosos nele se detivesse.

2. Esta mesma questão conduz a uma questão correlata, que se refere justamente ao que significa exatamente a criação para Ibn Gabirol. Se a substância que sustenta a corporeidade do mundo não é criada diretamente por Deus, isso justificaria a visão apresentada por comentadores que, seguindo Munk, afirmam que a criação se resume à matéria e a forma. Tudo o que surge a seguir é por emanção.

3. A defesa do modelo das cinco substâncias simples e espirituais apresentada aqui, que consistem precisamente na Inteligência, as três almas e a Natureza, corresponde à teoria que foi apresentada por seu tradutor hebraico como sendo a fonte do Pensamento Gabiroliano, ou seja, as Cinco Substâncias do Pseudo-Empédocles. Ao lermos apenas este tratado em separado, podemos notar efetivamente a defesa deste modelo, mas ao levarmos em consideração o conteúdo do livro como um todo, diferenças começam a aparecer.

4. Por último, um outro ponto que chama a atenção imediatamente é a apresentação das demonstrações. O tratado como um todo é composto em forma de silogismos e a lógica apresentada no texto parece-nos advinda, como já dissemos antes, de um conhecimento impressionante da obra de Aristóteles. Esta característica nos conduz a um problema, dado que, de acordo com alguns estudiosos da área, a obra de Aristóteles não era conhecida ainda na península Ibérica, tendo sido introduzida anos depois por Ibn Badjja (Avempace). Avempace nasceu em Zaragoza entre 1085 e 1090 e morreu em fez em 1139. Assim, seu nascimento é claramente posterior à morte de Ibn Gabirol. De acordo com o professor Joaquín Lomba Fuentes,

Na história do pensamento, o valor de Avempace é grande, pelos seguintes motivos. Primeiro, por ser o primeiro comentador e, portanto, introdutor, das obras de Aristóteles em todo o Ocidente muçulmano e cristão, sendo assim o predecessor imediato do grande comentarista do Estagirita, Averróis, o qual, em muitas ocasiões, segue a interpretação de Avempace das obras de Aristóteles, professando uma grande admiração pelo filósofo de Zaragoza. Estes comentários de Avempace demonstram ainda que o *corpus* das obras aristotélicas era já conhecido em *Al-Andalus* a partir do começo do século XI, se bem que

determinadas obras talvez não tenham sido conhecidas por Avempace diretamente traduzidas ao árabe, mas através de resumos. Esta é a tese defendida por Lettinck e Puig. Por outro lado, em seu trabalho de comentarista, Avempace se afasta em algumas ocasiões das doutrinas do Estagirita, seguindo, entre outros, a Alexandre de Afrodísia, João Filopono, além de muitos elementos neoplatônicos, estoicos, do sufismo e da magistral obra xiita Enciclopédia dos Irmãos da Pureza, que conheceria em Zaragoza⁵⁰.

Neste texto acima citado, notamos que, apesar de classificar Avempace como o introdutor das obras de Aristóteles no Ocidente cristão e muçulmano, o professor Lomba Fuentes admite a possibilidade de que tais obras de Aristóteles já fossem conhecidas em *Al-Andalus* desde o início do século XI. Reproduzimos acima o parágrafo completo não por mero capricho, mas para chamar a atenção ao elenco das demais influências também identificadas na obra deste autor, posto que este é muito semelhante ao elenco ao qual relacionaremos as fontes do pensamento de Ibn Gabirol.

Tais características apresentadas pelo texto do Tratado Terceiro já são suficientes para despertar a atenção de qualquer estudioso, e não fugimos à regra. Mas, para o foco específico desta investigação, as provas em si apresentadas em forma de silogismos por Gabirol para a demonstração da existência das substâncias simples passam a ter importância secundária frente aos pontos fundamentais que serão expostos principalmente nos Tratados Quarto e Quinto, respectivamente, a matéria e a forma nas substâncias simples, a matéria e a forma universais e a questão da Vontade como criadora. Não é de nosso interesse particular, neste trabalho, a discussão da maneira utilizada por Gabirol para a defesa da existência das substâncias simples. A questão crucial a ser discutida é a que se relaciona à segunda característica apontada, ou seja, a relação entre a existência das substâncias intermediárias e a criação – ponto que será abordado no próximo título deste capítulo. Curiosamente, mas não sem fundamentos, verificamos que a ordem de prioridades e importância que estamos atribuindo no presente estudo corresponde, em parte, à utilizada para a confecção da coletânea hebraica de Ben Falaquera⁵¹.

Nesse sentido, optamos por um resumo relativamente breve do conteúdo do Tratado Terceiro, sem reproduzir, enumerar ou comentar a fundo as demonstrações aduzidas, com exceção daquelas que se nos mostrarem úteis ou importantes posteriormente para as

⁵⁰ LOMBA FUENTES, Joaquín, AVEMPACE, In, PEREIRA (org), *O Islã Clássico*, ed. Perspectiva (no prelo).

⁵¹ No texto hebraico, temos 10 itens referentes ao Tratado Primeiro; 31 itens referentes ao Tratado Segundo; 44 itens referentes ao Tratado Terceiro; 33 itens referentes ao Tratado Quarto; 74 itens referentes ao Tratado Quinto. A extensão (em número de páginas) do Tratado Terceiro e do Tratado quinto é equivalente, enquanto que o Quarto é consideravelmente menor. Por esses números, notamos que o peso maior foi conferido à última parte do livro, exatamente como temos a intenção de fazer aqui.

explicações adicionais, para as discussões centrais de sua obra, ou ainda, para pistas acerca de suas fontes.

Assim, após enunciar o tema do Tratado, Gabirol prossegue elencando as provas ou demonstrações que apresenta para a existência destas substâncias, cuja matéria e forma incorpórea passarão a ser assunto do tratado seguinte. Para tanto, estabelece um princípio geral que consistirá no norte para todas as cinquenta e seis provas que apresentará de início. Assim ele o enuncia:

Se o princípio de todas as coisas é o Autor Primeiro que não tem Autor, e o fim é o paciente último, pelo qual nada mais foi feito, o princípio das coisas se diferencia do seu fim em essência e em efetividade, porque se o princípio das coisas não fosse distante do fim, o princípio seria o fim e o fim o princípio⁵².

Conforme Bernard McGinn, “essas famosas cinquenta e seis provas para a existência das substâncias simples remetem às modificações no tema da mediação no sentido de proteger a transcendência de Deus sobre a realidade material⁵³”. Assim como ocorre para Avicena, aparentemente também para Ibn Gabirol a absoluta transcendência de Deus atinge a questão da Criação, impossibilitando que a criação das substâncias inferiores tenha sido realizada diretamente pelo Autor Primeiro.

Essa distância é atribuída por Ibn Gabirol à ausência de semelhança. Em todo o livro, notamos que a idéia da distância não é em hipótese alguma um conceito que se localize numa dimensão espaço-temporal, mas pelo contrário, sempre está calcada na semelhança ou dessemelhança: “A razão da distância é a ausência de semelhança, e com a semelhança, retira-se a aproximação e a conveniência, porque a conveniência provém da semelhança⁵⁴”. Prossegue ainda afirmando a necessidade das substâncias intermediárias entre o Autor Primeiro e a substância que sustenta a corporeidade do mundo da seguinte maneira:

O Autor Primeiro é o princípio de todas as coisas. Ora, o princípio de todas as coisas está separado da última entre as mesmas. A substância que sustenta as nove categorias é a última das coisas. Logo, o Autor Primeiro dista da substância que sustenta as nove categorias. Estabeleço esta conclusão como premissa e digo: O Autor Primeiro está separado da substância que sustenta as nove categorias. Ora, toda distância possui um meio. Logo, entre o Autor Primeiro e a substância que sustenta as nove categorias existe um intermediário⁵⁵.

E a prova de que existe alguma coisa no meio entre o Autor e esta substância – ou seja, algum intermediário – é, para Ibn Gabirol, o argumento de que, se entre duas coisas que

⁵² IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 1, p. 73.

⁵³ MCGINN, Bernard. *Ibn Gabirol: The sage Among the Schoolmen*. In GOODMAN, Lenn (org). *Neoplatonism and Jewish Thought*. State University of New York Press, p. 81.

⁵⁴ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 1, p. 74.

⁵⁵ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 2, prova n. 1, p. 75.

são distantes não existisse intermediário, estas duas coisas seriam uma e não estariam distantes. Por esta afirmação, notamos, mais uma vez, que a distância não se localiza num plano espaço-temporal, mas num plano mais abstrato e metafísico, no qual a criação – e, portanto, o universo das coisas existentes (seres) é um *continuum*, no qual é impossível a dessemelhança entre dois distantes que não possuem entre si um intermediário.

Dentre as provas que levanta para a existência de intermediários, utiliza alguns argumentos numéricos de proporção, como o seguinte:

A tudo aquilo que é agregado por relações de duplicações numéricas, necessariamente devem ser anteriores as proporções numéricas pelas quais se alcance o um numérico. A substância que sustenta as nove categorias é agregação por duplicação numérica. Logo, as substâncias que são resultantes das relações de duplicação pelas quais se alcança a substância uma devem ser anteriores a ela⁵⁶.

Utiliza, na passagem seguinte, de maneira muito explícita, o modelo do macrocosmo/microcosmo para demonstrar a necessidade das substâncias intermediárias. Se a ordem do macrocosmo é necessariamente paralela à do microcosmo⁵⁷, é preciso que exista um intermediário entre o Autor Primeiro e a substância que sustenta as categorias:

A ordem do microcosmo é imagem da ordem do macrocosmo. A substância do intelecto, que é mais simples e mais digna de todas as substâncias do microcosmo, não está unida ao corpo, porque a alma e o espírito são intermediários entre eles. E como, de acordo com isso, considera-se que deva existir uma ordem análoga no macrocosmo, a substância mais simples e digna não está unida ao corpo que é a substância que sustenta as nove categorias⁵⁸.

E complementa, ainda, utilizando os argumentos baseados na negação da eternidade do mundo e da criação, ponto de honra para ele, desafiando grande parte dos filósofos – especialmente os aristotélicos – da tradição islâmica que o sucedeu:

Se entre o Autor Primeiro e a substância que sustenta as nove categorias não houver intermediário, é preciso que o Primeiro autor seja por si o autor da substância. Se o primeiro autor fosse o autor por si da substância, então esta substância deveria ter estado sempre unida a Deus. Mas esta substância não existiu sempre. Logo, não foi feita pela essência do primeiro Autor. Logo, o primeiro Autor não é por si o autor da substância, e em não sendo o primeiro autor por si aquele que a fez, é necessário que exista um intermediário entre eles⁵⁹.

⁵⁶ *Ibidem*, III, 2, prova n. 7, p. 77.

⁵⁷ A questão do paralelismo microcosmo/macrocosmo foi levantada como problemática por Schlanger por ser de difícil localização em um modelo estabelecido na continuidade do Ser. SCHLANGER, Jacques, *La Philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, Leiden, Brill, 1968, Appendice, p. 313-316. Neste trabalho, conectamos a relação macrocosmo/microcosmo de Ibn Gabirol, entre outras considerações, à descrição do *cosmo inteligível* por Filon de Alexandria, enquanto arquétipo do cosmo sensível. Ver capítulo IV.

⁵⁸ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 2; prova n. 10, p. 77-78.

⁵⁹ *Ibidem*, III, 2, prova n. 11, p. 78.

E assim prossegue Ibn Gabirol, levantando todos os argumentos possíveis que demonstrem que entre o autor Primeiro e a substância que sustenta as categorias deva haver necessariamente um intermediário. Pela distância (dessemelhança) que existe entre aqueles dois pólos, o intermediário deve ser necessariamente semelhante a um e ao outro, sendo então, ao mesmo tempo, criador e criado. E mais, é necessário que seja simultaneamente criador no tempo e criado fora do tempo⁶⁰. Tendo demonstrado que esse intermediário deve existir, aponta “que não há uma única substância intermediária entre o Autor Primeiro e a substância que sustenta as categorias, mas muitas⁶¹”, abrindo assim o caminho para a abordagem das substâncias espirituais. Propõe como possíveis dois modos para o conhecimento essas substâncias intermediárias:

Um deles consiste em considerar as propriedades do Autor Primeiro e as propriedades da substância que sustenta as categorias e, de acordo com esse método, realizamos a busca das provas que até agora expusemos. O segundo é procurar os vestígios das substâncias intermediárias entre o Autor Primeiro e a substância que sustenta as categorias, através das obras e das ações dessas substâncias e de acordo com a emanção das virtudes de umas nas outras⁶².

A diferença entre estes métodos, conforme Ibn Gabirol, é que o primeiro deles, pela consideração das propriedades do Autor e da substância que sustenta as categorias conduziria a um meio de encontrar, sem sombra de dúvidas, aquelas substâncias intermediárias entre eles. Já o segundo método, ao buscar os vestígios das substâncias intermediárias através das suas obras e ações, e de acordo com a emanção das virtudes de umas nas outras, conduziria ao conhecimento do que são, de que natureza são e do por que são essas substâncias intermediárias⁶³. Prossegue reforçando a necessidade destas substâncias, a sua necessária emanção umas sobre as outras, chegando a que “as substâncias simples são aquelas que conferem e dão suas formas à substância que sustenta as categorias⁶⁴”. A partir dessa constatação, entende ser necessário manifestar que as formas que subsistem na substância que sustenta as categorias são produzidas pelas substâncias simples, delas procedem e dependem. Passa a elencar sessenta e três provas que acredita serem necessárias para esta demonstração – a maior parte delas referente às propriedades e ações das formas das substâncias simples. De

⁶⁰ *Ibidem*, III, 4, p. 82.

⁶¹ *Ibidem*, III, 11, p. 102. A afirmação de que as substâncias intermediárias são muitas, abre espaço para que pensemos que o modelo das cinco substâncias seja meramente didático/explicativo, mas que possam existir ainda outros seres nesse “espaço” intermediário.

⁶² IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 11, p. 102-103.

⁶³ Note-se que ele retorna às quatro questões fundamentais – derivadas das quatro causas aristotélicas.

⁶⁴ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 16, p. 112.

acordo com McGinn⁶⁵, esta abundância de provas reside no princípio que ele denomina co-
inerência. Para este autor, ainda, a fundamental seria a prova n. 45, que afirma que:

As coisas sensíveis estão na alma de modo simples, isto é, suas formas estão nelas sem suas
matérias. Da mesma maneira, as formas das coisas estão na inteligência em seu ser mais
simples e mais geral. Logo, as formas inferiores devem todas estar nas superiores, grau por
grau, até que se chegue à forma universal na qual estão reunidas todas as formas; mas com a
diferença de que, entre estas formas, as formas superiores estão fora do espaço, enquanto as
inferiores estão no espaço, aquelas estão unidas com a união da substância espiritual e estas
estão dispersas na dispersão da substância corpórea⁶⁶.

Mais uma vez o mestre se detém para explicar a necessária abstração de seu
raciocínio e a espiritualidade e simplicidade das substâncias e suas formas, inclusive, no
momento em que elas agem sobre a substância mais densa. O discípulo afirma ser difícil
imaginar como a forma sensível, sustentada na grande e extensa substância corpórea, pode
estar anteriormente na substância simples; demonstra dificuldade na compreensão dos
diversos níveis enquanto imagens dos níveis mais elevados e na passagem das formas simples
que residem nas substâncias espirituais para as formas densas da substância corpórea: “Pois se
digo que todas as formas corporais estão nas espirituais de uma maneira mais simples que na
substância corpórea, e que o inferior é imagem do superior e nele se encontra, como podem
estar os dez gêneros corporais⁶⁷ na substância espiritual?⁶⁸”.

O mestre explica a questão através da dinâmica entre potência e ato. As formas
sensíveis estão em potência nas substâncias simples e em ato nas substâncias sensíveis.
Também se vale da apreensão das formas pela inteligência e pela alma que apreendem as
formas por si mesmas. Se estas substâncias são capazes de apreender por si, aquelas formas
devem estar em suas essências; e conclui que “a substância simples é semelhante às formas
porque as formas são em si mesmas simples e espirituais e só se tornam corpóreas em virtude
da matéria corpórea que as sustenta⁶⁹”. Desfila uma série de sete razões que sustentam seu
raciocínio de que as substâncias simples só apreendem as formas que nela se encontram. A
seguir, defende através de doze razões a possibilidade da existência da multiplicidade das
formas nas substâncias simples espirituais, pelo fato de que a multiplicidade procede da
unidade, assim como o composto procede do simples.

⁶⁵ MCGINN, Bernard, *Ibn Gabirol: The sage Among the Schoolmen*, In GOODMAN, Lenn (org.) *Neoplatonism and Jewish Thought*, State University of New York Press, p. 83.

⁶⁶ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 23, prova n. 45, p. 133.

⁶⁷ As categorias aristotélicas, que na tradução latina, são citadas enquanto gêneros corporais, de acordo com Porfírio.

⁶⁸ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 27, p. 143.

⁶⁹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 29, razão n. 2, p. 148.

Para Ibn Gabirol a inteligência congrega em si a totalidade das formas em sua essência. A alma também é capaz de apreender as formas, “Salvo que neste ponto é de ordem inferior à inteligência, porque a forma da inteligência é mais perfeita e mais clara que a forma da alma e, no entanto, estas formas estão na substância da alma de modo mais sutil que na substância que sustenta as formas sensíveis⁷⁰”. E a existência das formas múltiplas nas substâncias sensíveis é possível, e especificamente na alma ocorre porque :

O que devemos entender, pois, da existência de todas as formas sensíveis na forma da alma, é a união de todas as formas em sua forma, porque a forma da alma é a união de todas as formas em sua forma, porque a forma da alma é em sua natureza e em seu ser essência que reúne de modo essencial a essência de todas as formas, porque todas as formas estão unidas na idéia de forma, posto que todas são formas, e, portanto na idéia de forma tornam-se uma; e a idéia de forma está unida à forma da alma, porque ambas são formas, e as formas particulares, isto é, todas as formas sensíveis, estão unidas na forma universal ou que reúne todas as formas, e esta forma universal se une à forma da alma. Logo, as formas que reúne existem na forma da alma⁷¹.

Esboça uma distinção quanto ao modo de apreensão das formas por parte da alma e da inteligência⁷². Esta diferença será estabelecida especialmente em torno dos *Categoremata* de Aristóteles, aprendidos muito provavelmente, não das obras originais, mas da *Isagoge* de Porfírio⁷³, ou ainda dos comentários de Al Kindi ou Al-Farabi⁷⁴. Dos cinco categoremata, Ibn Gabirol afirma que a inteligência trabalha com os gêneros e espécies – os quais seriam predicáveis inteligíveis – enquanto a alma trabalha com as diferenças, propriedades e acidentes – que seriam predicáveis sensíveis⁷⁵.

A substância da inteligência apreende o ser em todas as coisas, como forma que une o simples, isto é, os gêneros e as espécies, e a substância da alma apreende o não-ser, isto é, as diferenças, os próprios e os acidentes que alcançam os sentidos. Por isso, quando a alma quer saber o ser da coisa, aproxima-se da inteligência e se une a ela com o intuito de adquirir através dela o ser simples. E, tendo a alma se unido à inteligência e tendo suas formas se juntado, do mesmo modo se unem entre si e se tornam uma. E como o gênero existe na forma da inteligência, posto que o gênero é ser, e a diferença existe na forma da alma,

⁷⁰ *Ibidem*, III, 40, p. 170.

⁷¹ *Ibidem*, III, 40, p. 170-171.

⁷² Tema este que já iniciara no tratado segundo, *Fons Vitae*, II, 3, p. 29, conforme apontamos na nota 30.

⁷³ “Porfírio codifica na *Isagoge* a distinção entre *categorias* (ou predicamentos) e *categoremata* (ou predicáveis). Tenha-se em vista, neste sentido, a distinção entre *kategoria* e *kategoroiúmenon*, ou seja, entre o ‘predicado’ e ‘o que se predica’ no sentido de ‘predicável’ (*praedicabilis*, termo este criado por Boécio em sua tradução latina da *Isagoge*”. SANTOS, Bento Silva. comentário à *Isagoge*, In PORFÍRIO DE TIRO. *Isagoge, Introdução às Categorias de Aristóteles*. São Paulo: Attar Editorial, 2002, p. 69.

⁷⁴ “A filosofia árabe apreciou a interpretação unitária de Platão e Aristóteles feita por Porfírio em sua *Isagoge*: a partir das traduções de Ibn al-Muqaffa e Al-Dimasqî, aparecem numerosos comentários árabes, dos quais os mais importantes são os de Al-Kindi, Al-Farabi e Averrois.” SANTOS, Bento Silva, Introdução, In PORFÍRIO DE TIRO, *Isagoge, Introdução às Categorias de Aristóteles*, op. cit., p. 29.

⁷⁵ Aqui pode-se notar claramente que, na questão dos universais, Ibn Gabirol alinha-se com a idéia platônica de que estes são separados das realidades sensíveis. Gêneros e espécies são inteligíveis puros. Mas Gabirol esmera-se em descrever como esses inteligíveis podem ser apreendidos pela alma através da união do gênero e da diferença à essência da alma.

porque a diferença está fora do ser, e como as formas se superpõem uma sobre a outra, a saber, porque o gênero que existe na forma da inteligência se sobrepõe à diferença que existe na essência da alma, então a alma percebe o ser da coisa, porque se unem os seres simples, isto é, o gênero e a diferença com sua essência, e então se completa para ela o conhecimento do ser da coisa, isto é a **definição**⁷⁶.

Explica também a possibilidade da existência das nove categorias que predicam as coisas sensíveis na substância da alma e na substância da inteligência:

As nove categorias sensíveis que existem na substância composta possuem nesta substância o seu ser corpóreo, disperso, de maneira dividida, tal como os alcançam os sentidos na substância composta. E, na substância da alma possuem o ser mais simples, porque estão despojados da substância que os sustenta; e possuem também ainda o ser na substância da inteligência, de uma maneira mais simples, porque cada um deles é definido na substância da inteligência com sua definição própria. Logo, a forma inteligível é contrária à forma que existe na substância composta, porque aquela é substancial pura e esta corpórea pura. Mas a forma corpórea não está fora da idéia de forma espiritual porque a forma espiritual penetra intrinsecamente a forma corpórea, e a forma da alma é intermediária entre uma e outra forma, e é participante de um e de outro extremo, porque é espiritual, posto que não é sustentada em substância composta e é corpórea, porque é semelhante em si mesma à forma sustentada na substância composta. E como as formas sustentadas na substância composta devem estar na essência da alma com ser espiritual, assim, de igual maneira, estas formas devem estar na essência da inteligência de um modo muito mais espiritual. E também, todas estas formas, tanto espirituais como corporais, devem estar no princípio e origem da forma, isto é, na Vontade. Isto ocorre porque tudo aquilo que existe está na essência da perfeição e da plenitude, e cada uma das substâncias é matéria sujeita àquilo que lhe é superior, e agente naquilo que lhe é inferior. Pois, assim como a hylé é a força que recebe as formas sensíveis a partir da alma, a alma é igualmente virtude recipiente e também hylé sujeita à recepção das formas inteligíveis, e tudo está preparado para receber a forma da Vontade⁷⁷.

Vale destacar, ainda neste parágrafo, o fato de que ele parece dar razão a Plotino quando fala sobre a atenção da alma voltada para a Inteligência ou para as coisas sensíveis, embora explique à sua maneira particular a razão pela qual isso ocorre, ressaltando a existência das formas essenciais na alma:

Mas o que tu pensaste, isto é, que a alma, quando se inclina à inteligência apreende o que está nela e quando se inclina à matéria corpórea, apreende o que está próximo a ela, é como pensas. E isso ocorre porque quando a alma se inclina à matéria corpórea, apreende as formas que nela se sustentam com uma apreensão corpórea em ato, e as apreende em si mesma com apreensão espiritual em potência; e quando se eleva à inteligência as apreende com apreensão inteligível, isto é, com o conhecimento de sua definição e do que são. Mas isso não obriga a que o trânsito das formas na alma seja como o da luz pelo ar, isto é, que não lhe sejam essenciais, conforme pensaste. Porque se as formas não fossem essenciais à alma não se uniriam a ela nem passariam ao ato⁷⁸.

⁷⁶ (grifo nosso) IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 41, p. 172.

⁷⁷ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 42, p. 172-173.

⁷⁸ *Ibidem*, III, 42, p. 173-174.

E, também no mesmo parágrafo, descreve o papel desempenhado pela imaginação – que é a maneira pela qual a substância da alma recebe em sonhos as formas inteligíveis procedentes da inteligência. Assim, além da memória⁷⁹ (aqui apresentada no sentido de anamnese) vemos que o sonho lúcido⁸⁰ e a imaginação têm papel fundamental na teoria do conhecimento de Ibn Gabirol. A alma apreende pelo sonho – através da imaginação e representação das formas que residem na Inteligência, e pela reminiscência – pela lembrança atualizada daquilo que já previamente conhecia.

E a prova da veracidade daquilo que te disse acerca destas formas é que a substância da alma recebe em sonhos, à maneira da alma, isto é, pela representação e imaginação, a forma inteligível procedente da substância da inteligência, e a seguir, a alma as percebe de maneira corpórea e material. De acordo com este exemplo, consideraremos o ser de todos os inferiores no superior, até que chegemos à matéria primeira que tudo sustenta. Mas explicarei isso quando tratar da matéria primeira universal e da forma primeira universal⁸¹.

Ibn Gabirol explica também seguindo a via analítica, demonstrando que as ações das diferentes substâncias espirituais são de um mesmo gênero. Assim, a ação da natureza – que consiste em atrair, reter, modificar e expulsar – teria seu correspondente de mesmo gênero na ação da alma vegetativa, cuja ação é crescer e engendrar; se “engendrar é procriar de si uma coisa semelhante; crescer é mover as partes vegetativas do centro em direção às extremidades⁸²” e “atrair e expulsar significam mover as partes do alimento de lugar, com movimento oposto. Estas ações devem, portanto, estar sob um mesmo gênero, com o movimento das partes vegetativas do centro aos extremos.”⁸³ Do mesmo modo, “Modificar é transformar a forma do corpo do alimento e assimilá-la à forma do alimentado. Logo, também esta ação deve ser do mesmo gênero de engendrar.”⁸⁴ Dessa maneira, deve haver algum tipo de impressão de uma dessas substâncias sobre a outra. Se o que é mais perfeito age sobre o menos perfeito, uma delas deve ser mais perfeita do que a outra. Se o movimento da alma vegetativa no corpo ocorre em todos os extremos e isso não ocorre com relação à natureza, a alma vegetativa deve operar na natureza porque é mais perfeita e mais forte que ela.

Do mesmo modo ocorre entre a alma vegetativa e a alma sensível. A ação da alma sensível nos animais é a sensação e a locomoção. Assim, é propriedade de ambas mover o

⁷⁹ Ibn Gabirol utilizará esta forma de conhecimento da alma no Tratado Quinto, especificamente em *Fons Vitae*, V, 41.

⁸⁰ Seguindo a tradução de Munk, que utiliza “songe vrai”. A discussão acerca deste ponto está embutida no capítulo seguinte dedicado à discussão das possíveis fontes do autor, especificamente no item pensamento islâmico. O sonho ou o estado intermediário entre este e a vigília exercem papel fundamental tanto em Al-Farabî quanto em toda a tradição dos filósofos *ishrâqîyûn* desde Avicena, passando por Suhrawardi até seus seguidores.

⁸¹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 42, p. 174.

⁸² *Ibidem*, III, 47, p. 184.

⁸³ *Ibidem*, III, 47, p. 184.

⁸⁴ *Ibidem*, III, 47, p. 184-185.

corpo no lugar e, desse modo, ambos devem ser movimentos de um mesmo gênero. E, posto que o movimento da alma animal consiste em mover o corpo todo e fazê-lo mudar inteiramente de um lugar a outro e o movimento da alma vegetativa consiste em mover as partes do corpo sem mudar totalmente de um lugar a outro, é claro e necessário que a ação da alma animal seja mais forte que a da alma vegetativa. Além disso, afirma que,

E também a alma animal é superior à alma vegetativa, porque a alma animal se une às formas dos corpos que concordam com ela em sutileza, de perto e de longe, e as extrai de suas formas corporais. Mas a alma vegetativa se une às essências dos corpos, porque concorda com elas em densidade, e isso, somente de perto e de modo contínuo⁸⁵.

Logo, a alma animal deve ser agente na alma vegetativa porque é mais perfeita e mais forte. Ibn Gabirol, mais adiante, compara as ações da alma animal (sensível), da alma racional e da inteligência, definindo-as da seguinte maneira:

A ação da alma animal consiste em perceber as formas dos corpos densos no tempo, em mover-se no espaço, em emitir e modular sons sem uma ordem que implique em significação; a ação da alma racional é sentir as formas sutis dos inteligíveis, mover-se nos inteligíveis, fora do tempo e fora do espaço, e emitir e modular sons com uma ordem e relação que impliquem em significados. A ação da inteligência é a apreensão de todas as formas inteligíveis fora do tempo e fora do espaço, sem investigação e sem esforço e sem nenhuma outra causa além de sua essência, que está repleta de perfeição⁸⁶.

Desse modo, aquilo que está nas substâncias inferiores necessariamente estará nas superiores, mas o contrário não é verdadeiro. Quanto mais elevadas forem as substâncias, mais formas reunirão e mais compreenderão, e assim será até chegarmos à matéria primeira universal que tudo sustenta.

SUBSTÂNCIA	AÇÃO DA SUBSTÂNCIA
INTELIGÊNCIA	Apreender todas as formas inteligíveis fora do tempo e fora do espaço, sem investigação e sem esforço e sem nenhuma outra causa além de sua essência, repleta de perfeição.
ALMA RACIONAL	Sentir as formas sutis dos inteligíveis; Mover-se nos inteligíveis, fora do tempo e fora do espaço; Emitir e modular sons com ordem e relação que impliquem em significados;
ALMA ANIMAL OU SENSÍVEL	Perceber as formas dos corpos densos no tempo (sensação); Mover-se no espaço (locomoção); Emitir ou modular sons sem uma ordem que implique em significação;
ALMA VEGETATIVA	Crescer; Engendrar;
NATUREZA	Atrair; Reter; Modificar; Expulsar;

⁸⁵ *Ibidem*, III, 48, p. 186.

⁸⁶ *Ibidem*, III, 48, p. 187.

Aborda também a questão do movimento, afirmando que, apesar de todos os corpos se moverem em virtude do movimento do corpo universal, o corpo universal não se move por si, pois, se fosse móvel por si, teria que ser simultaneamente movente e movido. Considera que o céu não é eterno e teve um início⁸⁷ como tudo aquilo que é criado. Em sendo o céu uma substância que sustenta as categorias, tampouco pode ser movido diretamente pelo primeiro motor.

Desenvolvendo o conhecimento do ser das substâncias intermediárias repete sua hierarquia, e afirma que existe um paralelismo entre os sensíveis e os inteligíveis e, uma vez mais, vemos aí a questão do microcosmo/macrocósmo. No sentido em que é exposto aqui, o microcosmo corresponde à totalidade do sensível e o macrocosmo ao conjunto do inteligível.

Por último, resolve a questão de como se dá o fluxo de emanação entre as substâncias simples espirituais. Ibn Gabirol quer demonstrar que os “raios” que se desprendem e fluem destas substâncias não significam uma “perda” para suas essências:

Não são as essências das substâncias simples as que se desprendem e emanam, mas são as suas forças e seus raios, estes são os que caem e se derramam; e isso ocorre porque as essências de cada uma destas substâncias são finitas e delimitadas, e não se estendem até o infinito. Mas, os raios que delas se desprendem e excedem seus limites e fronteiras, porque estas substâncias estão submetidas à primeira emanação, o primeiro fluxo que emana da Vontade, como a luz que emana do sol no ar, porque esta luz excede os limites do sol e se estende pelo ar. Mas o sol em si mesmo não sai de seus limites. Da mesma maneira, a força animal emana da faculdade racional, cuja sede é o cérebro, os nervos e os músculos, porque esta faculdade penetra e se difunde por todas as partes do corpo. Mas a substância da alma em si não é difusa nem se estende. Do mesmo modo, algumas das substâncias simples estendem seus raios e sua luz e difundem-nos naquilo que lhes é inferior, ainda que, a substância em si, mantenha-se em seu nível e não exceda seus limites⁸⁸.

Para ele, aquilo que flui de alguma outra coisa deve ser, evidentemente, do mesmo gênero da coisa da qual ele flui, “ainda que seja diverso quanto à disposição⁸⁹”, pois é impossível que de algo emane uma coisa que não lhe seja semelhante. Mais uma vez, esta tese reforça aqui a existência de substâncias intermediárias, posto que o corpóreo não mantém semelhança alguma com o Autor Primeiro. Assim, a alma “emana da essência da inteligência e, ao fluir, sai da essência da inteligência⁹⁰”, e isso não impede que ela mesma seja uma substância e que venha, por sua vez, a fazer fluir outra substância de sua essência.

Outra questão levantada pelo discípulo e que é de extrema importância para o tema deste trabalho é o problema da debilitação da força divina criadora. Pois, como pode debilitar-

⁸⁷ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 51, p. 193.

⁸⁸ *Ibidem*, III, 52, p. 196.

⁸⁹ *Ibidem*, III, 53, p. 197.

⁹⁰ *Ibidem*, III, 54, p. 199.

se a virtude divina e sua força, até modificar-se tanto a ponto de se corporificar? E ainda, como pode esta virtude, que é essencial e infinita, ser mais manifesta em uma coisa do que em outra, “quando a virtude divina é fim de toda virtude e complemento e perfeição de todo poder e majestade?⁹¹”. A isso Ibn Gabirol responde que tudo aquilo que flui de outra coisa é mais forte em seu entorno; quanto mais se distancia, mais fraco se torna. A virtude em si mesma não se modifica nem se torna finita, o que ocorre é que ela se modifica de acordo com a recepção da matéria. “Cuida para não atribuir a diversidade da virtude à essência da virtude, mas à essência da coisa que recebe sua ação⁹²”, ele adverte. Assim, a matéria que está mais próxima à fonte desta virtude (o Autor Primeiro) será mais preparada e capaz para receber sua ação do que a matéria que se encontra mais afastada, e por isso a manifestação dessa virtude, perceptível através de sua ação, deve ser necessariamente mais forte na matéria que lhe é mais próxima do que naquela que se encontra mais afastada. Mas, Ibn Gabirol aparta-se da resposta final a esta questão, prometendo-a para outro momento, pois de acordo com ele, “esse conhecimento não se refere ao presente assunto, mas está contido no conhecimento da Vontade⁹³”.

Retornando ao procedimento que deve ser realizado a fim de compreender as realidades simples espirituais, retoma mais uma vez o modelo da necessária analogia entre o mundo sensível e o mundo inteligível, entre o corpóreo, composto e denso e o espiritual, simples e sutil, no qual o inferior é sempre a imagem do superior e é através dele que podemos conhecer o que há nas esferas superiores. Assim,

Se quiseres imaginá-lo justamente, eleva-te do inferior ao superior e verás que é mais sutil, mais forte, mais uno, caso se trate de matéria, a matéria, caso se trate de forma, a forma, caso seja o movimento, o movimento. Toma o manifesto como prova do oculto, o composto do simples, o efeito da causa; porque quando o fizeres, alcançarás o conhecimento daquilo que buscas⁹⁴.

Inicia o procedimento para o conhecimento das substâncias inteligíveis tomando como exemplo o corpo universal absoluto, pois a ordem das partes do corpo universal será a mesma das substâncias inteligíveis. Isso deverá ser realizado da seguinte maneira:

Toma a matéria primeira e posiciona-a frente à substância que sustenta todas as formas do corpo, porque a matéria é a que sustenta todas as formas; posiciona a substância da inteligência frente à quantidade, porque a inteligência possui duas faculdades, que são a causa de que lhe afete a divisão; e coloca a substância da alma frente à figura que contém a quantidade; a substância da natureza frente à cor, que é a última parte do corpo, assim como

⁹¹ *Ibidem*, III, 55, p. 201

⁹² *Ibidem*, III, 55, p. 202.

⁹³ *Ibidem*, III, 55, p. 202.

⁹⁴ *Ibidem*, III, 56, p. 202.

a natureza é a última das substâncias simples e toda cor se faz por ela. E, da mesma maneira que ocorre com a visão, que quanto mais penetre a cor chega à figura, à quantidade e à substância, e mais escuro e oculto se torna o ser por sua sutileza, quanto mais voltar a sair da substância à quantidade, da quantidade à figura e da figura à cor, mais manifesto se lhe faz o ser por sua densidade. Assim, do mesmo modo, quanto mais o intelecto penetre aquilo que está além da substância que sustenta as categorias, a saber, as substâncias espirituais, até que chegue à matéria primeira que está diante da substância, mais obscuro e oculto se faz o ser por causa de sua sutileza; e pelo contrário, quanto mais retornar da matéria e chegar à substância mais próxima, mais manifesto e claro se tornará o ser por sua densidade. Este exemplo que te propus te tornará mais fácil o conhecimento da ordem das substâncias espirituais, segundo seus graus⁹⁵.

SUBSTÂNCIA	CORPO UNIVERSAL
INTELIGÊNCIA	QUANTIDADE
ALMA	FIGURA
NATUREZA	COR

A última questão levantada é acerca da infinitude ou finitude destas substâncias. De acordo com Ibn Gabirol, a virtude que cria estas substâncias é a Vontade, e a Vontade é infinita em si. Seu efeito, no entanto, é finito, posto que é infinita em essência – porquanto não tem princípio – mas é finita em ato (efeito) posto que sua ação tem um princípio.

Explica também o sentido conferido pelos “filósofos” à representação em círculos ou esferas, as quais, de acordo com ele, tampouco podem ser entendidas enquanto uma descrição literal, como se indicasse que estes possuíam algum tipo de visão plana, sólida e corpórea dos objetos e/ou substâncias que indicavam nas esferas. Muito mais apropriadamente, adverte explicando ao discípulo: “Não estranhes, porque só chamaram propriamente a estas substâncias de círculos ou esferas porque umas são mais elevadas do que outras e as compreendem. (...) É como a compreensão do sustentado pelo que sustenta, do efeito pela causa, e da coisa conhecida pelo cognoscente⁹⁶”.

Por fim, em tendo o discípulo compreendido o teor deste tratado, Gabirol adverte que o mero conhecimento de que as substâncias inferiores são imagens e exemplos das superiores, delas emanam, a elas servem e por elas são guiadas não basta, pois, o estudo destas realidades tem outro objetivo: “este é o caminho para chegar à felicidade perfeita e alcançar o verdadeiro contentamento, que é nossa meta⁹⁷”. Nesse sentido, faz ainda outras advertências durante o final do tratado, posto que este é um esforço da própria essência, algo

⁹⁵ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 56, p. 203-204.

⁹⁶ *Ibidem*, III, 57, p. 206-207.

⁹⁷ *Ibidem*, III, 58, p. 209.

que implica uma adesão total e a busca de união com toda a criação até o máximo que seja possível, significando, mais do que apreender, **compreender**:

E, em geral, quando quiseres imaginar estas substâncias e de que modo tua essência está difundida nelas, e como as compreendes, deves elevar teu intelecto até o inteligível supremo, purgá-lo e limpá-lo de toda mancha do sensível e retirá-lo da escravidão da natureza até que chegues, com a força da tua inteligência, até a última certeza que te for possível apreender da substância inteligível, até que, no final, quase a desnudes da substância sensível e te tornes como um ignorante dela. Então incluirás, de certo modo, todo o mundo corpóreo dentro de tua essência, e poderás colocá-lo em um canto de tua alma, porque se assim fizeres, compreenderás a pequenez do sensível em relação à magnitude do inteligível. Então as substâncias espirituais virão às tuas mãos e serão colocadas diante de teus olhos; tu verás como elas te compreendem e são superiores a ti, e verás tua essência como se fosse dessas mesmas substâncias. Por vezes pensarás que és uma parte dessas substâncias, por tua ligação com a substância corpórea; e outras vezes, julgarás que és todas elas e que não há diferença entre elas e ti, pela união de tua essência com as essências delas e pela junção de tua forma com suas formas⁹⁸.

Ibn Gabirol considera, desse modo, concluída a questão da demonstração das substâncias simples e encerra o Tratado Terceiro, encaminhando-se para a quarta parte do livro, dedicada à identificação da matéria e da forma nas substâncias simples.

⁹⁸ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 56, p. 204-205.

3.1.4 Tratado Quarto:

O início do Tratado Quarto aparece-nos como praticamente um prosseguimento do Tratado Terceiro. Uma vez tendo estabelecido a existência das substâncias espirituais, Ibn Gabirol pretende demonstrar que estas também são compostas de matéria e de forma. Mas o discípulo apresenta sérias dificuldades em compreender de que maneira, em sendo estas substâncias simples e espirituais, podem ser compostas. O mestre demonstra então que não podem deixar de ser, posto que se assim não fossem, seriam somente matéria ou somente forma; e inicia sua explicação:

Posto que o conceito de espiritualidade deve ser oposto ao de corporeidade, e como é preciso que esta última noção esteja sustentada em algo que a defina, então a substância espiritual será composta da mesma maneira. E também a divisão da substância espiritual em inteligência e alma, e a divisão da inteligência e da alma nos corpos e se separem em si mesmas é signo e prova da separação da matéria com relação à forma. Logo, podemos comparar cada uma destas substâncias simples em sua separação da substância espiritual com a relação da matéria e da forma simples em sua separação da substância corpórea. E também entre as substâncias espirituais, umas serão mais simples e mais perfeitas que outras, o que é prova de que, sobre a espiritualidade que segue o corpo, há outra mais perfeita⁹⁹.

Utiliza a separação e a diversidade entre as próprias substâncias espirituais – como a Inteligência e a alma – como sinal de que a espiritualidade não é una. Desse modo, “a forma da natureza é distinta da forma da alma vegetativa, e que a forma da alma vegetativa é distinta da forma da alma sensível, e esta da alma racional, e esta da inteligência¹⁰⁰”. Em não sendo una a espiritualidade, é evidente que a diversidade e a divisão podem atingi-la. Não há, portanto, razão para objeções a que sejam compostas de matéria e de forma diversas entre si. E prossegue acrescentando evidências, que aparecem resumidas na seguinte passagem:

O que demonstra mais amplamente que as substâncias simples, que são superiores às substâncias compostas, são compostas de matéria e forma, é aquilo que repeti antes diversas vezes, a saber, que o inferior procede do superior e é sua imagem, porque se o inferior emana do superior, necessariamente a ordem das substâncias corporais deve ser a imagem da ordem das substâncias espirituais. Como a substância corpórea está distribuída em três ordens: o corpo denso, o corpo sutil e a matéria e a forma de que se compõem; igualmente também a substância espiritual está dividida em três ordens: a substância espiritual que segue imediatamente a substância corpórea, a substância espiritual que é mais espiritual que aquela, e a matéria e a forma da qual estão compostas¹⁰¹.

⁹⁹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, IV, 2, p. 213-214.

¹⁰⁰ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, IV, 3, p. 216.

¹⁰¹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, IV, 4, p. 217.

Prossegue sugerindo a necessidade de considerar a disposição das matérias das substâncias universais, ordená-las umas em relação às outras, considerar a ordem das formas destas substâncias e dispô-las umas em relação às outras, assim como foi realizado nos tratados anteriores em relação às matérias e as formas das substâncias sensíveis. Tendo ordenado as matérias e as formas destas substâncias inteligíveis, propõe a seguir o exame da ordenação da matéria espiritual com a matéria corpórea e a ordenação da forma espiritual com a forma corpórea “até que, desse modo, unam-se as partes da matéria e da forma universais e, tendo realizado esta união, consideremos então as duas em conjunto¹⁰²”.

Continuando na análise da questão da diversidade das substâncias espirituais, afirma que estas são iguais quanto à matéria e diferem quanto à forma. A necessidade de que as coisas sejam assim dispostas reside em que “O Criador de todas as coisas deve ser necessariamente uno e a criação deve ser diferente dele. Logo, se aquilo que é criado fosse somente matéria ou só forma, assemelhar-se-ia ao Um e não haveria intermediário entre eles, porque o dois vem depois do um.¹⁰³” Outra prova que acrescenta para colaborar com suas afirmações é o fato de que o entendimento alcança estas substâncias espirituais. Posto que o entendimento só apreende aquilo que é composto de matéria e de forma, estas realidades devem assim ser compostas.

A prova disso é que a última coisa que o entendimento chega a apreender é a percepção do gênero e da diferença, o que é sinal de que a matéria e a forma são o limite das coisas. E também, quando o entendimento percebe uma coisa, ele a compreende; e só a compreende por ser finita para ele; mas as coisas só são finitas por sua forma, porque a coisa infinita não tem forma que a faça uma e a distinga de outra. Por isso a essência eterna é infinita, porque não tem forma¹⁰⁴.

O criado, portanto, deve ser finito, e só pode ser finito aquilo que possui forma. Por outro lado, seria impossível que as substâncias espirituais fossem somente forma, dado que se fossem somente forma incorreríamos nas seguintes questões: a) não haveria diferenciação entre as substâncias espirituais, b) não seria possível existir forma sem algo que a sustentasse, e c) se fosse uma coisa una, não seria diferente da unidade criadora. E vai além: tudo aquilo que se reduz, reduz-se a uma única raiz ou a mais do que uma; e se todas as coisas se reduzissem a uma única raiz, não haveria diferença entre criação e Criador. Se essa raiz fosse somente forma, as matérias não poderiam ter sido criadas por ela; do mesmo modo, se fosse só matéria, ocorreria o inverso. Portanto, conclui – já antecipando o conteúdo do tema

¹⁰² *Ibidem*, IV, 5, p. 220-221.

¹⁰³ *Ibidem*, IV, 6, p. 222.

¹⁰⁴ *Ibidem*, IV, 6, p. 223-224.

seguinte – que as coisas somente podem ser reduzidas a duas raízes, uma delas sendo matéria e a outra, forma.

Para que isso ocorra, é necessário que, no inteligível, exista uma matéria universal que reúna em si, enquanto idéia, todas as matérias ou a idéia de materialidade, e que sustente todas as formas inteligíveis; é necessário igualmente que exista uma forma universal que contenha todas as formas inteligíveis, que dela são participantes, como da idéia de forma:

E assim, de acordo com a disposição das partes da matéria e das formas no inteligível, com as matérias e as formas no sensível, e a ordenação de umas com as outras, até que cheguemos assim à matéria universal sensível e a forma universal sensível, a matéria universal inteligível e a forma universal inteligível, e da mesma maneira será a ordenação da matéria universal inteligível com a matéria universal sensível e da forma universal inteligível com a forma universal sensível, e as duas matérias se tornarão uma matéria, e as duas formas se tornarão uma só forma¹⁰⁵.

Estabelece como hipótese três espécies de matéria, embora uma delas seja efetivamente somente uma hipótese intelectual: a primeira delas seria a matéria simples espiritual que não está revestida da forma. Esta consideração é atribuída por ele a Platão¹⁰⁶, atribuição sobre a qual cabem dúvidas. Munk aponta a possibilidade de uma confusão com Plotino¹⁰⁷. Esta matéria é puramente hipotética, ou como diz Gabirol, existente somente para o entendimento, posto que a matéria não pode ser em ato desvestida da forma. A segunda é a matéria composta corpórea e a terceira seria uma intermediária entre elas, que consiste justamente na matéria das substâncias espirituais. Mas, a partir desta consideração inicia sua tese de que essas partes não **são em si mesmas** matérias ou formas, mas desempenham estes papéis no fluxo de emanações, uma em relação à outra. Assim, o mais corpóreo deve ser forma para o mais simples, sucessivamente, até que se chegue à resolução na matéria absolutamente simples.

Por isso te expliquei que o ser manifesto é forma do oculto, e por isso a matéria das substâncias corporais deve ser forma das espirituais, porque se reduz nela, ainda que seja matéria para aquilo que é mais denso e corpóreo que ela. E não disse que o que é manifesto no ser é forma do oculto, a não ser porque quanto mais próxima a matéria estiver dos sentidos, mais semelhante será à forma e, portanto, mais manifesta será por causa da evidência da forma e da ocultação da matéria, ainda que seja matéria para a forma sensível. Pelo contrário, quanto mais afastada estiver dos sentidos, tanto mais se assemelhará à matéria e por isso será mais oculta conforme a ocultação da matéria, ainda quando seja forma para a matéria primeira simples ou para uma das matérias que estão abaixo desta. Em

¹⁰⁵ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, IV, 7, p. 227.

¹⁰⁶ *Ibidem*, IV, 8, p. 229.

¹⁰⁷ MUNK, S. op. cit, p, 72, nota 4. Recorre-se a essa justificativa pelo fato de que os dois nomes (Platão e Plotino), em árabe serem escritos com as mesmas letras. Independentemente de qual seja a origem desta afirmação, ela demonstra que as fontes utilizadas por Ibn Gabirol, como era comum na Idade Média, são textos que sofreram atribuição arbitrária. A discussão sobre as fontes encontra-se ampliada nos capítulos seguintes.

sendo como disse a matéria corpórea, será evidente que não se reduzirá à materialidade como tal, mas à matéria primeira simples que sustenta todas as formas e matérias¹⁰⁸.

Esta compreensão é corroborada pelo discípulo que, recapitulando os ensinamentos do mestre, reforça essa estrutura relacional de matéria e forma, ou seja, elas só assumem o caráter de matéria ou de forma, uma em relação à outra, e jamais de modo absoluto, além de sublinhar a unidade da matéria e a multiplicidade das formas, bem como sua finitude:

Desde que notei que, nas substâncias, aquilo que é matéria do inferior é forma para o superior, fez-se evidente para mim que todas as coisas, ainda que de certa maneira sejam matérias substratos de acordo com um aspecto, porque a substância sutil é sempre substrato para a mais densa, todas são formas sustentadas na matéria primeira. E aprendi que, em geral, têm necessidade de uma matéria que as sustente a todas. Logo, são finitas e estão sujeitas a um único limite; assim, devemos dizer então que esta é a matéria primeira universal que a todas elas sustenta. Esta é a matéria primeira universal, objeto de nossa investigação. Por isso tornou-se evidente para mim que a diversidade que há entre as substâncias não provém da matéria, mas da forma, porque as formas são muitas, mas a matéria é uma¹⁰⁹.

Se em tudo há matéria, e a matéria é una, suas propriedades devem ser encontradas em tudo, e Gabirol defende que estas propriedades serão encontradas. Como argumento para a unidade da matéria apresenta também o fato de que todas as coisas diversas tendem a se unir, e não poderiam se unir se não possuíssem um substrato comum. Dessa maneira, “a substância e o acidente absolutos, que são dois opostos, não poderiam coincidir numa unidade se não coincidissem em uma única matéria¹¹⁰”. Prosseguindo, afirma que não é possível a existência da matéria sem a forma ou da forma sem a matéria, nem por um segundo sequer. Com relação à matéria, “Dado que é claro que a matéria só tem ser pela forma, é claro também que não é possível que exista sem ela¹¹¹”, e também com relação à forma, “Se a forma não existe senão pela existência da matéria formada, não é possível que exista forma sem matéria, porque o ser só se completa pela união de ambas¹¹²”.

A forma é apresentada por ele como sendo a unidade, e esta última jamais poderia situar-se fora do conceito de forma:

Se a unidade fosse uma coisa distinta da forma seria, para ela, ou matéria ou forma. Mas não é possível que a unidade seja matéria da forma, posto que é propriedade da matéria.

¹⁰⁸ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, IV, 8, p. 230.

¹⁰⁹ *Ibidem*, IV, 9, p. 231.

¹¹⁰ *Ibidem*, IV, 10, p. 232.

¹¹¹ *Ibidem*, IV, 10, p. 234.

¹¹² *Ibidem*, IV, 10, p. 234.

Também não é possível que seja forma da forma, porque então seguir-se-ia que a forma seria sua matéria e que a forma teria forma e assim até o infinito¹¹³.

Passa então a discorrer sobre as propriedades da forma e da matéria, tentando demonstrar que a forma em si é a unidade e deve ser estabelecida como o número um enquanto que à matéria convém o número dois, também por suas propriedades. Quanto à forma, então nos diz:

Observa as propriedades da unidade, e tu as encontrarás inerentes à forma: a unidade produz a multiplicidade e a conserva, confere-lhe o ser e contém, existe em todas as suas partes, é sustentada no que é substrato para ela e é mais digna do que lhe serve de substrato. Estas propriedades encontram-se igualmente na forma, porque a forma constitui a essência daquilo no que ela está e confere o ser, retendo-o e contendo-o e está em todas as suas partes e está sustentada na matéria que lhe serve de substrato, é superior a ela e a matéria está sob ela. Posto que já conheces estas propriedades, coloca cada uma como termo médio entre a forma e a unidade e faz disto a argumentação necessária que demonstre que a **forma é unidade**¹¹⁴.

E quanto à matéria, dispõe as seguintes características:

1. Digo que o dois se coloca sob o um e o um está sobre ele. Da mesma maneira, a matéria está submetida à forma e a forma está sobre ela.
2. E também: a forma é una e o dois é multiplicidade divisível. Da mesma maneira, a matéria é multiplicável e divisível. Por isso a matéria é causa da multiplicidade das coisas e de sua divisão, e, portanto é semelhante ao dois.
3. E também: a propriedade da forma é una, isto é, de constituir a essência, enquanto que as propriedades da matéria são duas. Uma delas é sustentar a forma, e esta é oposta à propriedade da forma, pois é a partir da matéria que sustenta a forma e da forma que aperfeiçoa a essência da matéria que se constitui a essência de todas as coisas e se configura sua natureza. Esta propriedade se encontra na matéria advinda do primeiro um, oposto ao um da forma, isto é, o primeiro um que é a metade do dois que comparamos à matéria. A segunda propriedade da matéria é a multiplicidade e a divisibilidade, isto é, que a forma se divide e se multiplica em virtude da matéria. A matéria obtém esta propriedade do segundo um, isto é, da metade do dois, unida ao primeiro um. E por sua junção com ele se fazem dois e por serem dois surge a multiplicidade e a divisão. E também porque em sua primeira divisão, a matéria se divide em duas partes segundo a natureza do dois, isto é, na matéria das substâncias simples e na matéria das substâncias compostas. Logo, a propriedade do dois também convém desta maneira. Agora já é, pois, claro para ti que a forma se assemelha ao um e a matéria ao dois¹¹⁵.

A partir deste ponto, começa a emitir algumas afirmações complexas a respeito da criação, que, por vezes, podem indicar algumas contradições, apontadas inclusive no próprio texto através das falas do discípulo. Após ter afirmado que duas são as raízes de tudo, levanta que a unidade não pode ser considerada como a raiz de tudo, posto que é só forma, sem

¹¹³ *Ibidem*, IV, 11, p. 235.

¹¹⁴ *Ibidem*, IV, 11, p. 235.

¹¹⁵ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, IV, 10, p. 236-237.

matéria “Mas, seria justo dizer que o três é a origem de tudo, com o um no lugar da forma e o dois no lugar da matéria¹¹⁶”. Podemos pensar, à primeira vista, que esta afirmação é contraditória, mas isso não passa de aparência, posto que está se referindo à quantidade de raízes quando afirma que duas são as de tudo aquilo que existe, e ao número, quando se refere ao três, como equivalente matemático de sua metafísica, tanto que atribui o número um à forma e o dois à matéria. O número três seria então o número equivalente à origem de tudo aquilo que é composto de matéria e forma, portanto, tudo o que é criado e tudo aquilo que existe. Por essa passagem, notamos também que sua metafísica não aceita os números como realidades equivalentes às idéias.

Mais adiante falará de uma primeira unidade e de uma segunda unidade. Essa seria uma outra aparente incoerência, também somente aparente, conforme verificaremos.

Ainda tentando demonstrar o mesmo, afirma que a forma da inteligência e a unidade são a mesma coisa:

Logo, a forma da inteligência é a unidade. Deves saber também que, por ser a unidade a forma da inteligência, essa é a causa de afirmarmos a união de todas as formas nela, e por isso é aquela que tudo apreende, pois tudo está unido em sua forma que é a unidade universal que reúne toda unidade. E, posto que toda forma é una, e sua essência é a unidade que reúne toda unidade, então deduzimos que todas as formas têm ser na forma da inteligência¹¹⁷.

Por tudo isso, pretende chegar à proposição da existência das duas unidades, ou dois “uns”. O primeiro Um é a unidade verdadeira, criadora indivisível e o segundo Um é a unidade criada, à qual afeta a divisão. A forma da Inteligência, ou forma universal, é a unidade segunda, impressa e criada, e não a unidade verdadeira que age por si mesma:

Deduz-se que a forma universal é a impressão do uno verdadeiro, Altíssimo, infusa em toda a matéria e que a contém. Como a unidade primeira é a unidade verdadeira que age por si mesma, é necessário que exista uma unidade que a siga, e esta é a origem dos números numeradores. Esta é a forma universal que constitui a essência da universalidade das espécies, isto é, a espécie universal, que confere sua essência a cada uma das espécies e todas as espécies concordam em seu conceito, porque todas as espécies das substâncias simples e compostas não podem deixar de ter cada uma delas uma forma que constitui sua essência; o conceito que constitui todas as coisas é a forma universal, a saber, a unidade seguinte à unidade agente. Por isso foi dito que a forma universal retém a matéria e a aperfeiçoa, porque a forma é unidade, e é a unidade que tudo retém e constitui, pois reúne a essência na qual se encontra e a unifica, quer dizer, retém-na para que não se disperse e não se multiplique. Por essa razão diz-se que a unidade é comum a todas as coisas e está em todas elas¹¹⁸.

¹¹⁶ *Ibidem*, IV, 11, p. 236.

¹¹⁷ *Ibidem*, IV, 12, p. 238.

¹¹⁸ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, IV, 13, p. 239-240.

Assim, a forma da Inteligência, que é forma criada e, portanto, unidade segunda, procede da impressão da unidade agente, unidade verdadeira que advém do Altíssimo: “que a forma é a unidade impressa pela unidade primeira¹¹⁹”. Mas, dessa maneira, notamos também que o processo de surgimento da forma da Inteligência é “uma” ou “a” verdadeira criação, e não uma simples impressão. Ela é a impressão da unidade agente e não mera impressão de alguma forma mais alta, como são as demais, posto que anteriormente a ela não há forma e tendo em vista que a unidade agente não é sujeita à divisão ou multiplicidade, nem há matéria qualquer precedente que a sustente:

Porque a forma é criada, ou seja, porque a forma é, e o ser não é impressão, porque a impressão necessita de algo que a sustente, e o ser não precede a substância. E, posto que não é impressão, é criação, e se o ser se faz por criação e o ser é próprio da forma, então a forma é criada¹²⁰.

A partir destas considerações, e até o final do Tratado Quarto, Ibn Gabirol dedicar-se-á àquilo que consiste talvez na questão mais delicada deste tema, que é a razão pela qual a forma, enquanto impressão da Primeira Unidade e representando o raio da Luz Puríssima que descende da Vontade do Autor Primeiro, pode estar sujeita ao enfraquecimento e ao decréscimo de suas forças no decorrer da Criação. Sua metáfora privilegiada será a luz sensível, enquanto raios que se desprendem do Sol sem diminuírem sua Essência e iluminam os corpos mais densos, enfraquecendo-se ao contato com estes, mas não em sua força primeira. A argumentação – porquanto parte de dois raciocínios diversos – é aqui um tanto confusa, mas visa demonstrar que existem dois modos de compreender este enfraquecimento, que se dá pelo distanciamento da Fonte Primeira: um deles, pelo contato com a matéria escura, e o outro, pelo próprio enfraquecimento da luz. Como argumento do primeiro modo, aponta que, ao atravessar as diferentes partes da matéria, não é possível que a luz permaneça com a mesma intensidade que revelara no início de seu percurso. Não é possível que penetre tanta luz na segunda parte da matéria como penetra na primeira, e assim por diante:

E com isso comprovamos que a mutação que sobrevém à luz difundida na matéria ocorre por causa da matéria, e não pela luz em si, semelhante à luz do sol quando se mistura às trevas, ou a um lenço branco e fino quando veste um corpo negro, porque sua brancura será ocultada pela abundância do negro; ou à semelhança da luz que penetra três vidraças, pois a segunda terá menos luz que a primeira, e a terceira, menos luz que a segunda; e isso não ocorre pela debilidade da luz, mas pelos vidros que, como corpos espessos, impedem sua penetração. De acordo com esta consideração, a diminuição e a diversidade da luz nas substâncias deve-se não à luz em si, mas à matéria que é corpórea em relação à forma, como antes já se disse. E posto que assim é, torna-se evidente que a luz em si é una e sua parte inferior igual à sua superior em essência; ela se torna escura do mesmo modo como perde a

¹¹⁹ *Ibidem*, IV, 14, p. 240.

¹²⁰ *Ibidem*, IV, 13, p. 240.

força passando por muitos vidros, ou como a luz que descende do sol a um ar obscurecido, que se transforma neste ar, pois num ar como este, não mantém a virtude e a perfeição que teria no ar transparente¹²¹.

Esse raciocínio nos conduz a uma aparente contradição, dado que, em outro momento¹²², Ibn Gabirol nos afirmou ser a matéria una. Como pode ser a matéria, que é uma em sua essência, a razão para a debilitação da força da forma, ou da Luz? Ao contrapor-se a esta crítica levantada pelo discípulo, o mestre revela o outro modo, que aponta para o fato de que a luz se debilita em si mesma. Desse modo,

Quanto mais afastada estiver a luz de sua origem, mais débil e espessa será. Isso ocorre porque tem seu princípio na força e na essência, posto que foi criada pelo Autor Primeiro, Excelso e Santo. Ora, tudo o que tem princípio, sem dúvida, tem fim, e é amplamente conhecido que o fim das coisas não é semelhante a seu princípio; por isso é preciso que a luz, quanto mais afastada estiver do princípio, que é mais forte, e quanto mais próxima estiver do fim que é mais fraco, mais débil seja até que chegue ao extremo último e ali se detenha.¹²³

Então a contradição se agrava, na visão do discípulo, pois como poderia algo que não se modifica, como a forma, cuja mudança é ocasionada pela sua associação com a matéria, debilitar-se por si mesma até que chegue a um limite, um fim último para sua ação? A resposta a essa questão é provavelmente uma das chaves para a compreensão do pensamento de Ibn Gabirol, pois a forma, una, ela mesma, em seu início, a própria unidade, mãe da unidade numérica, enquanto forma da Inteligência, diversifica-se e multiplica-se, no desenrolar da criação, por si mesma e por sua associação com a matéria, debilitando-se a ponto de perder completamente, ao fim do processo, sua faculdade agente. A razão de tal fato reside no próprio processo de emanações sucessivas, pois tudo aquilo que está no inferior encontra-se prefigurado no superior, mas aquilo que está no superior não se encontra no inferior. Ocorre um processo de perda em cada emanação, em cada grau de substâncias compostas de matéria e forma, ou seja, em cada *momento* de encontro com a matéria. A luz por si se enfraquece e a matéria está, por sua distância (inteligível), cada vez mais densa, pelo defluxo sucessivo.

Posto que as formas das substâncias simples e compostas são infusas nas essências de tais substâncias e as compreendem inteiramente, ainda que estas formas defluam umas das outras, isto é, o inferior do superior, conseqüentemente, desde a extremidade suprema à mais baixa; como não vêes que a forma está infusa em todas as formas, como a infusão do sol no ar, e está estendida de maneira contínua desde o superior até o inferior, que preenche a matéria universal e a compreende, e que, em parte alguma ou lugar algum ela está vazia e

¹²¹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, IV, 14, p. 244.

¹²² *Ibidem* I, 12, p. 15.

¹²³ *Ibidem*, IV, 15, p. 245.

nua, mas por ela revestida? Mas, seus graus são diversos na matéria: a parte que procede e se situa no extremo superior é luz pura e a substância que a sustenta é sutil e espiritual; e da mesma maneira, o que procedeu dela no extremo inferior é luz apagada, sombria, turva e a substância que a sustenta é corpórea e densa. E o meio entre estes dois extremos foi procedendo em função da modificação da luz e da densidade da matéria, por causa do distanciamento ou proximidade. Quando considerares a forma deste modo, verás que começa espiritual, perfeita, e pouco a pouco, sucessivamente, se adensa até chegar ao extremo inferior e aqui verás que o movimento cessa e a forma se detém¹²⁴.

A dúvida do discípulo ainda permanece quanto a que, em sendo a Vontade um atributo e virtude divina e, como tal, infinita e sem dimensões, como pode o mestre referir-se a proximidade e distância para atribuir a causa do enfraquecimento de sua ação. Ibn Gabirol apresenta-nos aqui suas primeiras considerações sobre a Vontade, expondo as diferenças da Vontade enquanto atributo do Autor Primeiro e a Vontade de acordo com a consideração de sua ação:

Tua dúvida procede da suposição de que a Vontade é infinita. Mas, ainda que a Vontade seja infinita se considerada na essência sem a ação, não deve sê-lo segundo sua forma defluída, porque sua ação é finita, porquanto possui um início e porquanto a forma começa a partir dela. Como ela é princípio da forma que dela deflui, deve ela mesma ser finita no princípio de sua ação enquanto princípio da forma que dela emana. Logo, a Vontade deve ser intermediária entre a Essência Altíssima e a forma que deflui da Vontade. Mas, quando considerada em si mesma, e não por sua ação, a Vontade então não será nem intermediária nem finita, mas ela mesma e a Essência são idênticas. Tendo em vista que a Vontade é finita segundo sua ação, não está distante da verdade que uma parte das luzes que dela fluem seja mais próxima do que as outras, porque a luz que flui da Vontade possui um princípio e segue-se que este princípio esteja mais próximo dela que qualquer outra coisa; e isto ocorre porque quanto mais próximo estiver do princípio, mais semelhante a ela será, e vice-versa. De acordo com este conceito será mais fácil entender os intermediários que há entre a Vontade e entre a luz que está mais próxima e a luz que está mais remota. Deves, contudo, precaver-te de entender proximidade e conjunção no sentido corpóreo, porque isto te conduziria ao erro. Deves imaginar o conceito de proximidade da luz em relação à Vontade como não havendo intermediário entre elas e o mesmo deve ser dito da proximidade das ordens de luz, umas em relação às outras¹²⁵.

Tendo explicado o que compreende por distanciamento, explica então a causa deste distanciamento. Esta reside em que tudo aquilo que teve uma origem deve ter fim; assim, é preciso que existam diferentes ordens intermediárias no desenvolvimento da criação, entre os dois extremos, situados em diferentes graus de perfeição e imperfeição. Se o fim fosse igual ao princípio não haveria diversidade. E assim, a matéria adquire a forma da Vontade, que a possui em si em potência, tornando-se ato com sua associação com a matéria. A Vontade é assim Luz Primeira, e a forma Luz segunda¹²⁶. Mais uma vez, invoca Platão¹²⁷ para explicar

¹²⁴ *Ibidem*, IV, 18, p. 251.

¹²⁵ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, IV, 19, p. 252-253.

¹²⁶ *Ibidem*, IV, 20, p. 255.

¹²⁷ *Ibidem*, IV, 20, p. 256.

que existem três tipos de forma: a que está na essência da Vontade, que é chamada inapropriadamente de forma; a que está unida em ato com a matéria; e a forma dos elementos que são as quatro primeiras *qualidades* – esta última, Gabirol aponta como a forma que está unida à matéria em potência.

Mas, suas considerações finais acerca da matéria e da forma universais em si mesmas e sua existência na Vontade serão apresentadas no Tratado Quinto.

3.1.5 Tratado Quinto:

A proposta do último Tratado dos cinco que compõem o *Fons Vitae* é estudar a matéria universal em si e a forma universal em si. Tendo iniciado pela substância que sustenta as categorias, passado à demonstração da existência das substâncias espirituais intermediárias entre o Autor Primeiro e a corporeidade, e demonstrado a composição destas por matéria e forma, Ibn Gabirol parte para a consideração dos dois universais em si mesmos, associados e em separado, o que nos conduzirá também a considerações mais abrangentes acerca da Vontade e da Criação. Esclarece que este conhecimento servirá de degrau para alcançar o conhecimento da Vontade e da Essência Primeira – as duas partes seguintes do Conhecimento que indicara já no Tratado Primeiro. E essa base será utilizada da seguinte maneira:

Se a matéria universal e a forma universal consistem no limite último de todas as coisas que foram criadas e se elas são o limite das substâncias em simplicidade e espiritualidade, deverás, pois, sutilar tua alma, concentrar tua essência e purificar tua imaginação o máximo que puderes, para despojá-la dos acidentes corporais e para que ultrapasses os sentidos e as coisas sensíveis, para que compreendas que a faculdade intelectiva é capaz de compreender todas as coisas. Então estará à tua disposição o conhecimento de cada uma delas, isto é, da matéria universal e da forma universal¹²⁸.

O primeiro problema que o mestre terá que contornar com relação a isso é apresentado pelo discípulo e se refere à capacidade de apreensão, por parte da Inteligência, das coisas que lhe são superiores, como a matéria universal e a forma universal em si mesmas. Mas, conforme também já havia antes indicado, esse é um processo difícil, mas não totalmente impossível, dado que algum conhecimento sobre a Vontade – que é ainda superior à matéria e à forma em si mesmas – é possível, de acordo com o modo de conhecimento da causa por aquilo que é por ela causado.

Assim,

Não debes pensar que é absolutamente impossível que a substância da inteligência apreenda aquilo que está acima dela, pois a inteligência conhece o que está sobre ela pela razão de que está ligada àquilo e existe por aquilo, isso é, a inteligência conhece sua essência e sabe por sua essência que necessita de algo que sustente sua forma; sabe, por isso que há sobre ela algo que a sustenta, pelo qual existe e no qual está fundada. Por essa razão dizemos que a forma da inteligência conhece a matéria, posto que existe por ela e é formada a partir dela. De modo geral, a inteligência apreende a matéria universal e a forma universal quando observa a diferença entre uma e outra em sua essência e em relação à forma da inteligência. A diferença entre elas na essência deve-se ao fato de que a natureza da matéria está além da natureza da forma em si mesma, mas sua diferença frente à forma da inteligência reside em que a forma da inteligência conhece a si mesma, e conhecendo-se a si mesma sabe que é

¹²⁸ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 1, p. 257.

uma forma e, sabendo que é forma, sabe que se sustenta na matéria, e que a matéria que a sustenta é sua substância¹²⁹.

Ibn Gabirol reforça que a matéria universal e a forma universal só existem de uma maneira relacional, ou seja, uma frente à outra. Ao serem consideradas em suas essências, o fato mais característico, quer dizer, o de que uma delas somente sustenta e a outra somente é sustentada, não aparece.

Posto que a matéria não sustenta a si mesma, nem a forma é por si mesma sustentada, do mesmo modo, a matéria só sustenta com relação à forma que é sustentada, e igualmente a forma só é sustentada com relação à matéria que a sustenta, entende que a matéria e a forma não se distinguem por essa diferença a não ser quando as consideramos combinadas e não quando consideramos a essência de cada uma¹³⁰.

Sugere que a matéria universal em si e a forma universal em si devem ser imaginadas de acordo com o que a Inteligência compreende quando as considera:

Imagina a matéria universal em si como algo que está no limite extremo do que existe, situado na extremidade última das substâncias, como lugar de todas as coisas, no sentido de que as sustenta. Imagina da mesma maneira, a forma universal em si como uma coisa que contém universalmente tudo e constitui todas as essências que contém. Isso é o que a inteligência apreende de uma coisa quando estuda o que ela é ou de que espécie é, quer dizer, a partir do aspecto sustentado¹³¹.

E, de um outro modo, independentemente da relação que mantêm entre si, ou seja, sem que sejam consideradas uma em relação à outra, mas consideradas separadamente por suas essências:

Imagina que a essência da matéria é uma força espiritual que, considerada em si, não tem forma; e imagina que a essência da forma é uma luz existente que confere o ser àquilo no qual ela se encontra e lhe atribui a idéia de espécie e de forma. E, em geral, convém que a representação do ser da matéria e da forma seja como a representação de todas as essências espirituais, quer dizer - como seres inteligíveis e não sensíveis - e não como seres informes, que possuem *hylé*¹³².

A partir destas considerações, Ibn Gabirol parte, mediante as palavras do mestre, para um desenvolvimento de sua teoria do conhecimento, discorrendo acerca da apreensão da matéria e da forma por parte da Inteligência, ainda que estas se encontrem acima dela e sejam componentes de sua própria Essência. Desse modo, afirma que a Inteligência conhece a matéria e a forma porque conhece a própria essência, que sabe ser forma de uma matéria que a sustenta; se a forma já conhece a si mesma, sabe que é sustentada; a partir disso sabe que é

¹²⁹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 1, p. 259

¹³⁰ *Ibidem*, V, 2, p. 260.

¹³¹ *Ibidem*, V, 4, p. 262.

¹³² *Ibidem*, V, 4, p. 263.

distinta da matéria que a sustenta e que é limitada por sua união com esta¹³³. Como a Inteligência é aquela que reúne em si todas as formas, sabemos que a forma da Inteligência é um universal para todas as formas, sendo, portanto, a própria forma universal. Tendo compreendido isso, sabemos que a matéria que a sustenta deve ser também a matéria universal¹³⁴.

A prova disso é que não se pode encontrar outra coisa que lhe seja superior, pela qual se divida e à qual se reduza. Ora, tudo o que se reduz a outra coisa, seja pelos sentidos, seja pelo intelecto, é composto; e essa matéria não se reduz a qualquer outra coisa. Portanto, com isso sabes que esta matéria é a matéria primeira, verdadeiramente simples. O mesmo deve ser dito da forma. Além disso, como a forma da inteligência é a forma universal – o que é evidente em razão de que sua forma é aquela que congrega todas as formas e as sustenta – disso se deduz que aquilo que a sustenta seja a matéria universal¹³⁵.

A seguir, passa a discorrer sobre o ser da matéria. Se o ser é propriedade da forma e se a matéria não possui o ser por si até que se una à forma, busca-se em vão o ser da matéria. Ibn Gabirol apresenta que a prova disso reside em que tudo aquilo que existe ou é sensível ou é inteligível; os sentidos se unem ao sensível e o intelecto ao inteligível por suas formas, e as formas só se unem às outras formas por sua similitude. A matéria, entretanto, só adquire o ser pela forma, ainda que a matéria e a unidade tenham começado a ser conjuntamente, posto que a matéria só é capaz de ser pela unidade¹³⁶. Embora a matéria não possua o ser em ato antes de sua união com a forma, ela possui o ser em potência, dado que se não o possuísse de modo algum não seria capaz de vir a ser em ato. Desse modo devem ser consideradas todas as coisas que existem e sua passagem ao ato:

Deves saber que o ser é de dois modos: o ser em potência, que é próprio da essência de cada uma delas, ou seja, da matéria em si e da forma em si, do qual nós já falamos; e o ser em ato, que é próprio da matéria e da forma quando se unem e se conjugam. Assim, é impossível que a matéria seja descrita em si, tal como é descrita quando unida à forma. Quando a matéria é considerada em si, o ser que é próprio da forma não lhe convém, posto que está desprovida de forma. Mas, quando é considerada com a forma, o ser, que é próprio da forma, lhe convém, posto que já adquiriu o ser da forma ao se unir a ela. Isto ocorre porque, da conjunção da matéria com a forma provém uma outra natureza composta delas, que antes não existia em cada uma delas por si; e como não é da natureza da matéria e da forma que apareçam por si até que se componham e se coliguem, produz-se, de sua composição e conjunção, um novo conceito que não se encontrava antes em nenhuma delas, porque da conjunção de coisas diversas surge uma forma que não existia anteriormente em nenhuma delas. Deves considerar, a partir deste exemplo, o surgimento de todas as coisas e

¹³³ *Ibidem*, V, 5, p. 266-267.

¹³⁴ *Ibidem*, V, 6, p. 267.

¹³⁵ *Ibidem*, V, 7, p. 269.

¹³⁶ *Ibidem*, V, 9, p. 272.

sua passagem ao ato, quer dizer, ao ser daquilo que são quando a matéria universal se une à forma universal¹³⁷.

Por este raciocínio, ainda que se possa afirmar que a matéria seja privação – já que o ser só lhe é conferido a partir da forma – não podemos afirmar que a matéria seja totalmente desprovida do ser em si mesma, posto que o possui em potência. O ser que ela adquire da forma é o “ser formal¹³⁸” do qual ela carece, embora possua o ser material. Assim,

Se quiseres aqui designar a matéria como desprovida de ser, em comparação com o ser formal, não posso me opor, pois o ser, como é comumente entendido, é o composto de matéria e de forma. Além disso, quando tiveres considerado que o ser da coisa composta de matéria e forma é composto do ser em potência – que é o ser da matéria, e o ser em ato – que é o ser da forma, verás que, em comparação com este, o ser da matéria é uma privação. Portanto, nesse sentido não se proíbe a afirmação de que a matéria é privada de ser¹³⁹.

Ibn Gabirol passa então às considerações sobre o ser da matéria universal e o ser da forma universal, buscando responder sobre cada um deles *o que é, de que natureza é e por que é*¹⁴⁰. Para as demonstrações relacionadas a estas perguntas, invoca mais uma vez a questão da Inteligência, cuja forma afirma ser a forma universal, dado que as formas de todas as coisas se concentram nela. Desse modo, levanta alguns argumentos:

1. A forma da inteligência apreende todas as formas e estas se unem em sua essência. Ora, para aquilo que é e com cuja essência se unem todas as formas, digo que todas as formas estão na sua essência. Logo, todas as formas estão na essência da inteligência.
2. A substância da inteligência sustenta em si toda e qualquer forma. Daquilo que sustenta toda e qualquer forma por si, a essência é todas as formas. Logo, a essência da inteligência é toda e qualquer forma.
3. O que está essencialmente em algo é constituinte de sua natureza. Todas as formas estão essencialmente na inteligência. Logo, as formas das coisas são constituintes da essência da inteligência. Da mesma maneira, as formas das coisas são constituintes da essência da inteligência. Tudo o que constitui a essência de outra coisa é forma para ela. Logo, as formas das coisas são a forma da inteligência.

¹³⁷ *Ibidem*, V, 9, p. 273.

¹³⁸ *Ibidem*, V, 11, p. 276.

¹³⁹ *Ibidem*, V, 11, p. 277.

¹⁴⁰ *Ibidem*, V, 12, p. 277. Tendo já estabelecido que a matéria e a forma são, foi então respondida a primeira questão de “se é” (*an est*). Falta indagar, caso se aplique a essas realidades, as questões restantes: *quid est*, *qualis est* e *quare est*.

4. A forma da inteligência constitui a essência da matéria. Todas as formas das coisas constituem a essência da matéria. Logo, as formas das coisas são a forma da inteligência.

5. A forma da inteligência sustenta essencialmente todas as formas. Aquilo que sustenta essencialmente a forma de uma coisa é una com ela. Logo, a forma da inteligência é una com todas as formas que são sustentadas por ela.

6. A forma da inteligência se une com as formas de todas as coisas por união espiritual. Tudo o que se une com outra coisa por união espiritual é uno com ela. Logo, a forma da inteligência é una com todas as formas das coisas. Se a forma da inteligência é una com todas as formas das coisas e aquilo que é uno com outra coisa é ela mesma; logo, a forma da inteligência é a mesma coisa que as formas de todas as coisas. As formas de todas as coisas são as que especificam. Então, a forma da inteligência é a que especifica as coisas. Se a forma da inteligência é o que especifica as coisas e o que especifica as coisas é a totalidade de suas formas; logo a forma da inteligência é a totalidade das formas de todas as coisas¹⁴¹.

Estas demonstrações conduzem à outra dúvida, pois se é verdade que todas as formas estão na forma da Inteligência e que ela apreende por si todas as formas de modo simples, por que ela precisaria dos sentidos para apreender as formas sensíveis? O mestre responde que a causa disso é que as coisas hílicas estão fora da essência da inteligência. Como a apreensão da inteligência se dá pela adesão de sua forma à forma da coisa apreendida, e como a Inteligência é sutil e as coisas são densas, ela necessita dos sentidos para tal apreensão, e estes funcionam como intermediários, posto que mantêm semelhança com ambos os extremos (a corporeidade e a espiritualidade). Do mesmo modo, a também alma necessita dos sentidos para a apreensão das coisas corpóreas.

Vale ressaltar também que, quando afirma que a Inteligência congrega em si todas as formas, não quer dizer que todas as coisas sejam compostas a partir da Inteligência, pois “sua substância é uma substância simples; entende-se por isso que tudo o que é, existe nela enquanto ser simples, de modo que sua essência é a universalidade das formas, ou seja, as formas das coisas estão unidas em sua essência por uma união espiritual essencial, e não por uma união corporal, accidental¹⁴²”.

¹⁴¹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 14, p. 282-283.

¹⁴² IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 15, 286.

A Inteligência é assim “a forma das formas¹⁴³”, a mais perfeita entre as formas, porque todas as formas das coisas constituem sua essência, nela estando unidas de maneira simples, espiritual e essencial. Para que assim seja, podemos dizer que a Inteligência não possui uma forma que lhe seja própria, sua forma é universal para todas as formas, a própria Idéia de forma, a forma universal.

A matéria recebe a forma que provém da Vontade de acordo com sua capacidade para receber, não de acordo com aquilo que existe na Vontade. As formas que existem – em potência – na Vontade excedem e ultrapassam infinitamente o que a matéria é capaz de receber. Assim, à medida que a forma encontra matéria mais densa, pelo fato de que esta é menos capaz de receber a forma, aquilo que é por elas produzido é mais denso. Esta é também a causa da ocultação da forma na matéria. Quanto mais densa for, mais visível será, por ser corpórea e composta; e quanto mais sutil, mais oculta e menos visível. Quanto às substâncias espirituais, “A forma da inteligência é a primeira forma espiritual que se une à matéria, na seqüência há a forma da alma racional, depois a forma da alma sensitiva, depois a vegetativa, a seguir a forma da natureza, em seguida a forma da substância, a seguir a forma do corpo e depois a da figura e da cor¹⁴⁴”. O que é superior age naquilo que lhe é inferior, sendo necessário, por isso, que a matéria primeira e a forma primeira – portanto, a matéria e a forma da Inteligência – sejam agentes em tudo o que existe. Assim como a forma primeira é agente em tudo é necessário que as demais formas das substâncias espirituais também o sejam, estando presentes – ainda que veladas – no corpo.

É impossível alcançarmos uma definição da matéria universal e da forma universal, posto que não há, incidindo sobre elas, gênero algum que possa servir de princípio¹⁴⁵, mas é possível, talvez, apresentar uma descrição tomando por base as propriedades que elas apresentam. A descrição da matéria seria a seguinte: “é uma substância que existe por si, que suporta a diversidade, e que é una em número. Pode-se ainda descrevê-la do seguinte modo: ela é a substância apta a receber todas as formas”. Por outro lado, a descrição da forma universal seria, também de acordo com as suas propriedades: “a substância que constitui a essência de todas as formas. Pode também ser descrita como sabedoria perfeita e luz puríssima¹⁴⁶”. Além desta descrição, Ibn Gabirol fornece a resposta à questão que se refere à natureza das duas “A matéria sustenta e a forma é sustentada; a matéria é oculta e a forma manifesta; a matéria se aperfeiçoa pela forma e a forma completa a essência da matéria; a

¹⁴³ *Ibidem*, V, 18, p 290.

¹⁴⁴ *Ibidem*, V, 20, p. 295.

¹⁴⁵ *Ibidem*, V, 22, p. 298.

¹⁴⁶ *Ibidem*, V, 22, p. 298.

matéria é a delimitada e a forma é a delimitante; a matéria é separada e a forma é aquilo que separa.¹⁴⁷” Afirmando também que a matéria é mais nobre que a forma, no sentido de que aquilo que sustenta é mais nobre do que o que é sustentado porque este último dele necessita para sua existência. Por outro lado, a forma é mais nobre que a matéria pelo fato de que é ela quem confere o ser à matéria, completando sua essência, utilizando como comparação a idéia de que a forma é como a alma e a matéria como o corpo.

A última pergunta, ou seja, “por que são”, não pode ser aplicada a estas substâncias simples fora de sua essência, já que, nesse caso, “o que são” e “por que são” são uma única e mesma coisa. Para além dessas substâncias existe somente Deus que as criou. Desse modo, o único porque (enquanto causa eficiente) dessas substâncias está n’Aquele que as criou.

Para Ibn Gabirol, o ser, desde sua extremidade superior até sua extremidade inferior, divide-se de dois modos. O primeiro está relacionado às questões que permeiam todo o texto – que, por sua vez, são relacionadas às causas aristotélicas – dividindo-se, portanto, em quatro graus de existência¹⁴⁸: “*se é, o que é, de que natureza é, e por que é*”¹⁴⁹. Dentre estes graus, o mais nobre é aquele sobre o qual incide somente a primeira pergunta “*se é*”, e neste patamar encontramos somente o verdadeiro Uno, Elevado e Santo. Abaixo dele está o segundo patamar, sobre o qual incide, além da pergunta “*se é*”, também a questão “*o que é*”, mas ainda não se pode perguntar “*de que natureza é*” nem “*por que é*”; neste grau está situada a inteligência, enquanto primeira coisa composta de matéria e forma. Sob este está situado tudo aquilo sobre o qual se pode indagar, além de “*se é*”, “*o que é*” e “*de que natureza é*”, mas ainda sobre este não podemos indagar “*por que é*”¹⁵⁰. Este é o grau no qual se situa a alma. E mais abaixo ainda está aquilo ao qual se pergunta “*o que é*”, “*de que natureza é*” e “*por que é*”, como a natureza e tudo o que é engendrado por ela. De acordo com Gabirol, cada um destes graus está disposto de acordo com a ordem do número:

A pergunta “*se é*” ocupa o lugar do (número) *um*, pois ele é somente *ser*; a pergunta “*o que é*” assemelha-se ao *dois*, pois é composta de duas coisas: o gênero e a diferença; a pergunta “*de que natureza é*”, é semelhante ao *três*, pois é sustentada naquilo que possui um “*o que*

¹⁴⁷ *Ibidem*, V, 23, p. 299.

¹⁴⁸ Conforme Vajda, David Al-Moqames, teólogo do *kalam* judaico “organiza assim o plano diretor de sua obra segundo o esquema das quatro questões *an, quid, quale, cur (quare)* – às quais acrescenta *quantum* que deriva dos Segundos Analíticos (II, 1)”. VAJDA, G, *Le “kalam” dans la pensée religieuse juive du Moyen Age*. Revue de l’Histoire des Religions, Tome CLXXXIII – 2, avril, 1973. Paris : Presses Universitaires de France, 1973. p. 150. Isaac Israeli utiliza somente as mesmas quatro perguntas que utiliza Gabirol.

¹⁴⁹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 24, p. 301.

¹⁵⁰ Verifica-se aqui que a questão por que é não incide sobre quase todas as substâncias simples, no caso: matéria, forma, inteligência, alma, mas a questão incide sobre a natureza – que é pelo autor considerada uma substância espiritual e tudo aquilo que é por ela engendrado. Talvez o autor tenha desejado afirmar isso sob a ótica de seus efeitos, e não de suas causas. Aqui há uma questão a ser mais bem estudada.

é” e se relaciona com ele; e a pergunta “*por que é*” assemelha-se ao número *quatro*, pois se acrescenta ao “*de que natureza é*”, ao “*que é*” e ao “*se é*”, que são três¹⁵¹.

O segundo modo de ordenação do ser é aquele que o classifica entre o possível, o necessário e o impossível. O necessário é o que é sempre igual a si mesmo e não sofre mudanças, ou seja, o único, “Uno, Elevado e Grande”; o possível é tudo aquilo que padece sua ação, que é paciente, diverso e mutável, sendo ao mesmo tempo semelhante e distinto, o que sustenta e que é sustentado, ou seja, tudo o que é composto de matéria e forma; o impossível é a privação de ser e sua ausência. Apresenta a seguir uma série de argumentos demonstrando a necessidade de algo que sustente e algo que seja sustentado, reforçando a necessária diferença entre o Autor e suas obras.

Afirma a existência da matéria e da forma em separado na sabedoria de Deus¹⁵², ainda que passem ao ato conjuntamente fora do tempo. Afirma também que matéria e forma são finitas, uma frente à outra, e que são modificadas uma pela outra. A única perspectiva pela qual se pode afirmar que a forma é infinita é em relação à sua origem, da parte de onde procede – ou seja, pela Vontade. Quanto ao seu limite inferior, é finita pelas categorias que são o limite da geração. Mas esta afirmação só seria possível se não diferenciássemos a forma da Vontade; ocorre que a forma só passa a ser forma em sua disposição de união com a matéria, portanto podemos dizer também que é finita quanto à sua criação. O mesmo pode ser dito das substâncias espirituais:

É verdadeiro que todas as substâncias simples são finitas no superior e infinitas no inferior; porque estão umas sob as outras e porque são espirituais simples; mas como a *hylé* é densa e corpórea, está por isso fora da essência da inteligência; por isso se diz que a inteligência e todas as substâncias simples são finitas por esta parte, isso é, que diferem da corporeidade, que se aproxima da *hylé*, e esta distinção faz com que exista um limite¹⁵³.

Quanto à finitude da matéria, ela está em que a forma a delimita, determina e a torna finita. A matéria é uma só desde o limite superior – sua união com a forma – até o limite inferior, o da quietude do corpo. Sob esta perspectiva, a diversidade provém da forma¹⁵⁴. Desse modo, sendo ambas, matéria e forma, finitas, a criação também é finita, mantendo sua virtual possibilidade de infinitude somente na Vontade, como potência:

Considera o limite da criação, isso é, o início da união da forma com a matéria, e imagina a essência que não possui princípio ou fim, que é a essência do Criador; e imagina tudo o que existe, tanto espiritual como corpórea, existindo nela, como te representas algumas idéias

¹⁵¹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 24, p. 301.

¹⁵² *Ibidem*, V, 27, p. 306.

¹⁵³ *Ibidem*, V, 28, p. 309.

¹⁵⁴ *Ibidem*, V, 30, p. 311

que existem em tua alma. Então verás que a virtude do Criador, Excelso e Santo, está em tudo o que existe Nele; e verás igualmente que a força e a essência das coisas superiores estão no inferior, até seu fim, isto é, até a extremidade última do repouso. De acordo com isso, imaginarás a extensão da matéria e da forma desde o mais alto até o mais baixo, numa extensão contínua¹⁵⁵.

A matéria é o lugar¹⁵⁶ da forma e a Vontade é o lugar de ambas, por sua subsistência na sabedoria de Deus. A forma age sobre a matéria conferindo-lhe o ser; a matéria, por sua vez, não possui ação, é meramente receptiva; ambas passam à existência, por criação, simultaneamente, e são ligadas pela impressão da unidade sobre elas¹⁵⁷, que ocorre sem intermediários.

A matéria é móvel para receber a forma, pelo seu desejo de receber o bem; o mesmo pode ser dito do movimento de todas as substâncias¹⁵⁸, e não por sua semelhança, que não existe em absoluto. É a ação da Vontade sobre elas que as obriga a esta união¹⁵⁹. E esse desejo e esse movimento estão difundidos por todas as coisas, “Com certeza, porque buscar o Autor Primeiro e mover-se em sua direção está infundido em todas as coisas, ainda que de modo diverso, de acordo com a diversidade de sua proximidade ou de seu distanciamento¹⁶⁰”.

Por outro lado, a separação que se observa na extremidade inferior das coisas ocorre pelo distanciamento e adensamento da matéria, “e isso faz com que deva haver mais multiplicidade e diversidade da forma¹⁶¹”. Mas, mesmo nesses níveis, tudo o que existe deseja se unir e retornar à unidade.

E, em geral, todas as coisas, diversas e separadas, tanto as superiores quanto as inferiores, isto é, os indivíduos, as espécies, os gêneros, as diferenças, as propriedades e os acidentes e todos os opostos e contrários, movem-se em direção à união, desejam concórdia, buscam a união, pois, ainda que estejam divididas, estão ligadas, e ainda que sejam diversas concordam em algo que as retém e as une e as faz convir, e a raiz comum de tudo isso é que a unidade triunfa em tudo, está difundida em tudo e é retentora de tudo¹⁶².

Ibn Gabirol retorna, então, ao que afirmava no Tratado primeiro, ou seja, que três¹⁶³ são as fontes de toda sabedoria:

A primeira é o conhecimento da matéria e da forma, e esta é a que vimos investigando desde o princípio até agora; a segunda é o conhecimento do verbo agente, isto é, da Vontade; e a terceira é o conhecimento da Essência primeira, como no princípio aprendeste. Se puderes

¹⁵⁵ *Ibidem*, V, 30, p. 312-3.

¹⁵⁶ “Lugar” aqui está no sentido de lugar inteligível, não referente ao tempo/espço. V, 31, p. 314.

¹⁵⁷ *Ibidem*, V, 31, p. 315.

¹⁵⁸ *Ibidem*, V, 32, p. 316.

¹⁵⁹ *Ibidem*, V, 33, p. 319.

¹⁶⁰ *Ibidem*, V, 34, p. 319.

¹⁶¹ *Ibidem*, V, 35, p. 321.

¹⁶² *Ibidem*, V, 35, p. 321.

¹⁶³ *Ibidem*, I, 7, p. 9.

alcançar estas três ciências universais, já terás compreendido e conhecido tudo o que é possível à Inteligência humana, e depois delas nada haverá para inquirir, porque tudo está contido nelas e se refere a elas¹⁶⁴.

Nessa passagem, como já havia se referido anteriormente¹⁶⁵, equipara a Vontade ao Verbo, e afirma que o movimento é uma força produzida pelo Verbo (ou Vontade), ainda que ele próprio não o padeça. Enquanto Virtude infusa nas substâncias espirituais, concede a elas o conhecimento e a Vida e, enquanto virtude infusa nas substâncias corpóreas, concede-lhes a capacidade de agir e padecer. Estas substâncias recebem a virtude da Vontade de modo diferente, de acordo com sua diversidade e distanciamento da origem, embora esta não seja diversa em si mesma¹⁶⁶. Desse modo, a Vontade é distinta da matéria e da forma, enquanto força que as cria, une e confere a unidade que é ela mesma. “Além disso, quando considerada separada de sua ação, a Vontade é uma com a essência, e quando é considerada em sua ação, é distinta da essência, de acordo com o que diferem em si no princípio da criação, isto é, no início da união da matéria e da forma¹⁶⁷”. Por isso é impossível defini-la, ainda que possamos, ao citar estas propriedades e sua ação, tocar uma descrição¹⁶⁸.

Pela passagem seguinte, é desfeita qualquer dúvida que pudesse pairar sobre o fato de que a matéria provém diretamente da Vontade, enquanto atributo da Essência Primeira:

Não duvides de que ela se infunde na matéria e que a compreende conjuntamente à forma, É também exemplo disso, a penetração da virtude do sol, isto é, da faculdade de difundir a luz, e de sua união com a luz do sol no ar; seria, pois, a Vontade como a virtude, a forma como a luz e o ar como a matéria¹⁶⁹.

Será desfeita ainda qualquer dúvida de que a Vontade em si mesma seja a criadora da matéria, assim como é da forma, ou de que o Criador está na matéria assim como está na forma, dado que tudo d’Ele mesmo procede¹⁷⁰:

Não vês que a existência da essência de todas as coisas não se dá senão a partir da matéria e da forma, e a existência da matéria e da forma a partir da Vontade, porque é ela que as produz, que as une e as retém? Por isso, ainda que digamos que a forma retém a matéria, dizemos de maneira imprópria, porque a forma recebe da Vontade a virtude pela qual retém a matéria; também podemos dizer que a forma é a impressão da unidade e a virtude de reter é da unidade; mas a Vontade retém a matéria através da forma e por isso se diz que a forma retém a matéria, porque a forma é a intermediária entre a matéria e a Vontade; logo, ela

¹⁶⁴ *Ibidem*, V, 36, p. 322,323.

¹⁶⁵ *Fons Vitae*, V, 30, p. 313.

¹⁶⁶ *Ibidem*, V, 37, p. 324.

¹⁶⁷ *Ibidem*, V, 37, p. 325.

¹⁶⁸ *Ibidem*, V, 38, p. 326.

¹⁶⁹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 38, p. 327.

¹⁷⁰ Aqui Gabirol apresenta sua superioridade explicativa em relação ao que é proposto por Filon de Alexandria, dado que este seu antecessor não especifica a origem da matéria, bem como não associa de modo algum a matéria com o mal, conforme fazem outros autores inspirados em Plotino.

adquire da Vontade e dá à matéria. E porque a Vontade procede da origem primeira, esta se infunde com ela na matéria e na forma; e aquela e estas existem em tudo, e nada há sem elas¹⁷¹.

No sentido de encaminhar a finalização da obra, Ibn Gabirol apresenta alguns comentários acerca da Criação, não sem uma advertência ao discípulo sobre o perigo de acreditar que o que foi exposto nesta obra seja suficiente para a compreensão da criação ou para o conhecimento da Vontade, pois “o conhecimento da Vontade é a perfeição da sabedoria, posto que a Vontade é a origem da forma da inteligência, que é a sabedoria perfeita¹⁷²”. Sugere o estudo de seu livro – que a este se seguiria – do qual infelizmente nenhuma notícia temos mais nos dias de hoje. Essa segunda obra é aquela que apresentaria o conteúdo apropriado para a compreensão dos segredos da criação. Mas antepõe ainda no *Fons Vitae* algumas idéias referentes ao assunto, como:

Digo, pois, que a criação das coisas pelo seu Criador, Elevado e Grande, que é a saída da forma de sua primeira origem, isto é, a Vontade, e sua expansão sobre a matéria é como o brotar das águas de sua fonte e seu jorro sucessivo. Uma é ininterrupta e sem pausa e a outra é sem movimento e fora do tempo. A impressão da forma na matéria, quando lhe advém a partir da Vontade, é como o reflexo no espelho, como reflete em si a forma daquele que o olha. Logo, de acordo com este exemplo, a matéria recebe a forma da Vontade ainda que não receba a essência. Como o espelho, que recebe a forma daquele que se olha nele, ainda que não receba, no entanto, a matéria daquilo do qual recebe a forma. E também pode ser tomado como exemplo disso que, assim como os sentidos recebem a forma do sensível sem receber sua matéria (pois os sentidos recebem a forma do sensível sem receber a matéria, como a inteligência recebe a forma do inteligível sem receber a matéria), da mesma maneira, toda coisa que age sobre outra, não age senão pela forma que nela imprime¹⁷³.

Assim, todas as formas que subsistem na matéria são impressões da sabedoria da Essência Primeira. A matéria é criada pela Essência e a forma, pela propriedade da Essência, isso é, pela Sabedoria e pela Unidade, ainda que não possa existir propriedade que seja extrínseca à Essência, dado que a Essência Primeira e sua propriedade formam uma unidade sem distinção¹⁷⁴.

Para prosseguir no conhecimento que está acima do abordado nesses cinco tratados, Ibn Gabirol afirma existirem dois modos:

Um pelo conhecimento da Vontade, infundida em toda a matéria e forma; e o segundo pelo conhecimento da Vontade que compreende a matéria e a forma, e que é a mais alta virtude, no sentido de não estar mesclada nem com a matéria nem com a forma. Mas, para que te eleves ao conhecimento desta virtude, a que não está mesclada com a matéria e a forma,

¹⁷¹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 39, p. 327-328.

¹⁷² *Ibidem*, V, 40, p. 329.

¹⁷³ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 41, p. 330-331.

¹⁷⁴ *Ibidem*, V, 42, p. 333.

deverás chegar pela união de tua alma à virtude que está revestida de matéria e de forma, e alcançar-te gradualmente por esta virtude, até que chegues a seu princípio e origem¹⁷⁵.

Para tanto, é necessário afastar-se das coisas sensíveis, penetrar nos inteligíveis e abandonar-se totalmente nas mãos d'Aquele que dá o Bem. Nessas derradeiras palavras, Ibn Gabirol sugere um caminho prático que se compõe, por um lado, de uma atitude profundamente intelectual, pelo estudo sistemático da metafísica, que conduzirá ao afastamento dos sensíveis enquanto realidade, mas à sua utilização enquanto imagem dos inteligíveis, e à penetração nos inteligíveis, que constituem o caminho para a compreensão do mundo criado, e à sabedoria que se oculta por detrás das realidades aparentes; mas, por outro lado, indica que há uma outra parte deste caminho, igualmente importante e necessária, que consiste numa atitude religiosa de abandono ao Criador e Doador do Bem¹⁷⁶. Sem que as duas partes do esforço prático sejam empreendidas simultaneamente, numa atitude conjunta, é impossível chegarmos ao grande benefício que desse conhecimento podemos obter, o qual não reside no próprio conhecimento: “O fruto desse esforço é a libertação da morte e a União com a Fonte da Vida”.

Esta é a proposta mística de Ibn Gabirol, cujo caminho passa pela metafísica, mas, como veremos em sua poesia, está longe de ser uma proposta puramente intelectual ou racionalista, mas conduz o intelecto até os limites de sua possível compreensão e à passagem para um outro tipo de entendimento, o da causa pelo causado.

¹⁷⁵ *Ibidem*, V, 43, p. 338.

¹⁷⁶ *Ibidem*, V, 43, p. 338. Este caminho está plenamente de acordo com a proposta apresentada pelo autor no Tratado Primeiro, em que afirmava a ação ao lado do conhecimento como caminho de retorno da alma: “Porque é pelo conhecimento e pela ação que a alma se une à vida mais elevada...”, *Fons Vitae*, I, 2. Sendo assim um desenvolvimento do tema, após ter apresentado a composição da realidade criada durante os cinco tratados do seu livro.

3.2 A ÉTICA DE IBN GABIROL: AS QUALIDADES DA ALMA

No campo da ética, Ibn Gabirol escreveu uma obra originariamente em árabe, sob o título *Kitab islah al-akhlaq*. Traduzida para o hebraico sob o nome *Tiqqun midot ha-nefesh* em 1167 por Yehudá Ibn Tibbon, recebeu três edições. Trata-se de um livro de ética, do qual existem traduções modernas intituladas *A Correção dos Caracteres* ou *Retificação da Conduta*, apesar de ter sido também citado como *Das Qualidades da Alma*. O professor Joaquín Lomba Fuentes, que traduziu esta obra ao castelhano, aponta as dificuldades de tradução do próprio título, devidas ao uso muito particular que Ibn Gabirol faz dos termos árabes. O primeiro termo “*islah*” pode ser traduzido por correção, retificação, reforma, reparação, arrumação, recomposição ou renovação¹⁷⁷. O segundo termo, “*akhlaq*”, plural de “*khulk*”, pode ser entendido como caracteres, no sentido de características, qualidades, notas, mas qualidades naturais morais, podendo ser entendido como ética ou moralidade. Aqui preferimos o título “correção das qualidades da alma”, por esclarecer melhor a intenção do texto, seguindo um pouco o título hebraico.

Existe também uma segunda obra ética posteriormente considerada de autoria de Ibn Gabirol, cuja atribuição esteve em litígio¹⁷⁸. Originariamente escrita também em árabe, *Mukhtar al-jawahir* ou *A Seleção de Pérolas*, consiste numa compilação de máximas, sentenças e historietas. A tradução para o hebraico sob o nome *Mibhar Ha-Peninim* adquiriu particular importância pelo fato do original ter sido perdido. Essa segunda obra em nada se parece a um tratado de ética sistemático nos moldes do precedente; sua maior semelhança é com o livro bíblico dos *Provérbios*, que deve ter-lhe servido de fonte principal¹⁷⁹. O livro é dividido em 64 seções, sob títulos diferentes, tais como “O Discernimento”, “O Perdão”, “A Fé”, “A Confiança em Deus”, “A Humildade”, “A Cortesia”, e outras, contendo um total de 652 sentenças morais extraídas das mais diversas fontes. Dentre estas fontes, podemos destacar: as Escrituras, o *Talmud*, os autores gregos e latinos, por meio de suas versões árabes, as coleções de fábulas da literatura rabínica, os *Midrashim*, a *halakhá* e a *haggadá* e a

¹⁷⁷ LOMBA FUENTES, Joaquín, Introducción. In IBN GABIROL, S. *La corrección de los caracteres*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1990, p.53

¹⁷⁸ A atribuição desta obra a Ibn Gabirol esteve em litígio, tanto que não é mencionada na *Encyclopaedia Judaica*, mas é plenamente aceita por J. Quimhi, J. Buxtorf, e principalmente pelo historiador Alexander Marx (1927), sendo hoje plenamente aceita, conforme nos relata GONZALO MAESO, David, Introducción. In IBN GABIROL, S., *Selección de Perlas*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1990, p. 19.

¹⁷⁹ Cf. GONZALO MAESO, David, Introducción. In IBN GABIROL, S., *Selección de Perlas*, op. cit. p.22.

literatura árabe em geral. O primeiro capítulo deste livro é intitulado sugestivamente de “A Sabedoria”. Considerado um verdadeiro poema em prosa, este capítulo da *Seleção de Pérolas*,

Enfoca outros tantos aspectos, individuais, familiares, sociais, magistras, humanos e sobrenaturais, desse dom sublime do Criador que é a sapiência, da qual vai fazendo uma análise finíssima, em prosa, da pessoa que a possui, mas mais precisamente como um verdadeiro enamorado, que a estima mais do que todo o ouro do mundo, o qual nos lembra os brilhantes capítulos e frases fulgurantes do livro da Sabedoria¹⁸⁰.

Ainda que o conteúdo desse seu livro seja também considerado de cunho ético, por consistir meramente num conjunto de ditos da sabedoria e não numa proposta sistemática, não será objeto de análise no presente trabalho.

Já *Kitab islah al-akhlaq* Escrita em 1045, ano em que Ibn Gabirol abandona a cidade de Zaragoza, é uma obra de psico-fisiologia e de ética, considerada a primeira neste gênero no Ocidente, tanto judeu, como cristão ou islâmico¹⁸¹. Talvez por seu estilo claro, popular e acessível essa obra foi aceita no mundo judaico, tendo sido editada diversas vezes. Mais do que um tratado filosófico, o livro é um manual prático de educação baseado nos ensinamentos provenientes da clássica teoria dos humores que remonta a Hipócrates e Galeno, tendo sido transmitida, provavelmente, por Isaac Israeli¹⁸², ou pela produção médica islâmica. Mas esta, no texto de Gabirol, aparece subordinada às finalidades éticas.

Por vezes é considerada comparável à obra de seu contemporâneo, Ibn Hazm, que em *O Livro dos Caracteres e da Conduta* propõe citações corânicas a fim de confirmar aquilo que afirma¹⁸³. Mas em outros aspectos, o livro de Ibn Hazm mantém para com o texto de Gabirol diferenças fundamentais: ao contrário das acuradas análises psicológicas de Ibn Hazm, Gabirol fornece um quadro geral de correspondências entre os sentidos, os humores e os vícios e virtudes.

Considerou-se também que esta obra fosse uma sucessora do *Livro das Crenças e das Opiniões (Emunot VeDeot)* de Saadia Gaon. Mais uma vez, o texto de Gabirol mantém diferenças sensíveis para com o livro de seu antecessor judaico, pois, o livro de Saadia mantém estreita dependência com a fé e a religião, o que leva a uma comparação um tanto forçada:

Sua obra filosófica “*Kitab al-Amanat wa al-Itiqadat*”, o Livro das Crenças e Opiniões, foi traduzido ao hebraico com o título de “*Sefer Emunot ve-Deot*” por Judá ibn Tibbon, em

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 23.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 11.

¹⁸² Apesar desse fato, o nome de Isaac Israeli não é mencionado no texto de Gabirol. Por essa razão, acreditamos que esta não foi a linha de transmissão destes conhecimentos para os judeus de Al-Andalus.

¹⁸³ NAGEL, Sílvia, “*Sensi e passioni dell’anima nel libro della correzione dei costumi dell’anima*”. In *Mediaevalia, Textos e Estudos*, 10. Porto, Universidade do Porto, 2001, p. 59.

1186¹⁸⁴. Sabemos que a intenção original do autor era apologética, no sentido de expor sistematicamente os princípios e fundamentos da religião mosaica, harmonizando a tradição com o pensamento filosófico e científico de seu tempo. O resultado foi uma obra coerente que perdurou através dos séculos e serviu de pedra angular para o pensamento judaico posterior até o surgimento de Maimônides, que olhará criticamente o Kalam e sua influência nos pensadores judeus, incluindo-se a Saadia Gaon, mesmo quando não o mencione explicitamente¹⁸⁵.¹⁸⁶

Ainda que trate de estabelecer uma justificação racional, “segue partindo da experiência religiosa e da especulação teológica. O que está fazendo é primeiro expor os conteúdos da fé e depois conferir-lhes razão, demonstrá-los intelectualmente¹⁸⁷”. Claro é que a obra de Saadia foi de suprema importância na ética judaica da época e teve influências diretas em Ibn Gabirol, o qual, nessa obra que é nosso objeto, cita o nome do Gaón de Sura por diversas vezes. Mas, ainda assim, a teoria defendida mantém sérias diferenças. Saadia é o modelo do teólogo racional. Na maioria das linhas gerais de sua obra, apoia-se no *Kalam*¹⁸⁸, especialmente na sua versão *mu'tazili*¹⁸⁹, à qual segue na afirmação da unicidade de Deus, na compatibilização entre razão e revelação e na insistência da doutrina do Livre-arbítrio.

Se, por um lado, podemos notar a coincidência entre algumas teses de Gabirol e as doutrinas de Saadia, das quais podemos citar, entre outros aspectos, as influências aristotélicas, a concordância entre razão e revelação, a questão do livre arbítrio e a unidade entre Deus e seus atributos, em outras concepções a distância se estabelece. Saadia aceita a interpretação alegórica das escrituras somente em último caso, ou seja, quando a revelação contradiz a razão, enquanto Ibn Gabirol defende-a abertamente; Saadia introduz a distinção entre “mandamentos racionais” ou *sichliot* e “mandamentos de obediência” ou *mitzvot shimyot*, distinção essa que não vemos qualquer paralelo em Gabirol; Saadia esmera-se em

¹⁸⁴ V. Igarot ha-Rambam (Epístolas de Maimônides), citado abaixo, na nota 38, vol.II, p.511, sobre a carta que o R'Yehonatan de Lunel enviou a Maimônides sugerindo a tradução do “Guia dos Perplexos” e fazendo referência às traduções feitas por Judá ibn Tibbon, entre as quais o “Sefer Emunot ve-Deot”(nota do autor).

¹⁸⁵ Maimônides se no capítulo 71 da primeira parte do Guia examina “historicamente” as origens do Kalam no capítulo 73 de sua obra examinará o pensamento do Kalam através de suas proposições fundamentais (nota do autor).

¹⁸⁶ FALBEL, Nachman. *O Kalam e sua influência no pensamento de Saadia ben Joseph Al-Faiyumi (882-942)*. In, PEREIRA, R. *O Islã Clássico*. São Paulo: Perspectiva, 2006 (no prelo).

¹⁸⁷ LOMBA FUENTES, Joaquín, Introducción. IBN GABIROL. *La corrección de los caracteres*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1990, p. 37.

¹⁸⁸ *Kalam* - Proveniente de *Kalaam Allah* (Palavra de Deus) – Por este nome ficou conhecida uma escola de interpretação racional das escrituras; *Ilm Ul-Kalaam* (teologia), teologia especulativa. O termo árabe *Kalam* foi “exportado” e considera-se, por associação, que exista um *Kalam* judaico e até mesmo um *Kalam* cristão que se dedicam à defesa das escrituras, da criação e da necessidade de um princípio e causa do mundo através de argumentos racionais.

¹⁸⁹ *Mu'tazili* – Escola Teológica Islâmica defensora do livre-arbítrio. Remonta ao xiísmo, nome dado ao grupo que defendia o Califa Ali. Provem do árabe *I'zala* (separação). A escola *Mu'tazili*, tal como conhecemos hoje teve seu início na cidade de Basra (atual Iraque) no início do século oitavo. Defendia a interpretação filosófica e a incorporação da filosofia à teologia. Teve muita influência entre os xiitas. Foi derrotada pela escola Ashari que se tornou uma espécie de “ortodoxia islâmica”.

insistir no caráter demonstrável da criação, coisa que, em nenhum momento ocupa as linhas de seu correligionário. Saadia fala da alma humana como possuidora de três forças: o amor, a aversão e o discernimento. Do amor, deriva treze qualidades da alma que devem ser equilibradas e harmonizadas pelo discernimento. Por outro lado, deixa sem explicações a terceira força, ou seja, a aversão inata. Mas, do tom geral de seu texto desprende-se a impressão de que ele parte totalmente da experiência religiosa e das orientações gerais da fé mosaica, para depois tentar justificá-las intelectualmente:

O teor racionalista da obra de Saadia Gaon, traço comum aos adeptos da *Mutazila*, é portanto um instrumento intelectual que vem facilitar o melhor entendimento das verdades religiosas que foram reveladas pela divindade aos Profetas e transmitidas através das Escrituras Sagradas para a ampla multidão dos crentes de Israel não preparados para a especulação teórica ou lógica e filosófica, mas que as assimilam facilmente e passam a ser inteligíveis se são perceptíveis pela mediação de seus sentidos, sem a necessidade de qualquer esforço demonstrativo da razão¹⁹⁰.

Gabirol tenta fazer justamente o inverso. A grande originalidade apresentada por Gabirol no campo da ética reside exatamente em sua perspectiva construída sobre o modelo científico da época, que faz com que sua obra se distinga de outros tratados similares de seus contemporâneos. Ele afirma seu ponto de partida racional independentemente da fé, da religião e do material referente à moral e à jurisprudência, desenvolvido no seio do judaísmo até então. Gabirol percorre assim um caminho inverso ao de Saadia, através de um sistema de citações que vem a ser também o inverso de toda a produção ética habitual até seus dias, posto que primeiro eram propostos os textos sagrados e a seguir surgia uma racionalização, muito mais a título de explicação. Gabirol, ao contrário, parte da fisiologia e das doutrinas consideradas científicas, especialmente pela medicina da época, e discorre sobre elas utilizando citações bíblicas para justificá-las no decorrer de sua argumentação, conforme verificamos por suas próprias palavras:

Registrei neste (livro) os argumentos racionais e demonstrações que nos ocorreram, além de aduzir, tanto quanto pudemos, os versículos da Escritura. Não vi prejuízo algum em incluir depois (destes últimos), uns poucos ditos dispersos da Sabedoria¹⁹¹.

Curiosamente, apesar de se esmerar em citações bíblicas e da sabedoria, estão quase totalmente ausentes as citações da *Mishná* e do *Talmud*, que surgem somente em duas ocasiões. Esse fato aponta para a idéia de que Ibn Gabirol tencionava inaugurar um “novo

¹⁹⁰ FALBEL, Nachman, *O Kalam e sua influência no pensamento de Saadia ben Joseph Al-Faiyumi (882-942)*. In, PEREIRA, R. *O Islã Clássico*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 2006 (no prelo).

¹⁹¹ IBN GABIROL, *La corrección de los caracteres*. op. cit., p. 77.

sistema racional de ética¹⁹²”, ou ainda podemos pensar que, em sendo o Antigo Testamento (ou ao menos seus personagens, histórias e passagens mais célebres) um patrimônio comum das três religiões monoteístas, estivesse abrindo já o caminho em direção a uma linguagem universal posteriormente alcançada pelas referências exclusivamente filosóficas das quais se utiliza no *Fons Vitae*. Colabora com esta hipótese o fato da obra, apesar de tratar-se de uma ética de cunho nitidamente judaico, ter sido escrita em árabe¹⁹³. Por outro lado, esta simples omissão com relação à *Mishná* e ao *Talmud* pode ter sido uma das razões para que o autor angariasse tantos inimigos, principalmente tendo em vista a ameaça ao judaísmo rabínico que posteriormente viria a representar a seita dos *caraitas*¹⁹⁴.

De algum modo, as idéias expostas na *Correção das Qualidades da Alma* vêm a ser um complemento à doutrina exposta no *Fons Vitae*. Enquanto em sua obra prioritariamente metafísica aponta simplesmente, de modo vago, um objetivo de vida e um caminho através do qual o homem progressivamente possa ir se desprendendo das amarras do mundo sensível em direção ao alto, sem qualquer alusão a regras morais de tal ou qual religião, nesta obra ética, propõe concretamente a vida ética, de acordo com o conhecimento filosófico e científico de seu tempo, demonstrando sua perfeita concordância com os preceitos bíblicos. Conforme Lomba Fuentes,

No plano teórico, o caminho é apontado pela *Fonte da Vida*; no plano prático, pela *Correção dos Caracteres*. De acordo com isso, pode-se pensar que a *Correção dos Caracteres* é uma obra preparatória e prévia à *Fonte da Vida*. Naquela seria apresentado o regime prático e moral do homem, a fim de que este chegue à máxima perfeição ética de todas as suas qualidades e caracteres; e nesta, suposta já a conduta reta exercida segundo os ditames daquela, seria proposto o sistema total do mundo e o caminho a seguir para chegar a Deus, a partir de um ponto de vista teórico, contemplativo e místico.¹⁹⁵

¹⁹² LOMBA FUENTES, Joaquín, Introducción a *La corrección de los caracteres de Ibn Gabirol*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1990, p. 38

¹⁹³ Pode-se aqui objetar que este era já o costume da época, dado que a obra de Saadia *Emunot Ve Deot*, também fora escrita em árabe, sob o título de *Kitab al-Amanat wal – Itikadat*. Mas a obra de Saadia apresenta uma característica diferente, na medida em que estabelecia diálogo com outras religiões, assim como posteriormente o fará a obra de Yehudá Há-Levi, *Sefer Há-Kuzari* (título original : *Kitab al-Hujjah wal-Dalil fi Nushr al-Din al –Dhalil*). “A principal obra de Saadia combina a exposição de seu próprio sistema com a crítica aos pontos de vista dos oponentes; entre eles estão o trinitarismo cristão, o dualismo zoroastriano, a teoria muçulmana da revelação bíblica, os ataques racionalistas à idéia de revelação, bem como todas as doutrinas cosmológicas, psicológicas e filosóficas opostas aos ensinamentos do judaísmo”. GUTTMANN, Julius, *A Filosofia do Judaísmo*, p. 81.

¹⁹⁴ Também conhecidos por ananistas, *qaraim* ou, a partir do século IX, *Bene Miqrá*, os caraitas são uma seita do judaísmo que remonta ao século VIII, e professa a estrita adesão à *Torah* (Pentateuco) como única fonte de lei religiosa. Como sabemos, esta discussão sobre a adesão ao material compilado advindo da tradição oral, é herdeira legítima das antigas disputas entre saduceus e fariseus, existindo, no mínimo, desde a época do segundo Templo.

¹⁹⁵ LOMBA FUENTES, Joaquín, Introducción. In IBN GABIROL, *La corrección de los caracteres*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1990, p. 33.

Antes de mergulhar diretamente no estudo das qualidades da alma, Gabirol esboça no preâmbulo do livro uma espécie de antropologia. Nesta introdução, ele discorre sobre o homem e sua composição, suas semelhanças com os anjos, e o lugar privilegiado que a humanidade ocupa na criação. É precisamente neste discurso que ele irá expor suas concepções acerca da razão e da liberdade, e da função que estas devem desempenhar com relação à retificação das qualidades naturais para uma vida eticamente correta:

Quando percebemos que o homem era a mais excelsa das criaturas do Autor, louvada seja sua Glória, soubemos que ele (o homem) era o objetivo perseguido na criação de todas as substâncias e seres¹⁹⁶.

Partindo do entendimento do homem enquanto microcosmo, afirma que os homens são compostos tanto de elementos brutos quanto de qualidades provenientes dos estratos mais altos da criação, compartilhando com os anjos as qualidades espirituais e divinas: “dizemos que o (que há) de mais sólido a reconhecer, é que (o homem) é a mais excelsa das criaturas, que compartilha este estado com os anjos (no sentido) de falar e pensar. Essas duas qualidades são divinas e espirituais¹⁹⁷”. Por falar e pensar, Ibn Gabirol refere-se às qualidades da alma racional¹⁹⁸, situando-a, portanto, acima da corruptibilidade que atinge os estratos inferiores da alma humana. A alma racional é, para ele, assim, “substancial, sábia, imortal, não se corrompe¹⁹⁹”.

Para ele, os homens não são todos iguais, mantendo diferenças em razão do próprio desígnio de Deus e dos influxos astrais: “Sabemos que, por vezes, um homem pode ser superior a outro. Mais ainda, (sabemos) que um homem pode ser igual a muitos outros, ao possuir uma e a mesma compleição e constituição²⁰⁰”. Mas, especialmente, as diferenças entre os homens dependem do modo como cada um molda aquilo que traz dentro de si, ou seja, o modo como cada um trabalha as suas próprias características. Desse modo, apesar das diferenças, mantém de modo bem forte, é a liberdade humana que, garante, através dos esforços envidados no sentido da correção e sabedoria, o ingresso no “grupo dos perfeitos”. Esse é precisamente o objetivo deste pequeno livro, dado que adverte que “desse modo, convirá que tenha cuidado com suas qualidades de caráter, de modo que estejam bem compostas, e que não empregue seus sentidos a não ser naquilo que lhe parecer necessário²⁰¹”.

¹⁹⁶ *Ibidem*, Preâmbulo, p. 59.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 60.

¹⁹⁸ Ver nota sobre a tradução, em que a alma racional é referida no texto hebraico da *Fonte da Vida* como *nefesh medaberet*.

¹⁹⁹ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 60.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 60.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 61

O homem foi criado por Deus como microcosmo, composto pelos quatro elementos (fogo, ar, terra, ar e água) e com as quatro qualidades cósmicas (quente, seco, frio e úmido). Além disso, é dotado dos cinco sentidos (visão, audição, olfato, paladar e tato). A cada um desses sentidos correspondem qualidades ou características que, de acordo com os humores básicos, compõem a base dos vinte tipos descritos na obra. Assim designados “a cada sentido, a cada elemento, a cada qualidade e a cada humor um caráter, uma qualidade inata, com seus correspondentes derivados”, estes constituem o material sobre o qual a razão e a liberdade devem trabalhar para que gerem uma amálgama harmônica que sirva de veículo para a posterior escalada que apresenta no restante de sua obra. Propõe então uma espécie de “alquimia de personalidade²⁰²”, a ser realizada por aquele que tiver reconhecido talento e elevadas intenções, a fim de purificar sua alma em direção às regiões mais elevadas. Este homem,

Será como o médico hábil que prepara receitas e que toma de cada remédio uma quantidade precisa, de modo que os fármacos sejam diferentes em peso; por exemplo, tomando deste um *daniq*, daquele outro um *qirat* e coisas parecidas, levando em conta os efeitos destas quantidades. E esse tal (médico) não estará satisfeito até que acrescente algo (na mistura) que impeça um mal, fazendo tudo isso, com base em um cálculo previsto²⁰³.

Se quiséssemos resumir a proposta que Ibn Gabirol nos apresenta nessa obra, destacaríamos suas próprias palavras ao dizer-nos que “Não há característica reprovável que não contenha algum benefício em certas ocasiões, assim como não há característica louvável que não apresente algo de mal em muitos momentos²⁰⁴”.

Para Ibn Gabirol, a proposta ética não consiste em fazer o bem porque Deus assim o ordena, mas em atingir o equilíbrio total do homem através da liberdade de ação e da razão que controla os impulsos. Ibn Gabirol vê essas qualidades inatas do ser humano, como qualidades naturais, sempre inseridas no modelo do paralelismo entre as realidades inferiores e superiores. A concepção do homem como microcosmo, e a conseqüente composição que ele expõe pode ter-lhe chegado por duas vias distintas: a primeira é a linha judaica, dado que o rabi Sabatai Donolo²⁰⁵, já inspirado em Isaac Israeli, advogava estas idéias. O modelo do Microcosmo no judaísmo é provavelmente derivado da fonte comum do *Sefer Yetzirah*, obra amplamente difundida entre os místicos de orientação neo-pitagórica. A segunda

²⁰² Por “personalidade” refiro-me aqui aos sentidos externos e os humores correspondentes em suas relações com o mundo, que acabam por constituir a *persona* do indivíduo e seu padrão de reações, independentemente dos sentidos internos.

²⁰³ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 63.

²⁰⁴ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 113.

²⁰⁵ Médico e astrônomo italiano, nascido em Aversa em 913, tornou-se famoso em medicina, tendo viajado por toda a Itália e chegado a Bagdá. Morreu em 982.

possibilidade, tão próxima quanto provável, é de que esta idéia tenha sido originada de fontes islâmicas, mais precisamente das *Rasa'il Ikhwan al-Safa* (Enciclopédia dos Irmãos da Pureza), provavelmente através do resumo que já circulava na Espanha da época.

Dessa maneira, não temos, por princípio, “boas” ou “más” qualidades. Tudo aquilo que se revela ou se oculta no funcionamento humano é criado por Deus e tem sua função; o problema (mal) reside na sua má utilização, que fortalece exacerbadamente certas características impedindo o equilíbrio correto (bem)²⁰⁶. A chave está em empregar em doses corretas, ou em abster-se de empregar tais e quais qualidades – que não são boas nem más em si mesmas, mas apenas derivadas dos sentidos e do modo pelo qual estes sentidos são utilizados – de acordo com a situação.

Afirma que o primeiro e mais nobre dos sentidos é a visão, “posto que sua posição em relação ao corpo é como a do Sol em relação ao Universo²⁰⁷”. O olho reage imediatamente à percepção dos sensíveis enquanto estiver aberto, por isso, diz ele, o sonho só é possível com os olhos fechados. Sua recomendação é que o homem obrigue seus olhos aos movimentos mais nobres e que evite os mais vis. O sentido da audição segue-se ao anterior em dignidade, posto que o homem não lhe confere tanta atenção, “ainda que o efeito que exerce sobre a alma seja mais próximo que o que exerce a visão²⁰⁸”. Sua recomendação é que o homem se abstenha de ouvir coisas abomináveis e que não julgue as melodias carregadas de sentimentos que ouve, segundo o som, mas de acordo com o sentido e a intenção que contêm²⁰⁹. O homem bem educado²¹⁰ tampouco se deixa levar ou aprisionar por aquilo que ouve, deve conhecer as situações em que deve prestar muita atenção ao que se fala, assim como àquelas situações em que nada, em absoluto, deve escutar. A seguir dedica-se ao olfato, que tem, de acordo com o autor, menos importância que os dois primeiros, sendo um sentido ao qual não é necessário dedicar tanta atenção, pois sua possibilidade de gerar grandes prejuízos é mais limitada. O paladar, ainda que tenha sido posicionado depois do olfato, é, conforme o autor, um sentido ao qual deve ser conferida especial atenção, posto que o corpo não pode manter-se afastado dele. A maneira de “educar” o paladar é mantendo-se distante das coisas ilícitas e permitindo-

²⁰⁶ Retornaremos a isto mais adiante.

²⁰⁷ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 63.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 64. Atente-se aqui para o fato de que segue a idéia aristotélica. Ver ARISTÓTELES, *Política*, 1339b; 1340b.

²⁰⁹ Aqui podemos notar que segue de perto a maior parte das escolas da mística islâmica (sufismo), no sentido da não utilização puramente emocional da música, mas na sua utilização enquanto instrumento para o conhecimento, como auxiliar no direcionamento da alma, pela intenção, às regiões mais elevadas.

²¹⁰ Atente-se para o fato de que seu objetivo é educacional, ou seja, a criação de um manual didático para a correção ou retificação das qualidades inatas do ser humano, que podem e devem ser moldadas a partir da razão e da liberdade humanas, atingidas através do esforço.

se aquilo que é lícito²¹¹. O derradeiro sentido é o tato que, de acordo com ele, é similar a ao paladar. A alma racional não deve entreter-se com os prazeres do tato, mas dominar seu corpo, compreendendo que estes desejos originários do corpo são doenças que devem ser tratadas e curadas.

A seguir divide os sentidos em gêneros e espécies²¹², sendo estas últimas, precisamente as qualidades do homem. A cada sentido correspondem quatro qualidades que deverão ser corrigidas, desenvolvidas ou restringidas, de acordo com a busca da sabedoria prática, derivada de sua visão do corpo humano como ponto de partida para que possa atingir as realidades superiores.

Desse modo, a obra em si constitui-se de cinco partes, cada uma delas dividida em quatro capítulos destinados a completar uma seção para cada qualidade que aponta. Cada parte dedica-se a um sentido correspondente, contendo os quatro caracteres que, com este, se relacionam. A primeira parte é dedicada ao sentido da visão, com capítulos sobre o orgulho, a humildade, a modéstia e a falta de vergonha; a segunda parte dedica-se à audição e seus capítulos versam sobre o amor, o ódio, a compaixão e a crueldade; a terceira versa sobre o paladar, com capítulos sobre a alegria, a tristeza, a tranqüilidade e o arrependimento; a quarta parte dedica-se ao olfato, e seus capítulos tratam da ira, da complacência, da inveja e da vitalidade; a quinta e última parte dedica-se às qualidades relacionadas ao sentido do tato, e seus capítulos versam sobre a generosidade, a avareza, a valentia e a covardia. Oferece-nos um quadro dos sentidos e suas respectivas qualidades, tal como reproduzido a seguir:

VISÃO	AUDIÇÃO	OLFATO	PALADAR	TATO
Orgulho	Amor	Ira ou Cólera	Alegria	Soberba*
Humildade	Ódio	Complacência	Pena ou Tristeza	Avareza
Pudor ou Modéstia	Compaixão ou Clemência	Inveja	Tranqüilidade	Coragem ou Valentia
Descaramento	Crueldade	Vitalidade	Arrependimento	Covardia

²¹¹ Observe-se que nesta passagem Ibn Gabirol não cita os preceitos alimentares do judaísmo, passando-nos a impressão de que mantém o respeito para com quaisquer preceitos alimentares (ou, ao menos, aqueles comuns ao velho Testamento, respeitados, ainda que de modos diversos por judeus e muçulmanos).

²¹² Mais uma referência proveniente da linguagem aristotélica.

* No capítulo correspondente a esta característica, ao invés de discorrer sobre a Soberba, enquanto qualidade negativa, discorre acerca da generosidade e liberalidade.

Essas qualidades encontram-se nos homens, ao menos em potência, desde a infância, e tornam-se ato na juventude, “momento em que a alma racional deve direcioná-las para que todas elas se convertam em louváveis²¹³”. Gabirol confere intenso valor à educação, acreditando que certas características perniciosas podem ser modificadas, especialmente se forem corrigidas ainda na infância:

É possível modificar aquelas crianças que são dominadas pelas coisas mundanas, por meio de situações mais nobres, sempre e quando (esta tendência às coisas mundanas que é própria da infância) não ultrapassar os limites dessa idade, pois se chegarem à juventude e à idade madura e continuarem nesse estado (anterior), será difícil levá-las ao bom caminho. É como deixar um ramo reto antes que cresça; depois que se torna árvore, é difícil mudá-la ou movê-la²¹⁴.

Para Ibn Gabirol, todas estas características têm sua origem na alma animal, não sendo possível que residam na alma racional, por esta ser simples e incorruptível. Por essa mesma razão, podemos modificá-las e corrigi-las no processo de amadurecimento.

Assim, podes observar que em certas crianças é patente o caráter do pudor, em outros a falta de vergonha, que uns conseguem prazeres, enquanto que outros tendem às virtudes e outros aos vícios. Todas estas coisas e outras semelhantes estão nas características da alma animal. Mas, quando chegam à juventude, o poder da alma racional manifesta sua atividade, dirigindo-as em direção ao bom juízo, a fim de que corrijam seus caracteres, o que não é próprio da alma animal²¹⁵.

Prosseguindo nesta linha de argumentação, para ele é impossível, portanto, que o mal pertença à alma racional. O mal provém totalmente dos estratos inferiores da alma, sempre no sentido da má utilização das qualidades naturais e da busca desenfreada da satisfação dos desejos inferiores, mas jamais dessas qualidades em si mesmas. Vale ressaltar que na sua obra *A Fonte da Vida* nenhuma alusão é feita à questão do mal. O mal para Ibn Gabirol não existe em si, mas consiste apenas na fraqueza e ignorância humana quanto aos altos desígnios que Deus preparou para os homens. Em síntese, o mal reside no desconhecimento da real condição e propósito da humanidade. Ibn Gabirol procede então a uma total naturalização do mal, que não possui em si mesmo nem essência nem substância. Assim, também se diz de pleno acordo com o que afirmam os rabinos, equiparando a “alma” pura criada por Deus, descrita nas Escrituras, à alma racional de seu modelo filosófico:

²¹³ SÁENZ-BADILLOS, Ángel. *El Alma lastimada: Ibn Gabirol*. Córdoba: Ed. El Almendro, 1992, p. 146.

²¹⁴ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 72.

²¹⁵ IBN GABIROL, *La Corrección de Los Caracteres*, p. 72. A distinção radical que faz em relação à origem dessas características, ou seja, o posicionamento destas no plano sensível, e o conseqüente esvaziamento da alma racional de quaisquer características, no sentido de que esta seria a pura razão, consiste numa das grandes diferenças que Ibn Gabirol mantém para com seu predecessor judaico Saadia Gaón.

Também dizem que é impossível que o fazer o mal pertença por natureza à alma racional, posto que isso não é próprio da sabedoria: Deus criou a alma pura, limpa e simples. (...) Aquilo que de mal provém da alma deve-se unicamente ao que ocorre na alma vegetativa, quer dizer, aos atos naturais²¹⁶.

A postura com relação à compatibilidade entre as escrituras e a filosofia transparece também nessa obra, deixando claro que o autor acredita que nenhum tipo de contradição pode ser encontrada, ao adotar-se a interpretação simbólico-alegórica do texto revelado e interpretando-se a mensagem das escrituras em termos filosóficos. Desse modo, comenta passagens como a seguinte, referente ao Salmo 37 da seguinte maneira:

A frase “O Senhor assegura os passos do homem” quer dizer que (Deus) criou a alma perfeita, não sendo impotente para nada e que, quando se inclina às virtudes, aos bons costumes e a um modo de vida bom, então, esse “assegurar” significa que merece a satisfação divina, que é o que (significa) que “Ele se ocupa de seus caminhos”²¹⁷.

Pelo que dissemos, fica claro aquilo que David, a paz esteja com ele, quer indicar com essas alegorias que descrevem a maneira de corrigir as características da alma humana e de praticar as boas virtudes, o que é o mesmo que o Sábio Salomão nos recorda em seu livro, incitando a atingir a correção, de qualquer modo que seja possível, tal como o diremos, se Deus Altíssimo assim o quiser²¹⁸.

Outra característica apresentada por Ibn Gabirol nesta obra, e que tem paralelo em sua poesia, é o fato de assumir a influência da astrologia. Isso é visível quando comenta as diferenças que há entre os homens e que, embora apresentem a mesma compleição e constituição, podem diferir porque a algum deles “os corpos celestes ajudam”²¹⁹. Conclui-se, portanto, que “Ibn Gabirol seria, pois, um dos primeiros autores judaicos espanhóis a seguir nestes misteres escatológicos, os astrólogos muçulmanos”²²⁰. Mas, vale ressaltar, como aponta o professor Lomba Fuentes²²¹, e como se nota no próprio texto de Gabirol, que ele preza a liberdade pessoal acima de tudo, apesar de toda prefiguração que os astros possam exercer sobre o destino individual.

Tendo estabelecido já as bases de sua antropologia, inicia as cinco partes de seu livro, cada uma delas dedicada a um sentido, destacando como tema de cada um dos quatro capítulos que compõem cada parte, a qualidade moral correspondente.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 73.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 75.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 75-76.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 60. A presença da astrologia, ainda que subordinada à Vontade de Deus, faz-se entrever também no poema *Keter Malkut*.

²²⁰ MILLÁS VALLICROSA, op. cit. p. 57.

²²¹ LOMBA FUENTES, op. cit. p. 60, nota 23.

Primeira Parte:

No seu primeiro capítulo, Ibn Gabirol trata do orgulho. Esta característica prevalece, sobretudo, nos humores amarelos cálidos, posto que é próprio da bÍlis amarela que o produza. Aponta como ramificações deste caráter a vaidade e a jactância, que são desdobramentos negativos de uma característica natural, às quais as personalidades se apegam, fazendo delas sua marca principal. “Assim sendo as coisas, convém que tomemos bastante cuidado em como conseguir com astúcia o exercício desta característica, em seu sentido reto e evitar (sua utilização) fora de lugar, recordando as coisas abomináveis que resultam quando se é culpado²²²”. Para tanto, sugere que o homem reflita sobre o início de seu ser e sobre a morte e transitoriedade da vida.

Quando o homem percebe que todos os seres são mutáveis e que, sobretudo, sua própria existência se modifica e seu corpo desaparece, então, o caráter anímico orgulhoso que tinha diante da vida se converte em humilde e arrependido diante da morte²²³. E quando este argumento racional e da tradição se impõe, é necessário que o homem sábio deseje, por si mesmo, afastar-se de escolher este caráter, posto que é reprovável e não há benefício algum de seu seguimento em circunstância alguma²²⁴.

Por outro lado, entende esta característica como parte necessária da constituição da alma humana. O problema reside em exercitá-la além do necessário e de maneira incorreta.

Seu segundo capítulo versa acerca da humildade, a segunda das características associadas à visão. Ibn Gabirol afirma que esta característica está mais próxima da virtude que a precedente, sendo um estado precioso que faz perfeitas e completas as boas qualidades daquele que o atinge. Mas, ainda que seja a mais nobre das qualidades, Ibn Gabirol adverte que não é sempre que esta característica deve ser utilizada, dado que humilhar-se diante do mal não é a coisa certa a fazer:

Quanto à opinião de se há que abandonar este caráter, o homem não deve humilhar a si mesmo diante do malvado. Sobre isso diz (o livro): “Manancial turvo, fonte corrompida é o inocente que fraqueja diante do culpado²²⁵”. Costumava-se comentar a respeito disso: O que mais merece a compaixão é o sábio que se perde entre os ignorantes”. E uma das sentenças de Luqmán²²⁶ é: “O homem nobre quando abandona (o mundo) faz-se humilde e o humilde

²²² IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 81.

²²³ Essa postura encontra eco claro na parte final de seu poema *Keter Malkut*, conforme veremos no sexto capítulo.

²²⁴ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 82.

²²⁵ Alusão a Provérbios, 25, 26

²²⁶ Note-se o comentário atribuído a Luqmán inserido logo em seguida das máximas e provérbios das Escrituras e antes do muito citado livro de Al-Quti, do qual infelizmente não temos notícias. Luqmán, mítico fabulista árabe, é freqüentemente citado no Corão e na literatura muçulmana.

quando o abandona se engrandece”. E no livro de Al-Quti: “Sê humilde sem rebaixar-te vilmente e com dignidade, mas sem ser arrogante”²²⁷.

Assim, a humildade, ainda que característica elogiosa por natureza, não é boa por si em quaisquer situações e tampouco deve ser utilizada indiscriminadamente ou de modo exagerado, pois há certas circunstâncias nas quais é a última qualidade a ser usada corretamente. Ibn Gabirol tampouco estimula o uso da humildade com relação a autoridades, mas, pelo contrário, instiga a humilhar-se perante o justo e o sábio, mas não perder-se entre os ignorantes e jamais compactuar com os cruéis.

Em seu terceiro capítulo, sobre a modéstia e a sensatez²²⁸, inicia por relatar as relações entre esta característica e a inteligência – fazendo uma apologia da razão:

Perguntou-se a um sábio o que era a inteligência e este respondeu que era a sensatez. Perguntou-se-lhe em que consistia a sensatez e ele respondeu que era a inteligência. Assim, pois, esta característica, embora coincida com a idéia de humildade e se ajuste a ela, é mais nobre, posto que é companheira da inteligência²²⁹.

Para Ibn Gabirol existe uma identificação desta característica com o bom funcionamento da razão, sendo assim uma das mais importantes e nobres características, no sentido de que, na sua ausência, não se pode chegar ao conhecimento – razão de existência da alma.

Pela razão o homem consegue os benefícios das ciências, chega ao conhecimento das verdades das coisas, consegue reconhecer a unidade de seu Senhor e alcança uma grande semelhança com a maneira de ser dos anjos (...)

Por conseguinte, em sendo assim as coisas, convém que o homem se entregue com todo interesse a gravar em si mesmo essa característica de tão admirável e grandiosa maneira de ser. Deve preferi-lo a todas as suas outras qualidades naturais e dar-lhe maior valor que a todas as demais características, posto que através dela chegará a muitas virtudes, ocultando-se todos os vícios²³⁰.

O quarto capítulo refere-se à falta de vergonha, característica que faz daquele que o possui prevalecendo sobre as demais qualidades “abominável ante os olhos de Deus²³¹”. Esta característica, entendida aqui também enquanto insolência, está intimamente ligada à soberba e à presunção. Aquele que se entrega à falta de vergonha e atua com descaramento atrai para si a indignação e o fastio dos demais.

²²⁷ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 86.

²²⁸ Característica citada no quadro sob o nome de pudor, seguindo o quadro impresso no livro de Lomba Fuentes. Neste capítulo, especificamente, Lomba Fuentes traduz o termo por “cordura”. Na realidade, trata-se do termo árabe *hilm*, disso derivando a dificuldade de tradução. A palavra aceita os significados de benevolência, indulgência, compreensão, juízo, etc. Neste comentário, preferimos o termo “sensatez”.

²²⁹ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 87.

²³⁰ *Ibidem*, p. 87-8.

²³¹ *Ibidem*, p. 89.

Por outro lado, Ibn Gabirol aponta que mesmo esta característica tão abominável, traz consigo um lado prático no qual pode ser de grande valia: A defesa da religião.

Mas, por vezes, a falta de vergonha é algo louvável, como quando se defende a religião, quando se manifesta (publicamente) o serviço (de Deus) e quando se diz a verdade. Mas, ao contrário, opor-se com ela aos santos e profetas de Deus é abominável, como diz: “A filhos duros de rosto e de coração empedernido, te envio²³²”²³³.

Segunda Parte:

A segunda parte do tratado compõe-se dos capítulos referentes ao sentido da audição que são respectivamente: o amor, o ódio, a compaixão e a crueldade. O primeiro capítulo versa sobre o amor. Essa é uma das características desprezíveis²³⁴ da alma humana, posto que o amor que aqui está indicado é aquele que se expressa como fonte das paixões e dos desejos: “É sabido que não chegam a ser perfeitas as virtudes dos sábios até que suas almas dominem suas paixões²³⁵”. Essa característica domina os ignorantes, na busca do prazer imediato, em detrimento do prazer verdadeiro que estes acreditam estar muito distante, mas que está muito perto. Só em suas mentes parece distante:

Quando esta característica se apodera da alma, os sentidos se tornam inúteis e o homem se torna inconsciente, porque (a estes prazeres) consagrou-se completamente. É como diz (o Livro) sobre estes: “Ai dos que chamam ao mal, bem, e ao bem mal²³⁶”. O dizer do sábio é: “Teu amor a algo te torna cego e surdo²³⁷”.

Por outro lado, é essa mesma característica que proporciona a capacidade de amar a Deus. Desse modo, o homem deve entregar-se a ela no que diz respeito à submissão a Deus e às suas leis:

Assim, pois, convém que o homem se entregue a esse caráter, quer dizer, ao amor, (nos seguintes casos): no de Deus, Louvado Seja! Como está dito: “Amarás ao Senhor, Teu Deus²³⁸”; na própria alma, como diz: “Amava-o como a si mesmo²³⁹”; no dos parentes, como está escrito: “Como Jacob já amasse a Raquel²⁴⁰”; no dos filhos, segundo : “Israel amava a José²⁴¹”; na própria pátria, como diz (o Livro) : “Não irei senão a meu país, a meu

²³² Ezequiel 2,4 “Os filhos são insolentes e de coração empedernido. Envio-te a eles para que lhes digas: Assim diz o senhor Yahweh”.

²³³ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 91.

²³⁴ *Ibidem*, p. 93.

²³⁵ *Ibidem*, p. 93.

²³⁶ Isaías 5, 20.

²³⁷ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 95.

²³⁸ Deuteronomio, 11,1.

²³⁹ I Samuel, 1,26.

²⁴⁰ Gênesis, 29,18.

²⁴¹ Gênesis, 37,3.

lugar de origem²⁴² no dos irmãos, como disse David : “Jonathan, irmão meu, para mim tão grato²⁴³”; no da esposa, tal como diz: “Cerva querida, gazela formosa (que sempre te embriagam...²⁴⁴” e no da sabedoria: “o que ama a sabedoria alegre o seu pai²⁴⁵”²⁴⁶.

O segundo capítulo versa sobre o ódio. A essa característica está ligado também o tédio. E o ódio não é somente o caráter em si, o que significa simplesmente odiar as demais pessoas, mas o autor aponta que, quando se dirige um amor desmesurado às coisas que não são Deus, este amor se converte em seu oposto, num ódio extremo. Nessa passagem, atribui a Sócrates um ditado sobre o ódio:

Como disse o divino Sócrates a seus discípulos: “Presta atenção àqueles que seus corações odeiam, porque o coração humano é como um espelho”. E algo parecido disse o Sábio: “assim como o rosto é refletido na água, o homem (o é) em seu coração²⁴⁷”. Assim são as almas. Mas a pior e mais persistente das inimizades é a inveja. Disse o poeta: “Tu podes curar qualquer forma de inimizade, salvo a que provém da inveja”.

No livro de Al-Quti: “O melhor que podes esperar de teus inimigos é que, se possível, converta-os ao teu amor”²⁴⁸.

O terceiro capítulo versa sobre a compaixão e a clemência. Esta característica pertence ao modo de ser do Criador, figurando entre as treze qualidades²⁴⁹ que se relacionam ao Senhor do Universo. É mais uma qualidade que não apresenta ação contrária, sendo considerada uma das mais nobres entre todas:

O homem inteligente deve ter o caráter da piedade e da clemência sempre presente e enraizado na alma. Disse o sábio: “A compaixão provém da nobreza e da fidelidade”. Sobre isso, o sábio Salomão, exortando à compaixão e à clemência: “Livra os que levam a matar (Não abandones aquele que está em perigo de morte)²⁵⁰”²⁵¹.

O quarto e último capítulo desta parte relacionada ao olfato versa acerca da crueldade. Sendo quase um contraponto ao anterior, esta característica não apresenta de modo algum efeitos positivos, “sendo horrendo em sua totalidade²⁵²”.

²⁴² Números, 10, 30.

²⁴³ II Samuel, 1, 26

²⁴⁴ Provérbios, 5,19.

²⁴⁵ Provérbios, 29,3.

²⁴⁶ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 94.

²⁴⁷ Provérbios, 27,19.

²⁴⁸ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 98.

²⁴⁹ Observar aqui as treze qualidades, citadas no texto do Êxodo. Estas treze qualidades atravessaram toda a tradição rabínica, tendo sido exaustivamente comentadas, até mesmo por Maimônides. Cf. MAIMOUN, Moise ben, (dit MAIMONIDE), *Le Guide des Égarés*, I, cap.54, p. 216 et. seq. Possivelmente aqui Ibn Gabirol tenha se inspirado diretamente em Saadia, autor pelo qual nutre profunda admiração, e que deriva estas treze qualidades diretamente do Amor.

²⁵⁰ Provérbios, 24,11.

²⁵¹ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 100

²⁵² *Ibidem*, p. 101.

A prova de que este caráter não ocorre senão naqueles que não são justos é o texto (seguinte): “O perverso tem um coração impiedoso”²⁵³. Platão, autor de leis referentes à vingança disse: “Aquele que deseje vingar-se de seus inimigos, que aumente em si mesmo a nobreza”²⁵⁴.

Terceira Parte:

A terceira parte, referente ao sentido do olfato, tem seu início com o capítulo sobre a alegria. Essa característica, de acordo com Gabirol ocorre de modos diferentes nas pessoas. Há quem, pelo temperamento quente e úmido, apresente esta característica de forma natural. Há outros nos quais esta qualidade surge de modo acidental, quando alcançam aquilo que desejam. Gabirol acredita particularmente que esta característica ocorre “sobretudo naqueles homens que têm a alma livre de sujeiras, pura, piedosa, sem mancha, que estão instalados no reino celestial e que aspiram a coisas espirituais²⁵⁵”. Como efeito contrário, adverte sobre o perigo do riso tornar-se falta de respeito.

Uma das coisas que Sócrates disse acerca da alegria é que: “aquilo que traz alegria, também traz tristeza. E na ética de Diógenes, afirma-se acerca da alegria: “A alegria é vida e nobreza para o coração, enquanto a aflição é opressão e ruína para o mesmo”²⁵⁶.

Mais uma vez insiste na localização destas características, afirmando que Galeno estava equivocado ao afirmar que a alegria seria uma característica da alma racional. A alegria, tal como as demais características descritas neste livro, pertence à alma animal: “Por esta razão, o homem (sábio) desejará que a alma animal se submeta à alma racional, quer dizer: que sua razão seja aquela que dirige sua natureza²⁵⁷”.

O segundo capítulo é dedicado à tristeza. A natureza desta característica é o frio e seco, localizado na bÍlis negra e amarga, da qual nenhum homem é capaz de livrar-se definitivamente e que, por vezes, chega a atingir um grau tão extremo que é capaz de gerar doenças psíquicas. Aqui temos também, como graus superiores dessa tristeza, a angústia e a depressão (melancolia). Esta característica está relacionada ao amor que o homem dirige ao mundo “da geração e da corrupção²⁵⁸”, pois, ao perder aquelas coisas que tanto desejava e acreditava serem suas, abate-se por uma profunda tristeza. A cura consiste em afastar-se dos

²⁵³ Provérbios, 12,10.

²⁵⁴ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 101

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 103.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 104.

²⁵⁷ *Ibidem*, p.103-4.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 105. Mais uma manifestação da linguagem aristotélica.

interesses mundanos e das ocupações fúteis e aproximar-se das ciências morais e das leis religiosas.

Este é um dos mais extensos capítulos da obra e equipara o sofrimento ao qual está exposto o homem à corrupção, portanto à existência:

Sabemos, além do mais, que se imaginarmos em nosso interior que nenhuma desgraça pode nos alcançar, é como se quiséssemos não ter existido em absoluto. E isso porque as desgraças são próprias da corruptibilidade das coisas mundanas. Se assim não fosse, não haveria ser. Em consequência, se queremos que não existam desgraças, é como se quiséssemos que não existisse ser (algum), pois o ser é (parte) da natureza e a corrupção também é parte dessa mesma natureza. Portanto, se quiséssemos que não (fosse a corrupção e as desgraças parte da) natureza, quereríamos uma impossibilidade e, àquele que deseja uma impossibilidade, seu desejo será negado e aquele ao qual é negado seu desejo é um desgraçado²⁵⁹.

Desse modo, para Ibn Gabirol, a tristeza é uma característica natural, da qual nenhum de nós pode fugir ou deixar de possuí-la em sua constituição natural. Mas seu exagero, que é aquilo que torna o homem um desgraçado ou angustiado, é muito mais uma opção humana do que propriamente uma disposição natural. O homem cultivava esta característica através dos desejos impossíveis, para ao final, na impossibilidade de atingi-los, sentir-se um desgraçado. Pois “não há o mínimo rastro de tristeza naqueles que têm as almas elevadas e aspirações nobres. Perguntou-se a Sócrates: Por que não vemos em ti nenhum vestígio de tristeza? E ele respondeu: Porque jamais possuí coisa alguma cuja perda me entristecesse²⁶⁰”.

Em seu funcionamento normal, ou seja, enquanto uma qualidade natural presente no ser humano, a tristeza cumpre uma função de limpeza. Algumas impurezas da alma são expelidas através das lágrimas e do pranto.

O terceiro capítulo versa sobre a tranquilidade. É uma qualidade forte nos santos e naqueles que confiam em Deus.

O quarto capítulo desta parte é sobre o arrependimento. Nesse ponto cita Saadia: “Assim o explica nosso mestre Saadia al-Fayumi, esteja Deus satisfeito com ele! Disse um homem santo: Aquele que se arrepende dos pecados passados, é como se não tivesse pecado²⁶¹”. Mas aqui formula uma advertência, pois aquilo que deve ser buscado é justamente não precisar do arrependimento, evitando colocar-se em situações que levem a ter de arrepende-se depois.

²⁵⁹ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 106.

²⁶⁰ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 107

²⁶¹ *Ibidem*, p. 111.

Ainda que isso não esteja nas mãos dos homens, quer dizer, o dominar a si mesmo, escolhendo as próprias características, no entanto, de acordo com isso, pode desejar ir progredindo pouco a pouco dos modos de conduta mais baixos até os elevados e das características vis em direção a outras mais excelsas. Este é o ápice da felicidade: que o homem seja capaz de refrear a própria alma, dominá-la e fazê-la caminhar pelos bons costumes. Aquele cuja natureza obedece à razão, faz de si senhor (de tudo). Seu mérito se torna excelente e útil e seus atos são louvados²⁶².

Quarta parte:

Passa então para a quarta parte, cujo primeiro tema é a ira. Sobre esta característica, afirma ser uma das potências da alma animal, ainda que, por analogia, tenha sido considerada como qualquer das outras qualidades. Conforme a tônica que perpassa o conjunto da obra, essa qualidade apresenta um lado benéfico associado ao seu aspecto negativo. Citando Galeno, afirma: “Aquele que usa a ira com reflexão mostra dignidade e aquele que a exercita irrefletidamente, a estupidez²⁶³”.

Classifica assim a alma irascível em quatro graus: 1) O primeiro é aquele que tão rapidamente quanto se encoleriza, apazigua os ânimos. Este apresenta uma situação equilibrada que advém, na maior parte das vezes, do homem que apresenta o humor da bÍlis amarela. 2) O segundo é aquele que é lento em encolerizar-se e lento em apaziguar-se. Também designa uma situação equilibrada. 3) O terceiro é aquele que se encoleriza com rapidez, mas tarda em acalmar os ânimos. Este homem se encontra num estado reprovável, pois se afasta do justo meio. 4) E o último é precisamente o inverso: aquele que tarda em encolerizar-se e se acalma rapidamente. Este é o caso dos homens virtuosos. Assim, o homem virtuoso não deve encolerizar-se em excesso.

O segundo tema abordado é a complacência. É um caráter elogiável, do qual deriva a satisfação. Dessa característica derivam algumas ramificações, tais como: saber desculpar os demais e perdoar suas falhas e faltas.

O terceiro tema é a inveja. É uma característica que apresenta parentescos com a ira. Se esta característica predomina sobre as outras qualidades naturais, é reprovável.

O quarto tema é a vitalidade. Esta também pertence ao humor da bÍlis amarela e é freqüente em almas penetrantes e nobres. “No mundo da geração e da corrupção o homem

²⁶² *Ibidem*, p. 111.

²⁶³ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 113.

deve agir com vitalidade na busca da ciência, assim como do bom serviço (de Deus) na fé e encontrar assim a maneira de se autogovernar para alcançar o mundo da razão²⁶⁴”.

Por outro lado, em direção às paixões, aos desejos mundanos e à ira, essa característica é perniciosa, devendo ser controlada. O excesso de vitalidade conduz à precipitação, que não deve ser utilizada nos assuntos que exigem seriedade. “A beleza do estado de vitalidade está em que (este) resida na capacidade da alma, não que apareça nas ações apressadas²⁶⁵”.

Quinta Parte:

A quinta e última parte do opúsculo é destinada às características relacionadas ao sentido do tato. Em seu primeiro capítulo discorre sobre a generosidade, que é uma qualidade louvável quando exercida com moderação, para que seu exagero não toque os limites da prodigalidade; mas que exercida em excesso, é preferível ao seu oposto, a avareza. Um dos pontos a respeito da generosidade é que aquele que a possui não tem necessidade de nada:

Uma das coisas que o homem deve saber é que, quando se encontre em situação próspera, sua generosidade não irá esgotar a abundância e que quando se encontre em situação de privação, sua escassez não o libertará disso²⁶⁶.

O lado nefasto dessa qualidade, que já foi referido anteriormente, é a prodigalidade:

O lado mau desta característica é que o homem desperdice seus bens no que não é necessário e que os administre mal; por exemplo, aquele que os desperdiça para dedicar-se aos prazeres e para seguir seus desejos passionais²⁶⁷.

O segundo capítulo aborda a qualidade oposta, ou seja, a avareza, que é uma qualidade censurável. “Dentre as múltiplas características censuráveis, não há outro mais forte que este²⁶⁸”. De acordo com o autor, o homem nobre deve afastar-se desta característica e não exercitá-la em circunstância alguma. O único aspecto interessante desta qualidade é que evita o desperdício e a prodigalidade, mas isso não deve ser excessivamente exercitado, posto que impediria que o homem escolhesse por fim, como guia de suas ações, a generosidade.

O terceiro capítulo versa sobre a coragem (valentia). Esta característica aparece nos homens nos quais “prevalece o sangue sobre os demais humores naturais, que possuem um

²⁶⁴ *Ibidem*, p 119.

²⁶⁵ *Ibidem*, p 120.

²⁶⁶ *Ibidem*, p.122.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 122.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 125.

coração grande, as veias cheias e os braços longos²⁶⁹”. Esta característica é louvável quando surge no homem como a força e a determinação para lutar contra o mal. Mas, quando não se encontra no justo meio, entre a coragem e a covardia, torna-se reprovável, induzindo à temeridade. Esta característica também deve ser encaminhada ao serviço de Deus.

O quarto e último capítulo dedica-se a discorrer sobre a covardia, à qual estão ligadas a preguiça, a ignomínia e a vileza.

Diz-se que esta característica é exercida sobre as demais características, normalmente por aqueles que desejam a tranqüilidade neste mundo. Mas, estes ignoram que a paz da alma só pode ser plenamente atingida depois de um cuidado tenaz e de uma execução exata dos assuntos, e depois de arranjar o que for necessário²⁷⁰.

Além disso, esta característica engendra males físicos, doenças. Assim, esta qualidade se converte num hábito e o homem passa a ver todas as coisas como defeituosas e contrárias a ele, “sobretudo se o covarde tem um humor fleumático, além de uma idade avançada, com o que ambas as coisas pesam sobre ele de maneira excessiva²⁷¹”.

Com esses vinte pequenos capítulos, Ibn Gabirol termina seu resumo das principais características da alma animal, que devem ser controladas e submetidas à razão, a fim de que a alma possa elevar-se ainda mais. Em suas conclusões, destaca que não se alongou demasiadamente nos capítulos e nas características, especialmente nos aspectos técnicos, resumindo com o objetivo de não parecer demasiadamente extenso ou aborrecido ao leitor:

Não vinculamos todas as características com cada uma das naturezas, nem com cada um dos sentidos, assim como tampouco relacionamos os sentidos com as naturezas, de modo que demonstrássemos claramente qual a localização no corpo de cada uma das características, assim como muitas outras coisas da ciência dos humores, da anatomia e da fisionomia. Pensei, entretanto em deixar tudo isso para um momento posterior, se Deus, Louvado seja, assim o quiser, pois é a Ele a quem há que pedir toda a ajuda²⁷².

Afirma ter claro que sua tipologia não esgota as características da alma, mas as demais que podem ser aventadas poderiam ser relacionadas com as aqui expostas e consideradas como suas variantes. E, ao final, defende a pertinência de seu livro contra eventuais críticas acerca de sua postura de que as características da alma devem ser corrigidas, tomando sua própria experiência como medida, da seguinte maneira:

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 127.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 130.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 130.

²⁷² *Ibidem*, p. 131.

Alguém pode opor-se a mim dizendo: “Não deves incitar as pessoas a corrigir suas características e a conscientizá-las de que devem embelezar sua educação, sem que isso se encontre (já antes) na natureza de tua (própria) alma, pois (desse modo) serás como aquele que recomendava a piedade e se esquecia de si mesmo”. Ao qual responderemos: “Toda vasilha verte aquilo que contém”. Que ignorante é aquele que deseja percorrer o mundo sem conhecer quanto mede uma *parasanga* que tenha de percorrer! Não mencionamos nenhuma virtude que não tenhamos imitado. Nem louvamos nenhuma característica até que não tenhamos nos acostumado de modo natural a ele. Aquele que se adorna com o que não possui, as tentações se encarregarão de por a descoberto o que pretendia possuir²⁷³.

Finalizando, louva a Deus e, de alguma forma também à razão, quando afirma que “devo dar graças àquele que outorga graciosamente a razão²⁷⁴”. Depois dos louvores e de uma citação do salmo 109, finaliza seu texto com a frase: Louvado seja Deus, Senhor do Universo, frase historicamente relacionada ao Islam, tanto que figura na abertura do Corão.

Quanto a essa obra de Ibn Gabirol, podemos notar claramente algumas características, que revelam as influências que o autor expressa neste momento de sua vida, tais como:

1) A grande influência – que já foi anteriormente apontada – de Saadia Al-Fayumi, como também a grande reverência que Ibn Gabirol mantinha para com ele, notada através das inúmeras vezes que o cita durante o texto;

2) A influência marcante dos textos da medicina da época, particularmente da teoria dos humores de Hipócrates e Galeno, dos quais o próprio Galeno ou algum comentador (mais provável devido às atribuições apócrifas) teria sido indubitavelmente sua fonte principal, pela quantidade de vezes que também aparece citado durante o texto;

3) Aristóteles, o qual, nessa obra aparece mais pelas idéias éticas que seguem à risca a *Ética a Nicômaco*, embora algumas passagens remetam também à *Metafísica* e outras obras, influência esta sensível não apenas nas citações – posto que são mais uma vez apócrifas, originárias talvez de lendas populares nos meios judaicos e islâmicos²⁷⁵ e de textos de atribuição arbitrária – mas principalmente nas suas concepções acerca da educação, do justo meio, da linguagem ato/potência, geração e corrupção entre outras.

Conforme Graetz,

²⁷³ *Ibidem*, p 132.

²⁷⁴ *Ibidem*, p 132.

²⁷⁵ Como os conselhos que Aristóteles oferece a seu discípulo Alexandre, que podem ser provenientes de puras lendas, ou ainda de textos apócrifos, como a *Epístola de Aristóteles a Alexandre sobre a política*, que é mencionada em BADAWI, Abdurrahman. *La Transmission de la Philosophie Grecque au monde arabe*, p. 105.

É notável pelo espírito peculiar que a perpassa e pela íntima relação com os mestres da filosofia demonstrada por este jovem. Ao lado dos ditos das Escrituras e das sentenças éticas do Talmud, Gabirol coloca os ditos favoritos do “divino Sócrates”, de seu discípulo Platão, de Aristóteles, dos filósofos árabes e mais especificamente aqueles de um filósofo judeu, Alkuti (talvez Chepez Alkuti). É surpreendente como tão jovem escritor pode ter uma percepção tão profunda das condições da alma humana e dos assuntos mundanos²⁷⁶.

Por outro lado, os itens 2 e 3 acima citados, associados ao judaísmo de Ibn Gabirol, poderiam nos conduzir à idéia de que uma de suas influências principais tivesse sido Isaac Israeli. Porém, não conseguimos imaginar razão alguma para que este autor, em sendo um médico respeitado, judeu, e sem problemas com a comunidade de *Al-Andalus*, caso tivesse sido uma das fontes de Gabirol, não ter sido citado durante o texto. Por essa razão acreditamos possível que Gabirol não conhecesse a obra de Isaac Israeli, e suas fontes médicas tivessem suas origens diretamente na literatura médica e filosófica islâmica.

Uma das características mais marcantes de sua produção ética consiste precisamente a universalidade. Nada há neste texto, ou mesmo na *Seleção de Pérolas*, que desaprove a ética de qualquer religião professada. Quando cita fragmentos de grandes sábios, entrelaça as fontes hebraicas (bíblicas e rabínicas), árabes, gregas, latinas, e talvez outras ainda²⁷⁷ mais orientais e de autoria não facilmente identificável. No seio do judaísmo, o conjunto dessa produção ética influenciou autores posteriores como Bahya Ibn Paqûda em sua obra magistral *Os Deveres dos Corações*, o apologeta Yehudá Ha-Levi em seu *Khuzary* e Yehudá Al-Harizi, especialmente em sua célebre obra *Tahkemoni*. No Islã, sua presença pode ser sentida em algumas passagens do *Regime do Solitário* de Ibn Badja²⁷⁸.

Por outro lado, podemos constatar que a originalidade fundamental de Ibn Gabirol nesta obra, que parte da aplicação da teoria clássica dos humores às questões éticas, irá nos conduzir a uma visão do comportamento humano, que é, por um lado, determinado pelas paixões, desejos e qualidades inferiores, mas, por outro lado, estes elementos são e devem ser subordinados, por sua vez, à liberdade e à razão. Se partirmos de seu pressuposto exposto inicialmente, quer dizer, de que estas características não residem na alma racional, situando-se na parcela animal da alma, observaremos que é uma conclusão bastante lógica. Devido à naturalização da ética, devemos levar em conta os “remédios” naturais para a retificação da conduta.

²⁷⁶ GRAETZ, Heinrich. *History of the Jews*, v. 3. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1949, p. 267.

²⁷⁷ GONZALO MAESO, David, Introducción. In IBN GABIROL, S., *Selección de Perlas*. p. 26

²⁷⁸ LOMBA FUENTES, Joaquín. In IBN GABIROL. *La corrección de los caracteres*, op. cit., p. 73, nota 41.

Desse modo, o que resta à alma racional é o livre-arbítrio, exercido através da própria razão. Razão e liberdade, para Ibn Gabirol caminham juntas em direção à harmonização das parcelas inferiores do homem a fim de atingir o seu objetivo maior, sua causa final, expressa no *Fons Vitae* como sendo o conhecimento.

4. AS FONTES GREGAS DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE IBN GABIROL

4.1 O HILEMORFISMO

A questão do hilemorfismo universal, associada ao princípio da Vontade divina, é, como tantos autores desde Alberto Magno e Tomás de Aquino já demonstraram exaustivamente, a particularidade fundamental da doutrina de Ibn Gabirol. Mas ela não deve ser estudada *per se*, independentemente de sua localização na dinâmica criação/emanção, sob pena de chegarmos a conclusões particularistas que podem vir a se revelar falsas, mas deve ser inserida no modelo maior que o autor nos oferece. É a partir desta base que começamos a compreender sua doutrina e este é o ponto crucial das duas facetas articuladas entre si que ele apresenta em sua obra. A primeira dessas facetas é o sistema que explica o ser, ou tudo aquilo que existe, e a segunda consiste numa teoria do conhecimento com a qual ele nos brinda, enquanto decorrência desse mesmo sistema.

Ambas as facetas estão intimamente correlacionadas, e isso pode ser notado claramente pela apresentação inicial que Ibn Gabirol faz, ainda nas primeiras páginas do livro, explicando que todo esse mecanismo está submetido à Vontade de Deus, obedece à Vontade e que o homem é um elemento-chave nesse drama cósmico por força de sua causa final:

D. – Qual é, pois, a causa final da geração do homem?

M. – A aproximação de sua alma ao mundo mais elevado, para que cada coisa retorne ao que lhe é semelhante.

D. – E de que modo isso pode ser alcançado?

M. – Pelo conhecimento e pela ação. Porque é pelo conhecimento e pela ação que a alma se une à vida mais elevada, posto que o conhecimento conduz à ação e a ação separa a alma dos opostos que a danificam e reconduzem-na à sua natureza e à sua essência. Em geral, o conhecimento e a ação libertam a alma de sua servidão à natureza e purificam-na de suas trevas e de sua escuridão; e deste modo a alma regressa à sua vida superior¹.

A causa final do homem é o retorno. E, a nosso ver, conforme já foi exposto anteriormente, esse retorno não é apenas da alma humana, mas de todas as coisas. Essa conclusão, derivamos de sua formulação: “para que cada coisa retorne ao que lhe é semelhante”. O caminho para alcançar esse retorno reside justamente no conhecimento e na ação. Desse modo, a teoria do conhecimento de Ibn Gabirol passa a ser a outra face de seu modelo de criação/emanção, enquanto caminho de retorno possível e esperado do homem em

¹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 2.

direção à unidade e à sua vida superior. Mas, por ora, detenhamo-nos no seu modelo de criação, cujas idéias principais são as que seguem.

Para Ibn Gabirol a Essência Primeira – denominação que ele aplica a Deus – é absolutamente transcendente, sendo inatingível em si mesma para os seres humanos. Com essa afirmação ele tenta enquadrar sua doutrina emanantista na linha mestra do pensamento hebraico – a diferenciação absoluta entre Deus e a Criação – cuja defesa que ele desfila em sua obra colocá-lo-á, de fato, muito distante do panteísmo ao qual foi eventualmente associado. Gabirol inicia sua obra deixando patente esta separação intransponível e a total falta de continuidade (semelhança) entre Deus e a Criação, insistindo neste ponto repetidas vezes, inclusive utilizando-o como argumento principal para a sustentação de sua defesa da existência necessária de intermediários entre a “substância que sustenta a corporeidade” (da qual provêm todos os seres sensíveis compostos de matéria física associada à forma) e a Essência Primeira.

Nessa linha, apresenta que existem três partes do conhecimento, dado que três são as únicas coisas que existem: o conhecimento da matéria e da forma, o conhecimento da Vontade e da Essência Primeira. Desse modo, tudo o que existe foi criado ou emanado do fluxo que procede da Vontade, sendo radicalmente diferente da Essência Primeira, pelo fato de que tudo aquilo que existe é composto de matéria e forma.

Como entre dessemelhantes não pode haver ligação direta, estes pólos têm necessidade de um (ou diversos) intermediário(s) entre eles, que deverá(ão) ser necessariamente semelhante(s), de algum modo, a um e a outro. Assim, temos nesta posição a Vontade que serve de intermediário, sendo idêntica à Essência Primeira e inseparável daquela enquanto atributo seu, enquanto, ao mesmo tempo, é semelhante à forma e a matéria em sua ação, no sentido de que as contém em potência.

Como a Vontade funciona no modelo Gabiroliano como uma interface entre Deus e a Criação, possui então este duplo status: o primeiro em essência, ou seja, em si mesma e em relação a Deus; e o segundo em ato – enquanto criadora e autora de todas as coisas e de seus movimentos. Se entendida em relação à Essência Primeira, temos o primeiro status: “A Essência Primeira e Santa, ela mesma e sua propriedade formam uma unidade sem distinção²”; e se considerada do ponto de vista da criação, ou seja, da matéria e da forma, ela assume o segundo status: “é uma virtude divina que cria a matéria e a forma e as une, que se infunde desde o mais alto até o mais baixo³”.

² IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 42.

³ *Ibidem*, V, 38.

A Vontade é a verdadeira criadora da matéria e da forma, as quais, nos seus diversos graus de luminosidade (proximidade da fonte e perfeição), serão a constituição de absolutamente tudo o que existe. Esta é a verdadeira Criação de acordo com o modelo Gabiroliano:

Digo, pois, que a criação das coisas pelo seu Criador, Elevado e Grande, que é a saída da forma de sua primeira origem, isto é, a Vontade e sua expansão sobre a matéria é como o brotar das águas de sua fonte e seu jorro sucessivo. Uma é ininterrupta e sem pausa e a outra é sem movimento e fora do tempo. A impressão da forma na matéria, quando lhe advém a partir da Vontade, é como o reflexo no espelho, como reflete em si a forma daquele que o olha. Logo, de acordo com este exemplo, a matéria recebe a forma da Vontade ainda que não receba a essência. Como o espelho, que recebe a forma daquele que se olha nele, ainda que não receba, no entanto, a matéria daquilo do qual recebe a forma. E também pode ser tomado como exemplo disso que, assim como os sentidos recebem a forma do sensível sem receber sua matéria (pois os sentidos recebem a forma do sensível sem receber a matéria, como a inteligência recebe a forma do inteligível sem receber a matéria), da mesma maneira, toda coisa que age sobre outra, não age senão pela forma que nela imprime⁴.

A partir da criação da forma Primeira Universal e da matéria Primeira Universal pela Vontade, estas duas unidas, formam a primeira e mais elevada dentre as substâncias espirituais: a Inteligência. Dela, seguindo o fluxo ininterrupto e luminoso que provém da Vontade, mais uma imagem será formada, posto que de sua forma emanarão os raios que, novamente ligados à matéria, configurarão a Alma. A Alma, para Ibn Gabirol é tripartida, compondo-se de alma racional (ou “falante” no texto hebraico); alma animal (ou sensível) e alma vegetativa (ou vital). Esta, por sua vez, prossegue ainda mais o curso do fluxo luminoso proveniente da Vontade, dando origem à Natureza – e aqui temos as chamadas substâncias espirituais. E “são as substâncias espirituais que contêm a substância que sustenta as nove categorias: a natureza, as três almas e a inteligência⁵”.

Vale ressaltar que por vezes Ibn Gabirol parece se referir à Criação como sendo somente a saída da matéria e da forma primeiras da Vontade divina, conforme apontado por Munk. Mas, por nossa leitura, acreditamos que aquilo que ele entende como criação possa se referir também às cinco substâncias espirituais. Isso parece claro através da seguinte passagem:

Diz-se também da matéria primeira, da forma primeira, e em geral de todas as substâncias simples, que seu *ser* não tem causa além de Deus que as criou⁶; porque a causa eficiente está fora da essência do causado. Pois bem, fora das substâncias simples nada mais há que

⁴ *Ibidem*, V, 41.

⁵ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 24.

⁶ Esta afirmação pode contradizer a idéia de Munk, de que a criação se resume à matéria e forma. Observar aqui também a possível analogia: matéria e forma (Trevas e Luz) e as cinco substâncias com os seis dias da criação.

Aquele, Elevado e Santo que as criou; é por isso que se diz que elas são eternas, pela eternidade daquele que as criou⁷.

Da última substância espiritual – a Natureza – procede a substância sustenta a corporeidade do mundo, enquanto universal da substância que sustenta as nove categorias. E dessa nada mais procede pela sua incapacidade de ação. Essa substância é meramente passiva e não pode prosseguir a criação.

Embora esta substância seja inteligível, não possui tanta dignidade quanto as outras substâncias inteligíveis, pois está situada na extremidade inferior das substâncias, e posto que é passiva, enquanto as demais substâncias são ativas.

D. - Que indícios temos de que esta substância é passiva e não ativa?

M. - Todo agente, à exceção do Autor Primeiro, necessita para sua obra de um substrato que seja suscetível de sua ação. Mas, sob esta substância não há outra que seja suscetível de sua ação, porque é o último ser, seu fim e seu limite inferior, sendo como o centro das demais substâncias inteligíveis⁸. E também porque a quantidade que envolve esta substância é a causa que a impede de agir⁹.

A criação é para Ibn Gabirol, desse modo, finita. Ela tem seu início no momento em que a matéria e a forma são criadas pela Vontade e seu limite na substância que sustenta as categorias, na qual o movimento cessa e a criação se detém. Tudo aquilo que se estende entre estes dois extremos é composto de matéria e de forma:

Proponho uma regra geral para alcançar o conhecimento da matéria e da forma. Imagina, pela ordem, as coisas que existem. Entre elas, umas sustentam e outras são sustentadas. Toma dentre elas os dois limites extremos: o superior que tudo contém, ou seja, a matéria universal que não é mais do que matéria sustinente; e o inferior que é a forma sensível, a forma que só é sustentada. Dentre as coisas que se encontram no meio, aquilo que for mais elevado e sutil, será matéria do inferior, o qual será sua forma. De acordo com isso, a corporeidade do mundo que a é matéria manifesta, substrato das formas que nela estão sustentadas, deve ser a forma sustentada na matéria oculta da qual tratamos. E também esta matéria servirá de forma para aquilo que a seguir, e assim prossegue até chegarmos à matéria primeira que tudo contém¹⁰.

Para o autor, ainda, existem diferentes modos de matéria e forma: “matéria particular artificial, matéria particular natural, matéria universal natural que recebe a geração, e matéria celeste. Por outro lado, a cada uma destas matérias corresponde a forma sustentada

⁷ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 24.

⁸ A idéia de “centro” apresentada aqui é devida ao modo de representação utilizado para as substâncias que corresponde ao modelo das esferas, o qual, para Gabirol, é um artifício destinado à representação, mas jamais corresponde a uma reprodução real espacializada. Ibn Gabirol demonstra, ao longo de seu texto, total consciência acerca da utilização destes artifícios de representação e, conforme já foi exaustivamente indicado, preocupa-se sobremaneira com os mal-entendidos que podem ser ocasionados pelos termos dos quais se utiliza, se entendidos de acordo com sua representação, o que levaria à espacialização de realidades abstratas e/ou puramente inteligíveis.

⁹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 8.

¹⁰ *Ibidem*, II, 1.

por elas¹¹”. Estes quatro modos, no entanto, concordam quanto à idéia de matéria e de forma sendo, em última análise, variações da matéria una e da forma, devidas não às suas diferenças em si mesmas, mas ao progressivo distanciamento da fonte original.

Para Ibn Gabirol, aquilo que existe pode ser classificado dos seguintes modos:

1) a primeira classificação apresentada é aquela na qual as coisas que existem distribuem-se de acordo com quatro graus de existência: a) aquilo ao qual somente se pode perguntar *se é*, como Deus; b) o que se pode perguntar, além de *se é*, *o que é* como a Inteligência; c) o que se pergunta também *de que natureza é*, como a alma; e d) o que se pode perguntar finalmente *por que é*, como as coisas engendradas pela natureza.

2) Além disso, as coisas podem diferenciar-se entre o necessário, o possível e o impossível¹²: "O necessário é o Uno, o Autor, Altíssimo e Grande; o possível é tudo o que sofre sua ação, o impossível é a privação de ser e sua ausência¹³”.

3) em outra passagem, distingue nove graus de subsistência:

As coisas que existem subsistem em nove graus: o primeiro destes é a subsistência de todas as coisas no conhecimento do Criador; abaixo dele a subsistência da forma universal na matéria universal; abaixo deste, a subsistência das substâncias simples umas nas outras; abaixo disto, a subsistência dos acidentes simples nas substâncias simples; abaixo deste a subsistência da quantidade na substância, abaixo deste a subsistência das superfícies no corpo, das linhas na superfície e dos pontos na linha; abaixo disto a subsistência das cores e das figuras na superfície; abaixo disto a subsistência de algumas partes dos corpos homogêneos em outras partes e abaixo disto a subsistência de alguns corpos em outros corpos, e este é o lugar conhecido¹⁴.

A partir destas indicações, temos praticamente delineadas as linhas mestras do esquema da criação para Ibn Gabirol. Poderíamos apresentar um maior detalhamento destas questões, mas acreditamos que se assim o fizéssemos, cairíamos inevitavelmente na necessidade de repetição – dado que já resumimos sua obra no capítulo anterior, e que iremos discutir a maioria dos pontos de suas doutrinas, com a finalidade de investigar as fontes de seu pensamento. Tomamos, portanto, a liberdade de passar diretamente à discussão das fontes e, caso algum ponto imprescindível a nossos objetivos tenha ficado alheio a esta abordagem, procederemos à complementação do texto ao final deste capítulo.

¹¹ *Ibidem*, I, 15.

¹² A diferenciação entre o possível e o necessário já se encontra em Ibn Sina (Avicena), que o traz de Al-Farabi que, por sua vez, deve tê-lo obtido do *Liber de Causis*. Observe-se que esta última parte da afirmação é questionável, dadas as discussões acerca da autoria do *Liber de Causis*. Ver TER REEGEN, Jan Gerard Joseph. *O Livro das Causas. (Liber de Causis)*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, e D’ANCONA, COSTA, Cristina. *Recherches sur le Liber de Causis*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.

¹³ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 24.

¹⁴ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 14.

4.2 UM (NEO)PLATONISMO POUCO ORTODOXO

A questão das fontes do pensamento de Ibn Gabirol é um tanto controversa, como já deixamos indicado. Considerado de modo geral como neoplatônico, seu modelo explicativo diverge dos demais autores neoplatônicos em certos pontos fundamentais. Estes pontos são precisamente aqueles que geram a maior oposição às suas idéias e terminam por conduzir-nos sempre à questão do hilemorfismo universal e ao voluntarismo divino. Como autor judeu andaluz do século XI, podemos selecionar as fontes mais prováveis de sua obra, tentando relacioná-la com os sistemas e textos que sabemos ser correntes na época. Mas, ainda assim, nada pode ser afirmado categoricamente, dado que, para tal fim, faltam-nos informações biográficas (há um período de sua vida sobre o qual quase nada sabemos de informações confiáveis) e bibliográficas (o desaparecimento de seus originais árabes, bem como de todo e qualquer rastro de seu livro *Origo Largitatis et Causa Essendi*, bem como do livro que supostamente teria escrito acerca da alma). Mas, através do razoável consenso que temos hoje¹⁵ a respeito das obras que eram correntes naquele século, associado às hipóteses minoritárias que foram eventualmente levantadas acerca do tema, podemos tentar traçar algumas linhas a fim de conduzir-nos neste aparente emaranhado de influências que parece ser a metafísica Gabiroliana. Nesse sentido, seguimos aqui, de modo geral, a sistemática proposta por Ruibal, quando nos diz que:

Seu fundo neoplatônico é inegável e delata abertamente sua procedência originária. O que é questionável é a imediata derivação da teoria e das modalidades que ela assume que não são neoplatônicas, ou ali aparecem modificadas. Três fontes podem ser assinaladas como possíveis: a judaica, ou da Cabala platonizante; a grega direta, através dos escritos de Platão, Plotino ou ainda Aristóteles, etc., e finalmente, o sincretismo árabe, no qual as idéias de uns e de outros escritores gregos freqüentemente misturadas e confundidas tinham especial aceitação¹⁶.

Seguiremos *grosso modo* esta linha, mas um pouco modificada. Em primeiro lugar porque as inter-relações e conexões entre os três grupos de fontes apresentados por Ruibal não permitem uma identificação que seja capaz de oferecer uma total separação desses elementos, bem como a atribuição do pensamento de Ibn Gabirol à influência de uma única fonte de referência. Portanto, começaremos por situar Gabirol frente ao neoplatonismo propriamente

¹⁵ Esse razoável consenso não significa que a questão esteja fechada. Corresponde ao estado atual da questão. A crescente descoberta de novos manuscritos que ainda não tinham vindo à tona e o aprofundamento da pesquisa referente a esse período histórico podem vir a modificar essa constelação de textos, como já ocorreu no passado.

¹⁶ RUIBAL, Ángel. *Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, p. 179.

dito, através das sugestões presentes na literatura dos comentadores. A seguir, procederemos à análise de suas idéias no que se refere ao pensamento filosófico judaico, especialmente à sua variante platônica, ou seja, especificamente Filon de Alexandria.

Devemos desde já adiantar que os muitos elementos inexplicáveis ou considerados por nós de fundamentação insuficiente em sua teoria serão cruzados aqui com o pensamento de Aristóteles que, a nosso ver é uma de suas fontes fundamentais, embora tenha sido sistematicamente subestimada ou legada a segundo plano, principalmente, pelos primeiros estudos e seus comentadores. E, por último, investigaremos os elementos islâmicos, os quais se referem também à apropriação e adaptação islâmica das teorias originariamente gregas, o que será realizado no capítulo seguinte.

Em segundo lugar, não abordaremos aqui sua relação direta com o desenvolvimento da *Kabbalah* platonizante, conforme aponta Ruibal, por duas razões: a primeira é o fato de que o modelo cabalístico é tão relacionado à filosofia neoplatônica quanto aos modelos religiosos. Assim, qualquer conexão possível deverá ser abordada após o estudo de sua poesia religiosa. Por isso, os eventuais comentários acerca do tema serão tecidos no capítulo VI. A segunda razão é que o estabelecimento destas conexões necessariamente deveria incluir alusões a pensadores posteriores, os quais poderiam trazer algumas luzes sobre aqueles pontos que não ficam plenamente explicitados. Dado que o período histórico no qual se desenvolve propriamente a teoria gabiroliana não é comumente aceito como comportando os elementos da *Kabbalah* plenamente desenvolvidos, as relações entre a filosofia gabiroliana e a *Kabbalah* teriam sido de influência do primeiro sobre a segunda. Portanto, por uma questão de correção metodológica, estes elementos não podem ser abordados em pé de igualdade com as idéias e textos que precederam o desenvolvimento da obra do autor. Além disso, a recepção e repercussão da obra do autor, tanto no mundo judaico quanto na filosofia cristã, não fazem parte do tema central da presente pesquisa. Portanto, por estarmos dedicados à obra filosófica do autor, no presente capítulo e no seguinte, somente as suas idéias formuladas de modo racional e intencionalmente livre de referências teológicas serão objeto de investigação.

Vale destacar que através desta pesquisa não pretendemos de modo algum apontar tais ou quais influências como fontes indiscutíveis do pensamento de Ibn Gabirol. Acreditamos ser esta uma tarefa impossível, devido à distância que nos separa de seu pensamento – distância esta calculada não somente em termos dos quase dez séculos, mas também estimada em termos da ignorância quanto aos reais conhecimentos correntes na Europa islâmica, à qual fomos condenados pelas barbaridades contra a cultura e o conhecimento perpetradas em nome do fanatismo religioso, tanto por parte dos berberes que

dominaram a península Ibérica, quanto por parte da Inquisição, conforme exposto no capítulo I. Pretendemos, portanto, apenas indicar em linhas gerais os paralelos possíveis que podem ser traçados entre a metafísica de Ibn Gabirol e seus predecessores judeus, gregos e muçulmanos, apontando algumas linhas pouco exploradas até o momento. Mas, desde já, reservamo-nos o cuidado de não afirmar a possibilidade de demonstração histórica de que Ibn Gabirol teria lido efetivamente esta ou aquela obra.

Alguns textos estavam comprovadamente em circulação na época, como a apócrifa *Teologia* de Aristóteles, o precursor árabe do *Liber De Causis* e provavelmente um estudioso como ele deveria ter deles conhecimento. Mas a atmosfera de mistério que ronda a própria vida de nosso autor, especialmente após 1045, bem como as vidas de outras figuras que serão citadas neste trabalho, não permite que fechemos a questão sobre quais obras efetivamente estiveram à disposição do autor – objetivo que, aliás, não foi atingido por nenhum estudioso até o momento.

Temos indicações de várias possibilidades, sendo que os diversos autores que estudaram sua obra apontam as origens mais diversas, desde o próprio tradutor hebraico que cita Empédocles como fonte principal – notadamente o “Pseudo-Empédocles” ou “Empédocles árabe” – possibilidade esta acolhida fervorosamente por Munk e Asín Palácios, mas que é uma asserção que passou a ser extremamente questionada após a publicação por Kauffmann, em 1899, dos fragmentos atribuídos ao “pseudo-Empédocles¹⁷”. A questão do Pseudo-Empédocles em si já é complicada, dado que não dispomos dos originais completos da versão árabe do texto atribuído ao filósofo de Agrigento, e de fato, nem sabemos se existiram de fato¹⁸, mas as idéias gerais são recompostas especialmente a partir das referências apontadas por Shahrastani e Shahrzuri¹⁹. Este composto de idéias que é possível reconstruir dista consideravelmente do pensamento original do mestre grego, consistindo num mosaico de idéias neoplatônicas que reinterpretem as linhas gerais propostas por Empédocles. Mas retornaremos a este ponto no item 5.2, dedicado à discussão das possíveis fontes islâmicas do pensamento de Ibn Gabirol, por força da dependência que a investigação da

¹⁷ Nesses fragmentos atribuídos ao Pseudo-Empédocles, publicados por Kauffmann, consta que a primeira criação de Deus foi a matéria, na qual todas as formas estavam contidas em sua mais alta simplicidade e da qual emanavam todos os níveis de ser. KAUFFMANN. *Studien über Salomon Ibn Gabirol*. Budapest, 1899, p. 19 e 25. Mas, como comenta apropriadamente Guttman, nesse caso a matéria é apenas o primeiro estágio na série de emanações das quais todas as coisas derivaram. A noção característica de Gabirol é que as coisas se compõem de matéria prima universal e de forma prima universal, o que vem a ser completamente diferente. GUTTMAN, Julius. *A filosofia do Judaísmo*. p. 116, nota 32.

¹⁸ A questão da origem do pseudo-Empédocles é tratada como mito por SMET, Daniel de. *The Influence of the Pseudo-Empedocles on Medieval Latin Philosophy: Myth or Reality?* In *Across the Mediterranean Frontiers: Trade, Politics and Religion*, Agius, D. A.; Netton, I.R. Turnhout: Brepols, 1997, p. 225-244.

¹⁹ Ver ASÍN PALACIOS, Miguel, *Ibn Masarra y su Escuela*.

influência do Empédocles árabe no pensamento do autor apresenta para com a Escola do *sufi* espanhol Muhammad Ibn Masarra.

4.3 A SUPOSTA DEPENDÊNCIA PARA COM PLOTINO E AUTORES NEOPLATÔNICOS PAGÃOS

O autor de uma edição das *Quaestiones Disputatae de Anima* “comenta que Avicbron ensina um panteísmo derivado de Plotino e exerce uma influência perniciosa sobre grande número de filósofos da Idade Média²⁰”. Munk afirma que, apesar de serem notórias as influências do peripatetismo árabe, “a influência que predomina na filosofia de Ibn Gabirol é a das doutrinas neoplatônicas²¹”, em especial a da Escola de Alexandria, e que ele teria sido erroneamente considerado “o primeiro que reconheceu uma matéria para a alma e para as outras substâncias simples²²”, dado que neste ponto ele estaria de acordo com Plotino. Para defender estas afirmações, Munk apóia-se fundamentalmente na segurança, pois argumenta que a *Teologia* de Aristóteles, que se descobriu ser composta fundamentalmente de textos extraídos das *Enéadas*, seria o único texto disponível na época de Gabirol²³. M. Joël vai além, afirmando que sua obra filosófica, o *Fons Vitae* não passa de “um compêndio de filosofia neoplatônica²⁴”.

Se tivéssemos, necessariamente, que escolher um rótulo e conferi-lo a Ibn Gabirol, classificaríamos o autor como neoplatônico. Essa opção seria válida baseando-nos no que afirma Hyman: “Os filósofos judeus medievais são costumeiramente divididos em quatro grupos: *Mu'tazilis*, *Mutakallimun*, Neoplatônicos, Aristotélicos de vários tipos e críticos do Aristotelismo²⁵”, mas sempre dentro do que o autor também afirma, que essas classificações são relativas, dado que alguns filósofos aceitam a base de um dos tipos de pensamento, mas rejeitam partes importantes de suas doutrinas. Cabe ressaltar igualmente que, por neoplatônico entendemos aqui um seguidor da proposta de Platão modificada por outras influências e desenvolvimentos filosóficos, e não exatamente um seguidor das idéias de Plotino, como o senso comum nos faria crer.

²⁰ Ed. F. Hedde, Paris, 1912, p. 91, nota 2, *apud* BRUNNER, Fernand. *Platonisme et aristotelisme - La critique d'Ibn Gabirol par S. Thomas d'Aquin*. Publications Universitaires, de Louvain, 1965, p. 34.

²¹ MUNK, S. *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1927, p. 235.

²² *Ibidem*, p. 238

²³ Mais tarde, com a publicação de uma versão do texto da *Teologia* por Dieterici, Jakob Guttman questionou o argumento de Munk, com base no fato de que todas as referências à Palavra de Deus tinham sido suprimidas no texto árabe. GUTTMANN, J., *Die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol*, p. 31.

²⁴ JOËL, M. *Ibn Gabirols (Avicbrons) Bedeutung für die Geschichte der Philosophie*, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, VI, 7, comentado por Julius Guttman, que atribui esta interpretação ao fato de que Joël nada mais faz senão remontar as teses individuais do livro às antigas fontes neoplatônicas, GUTTMAN, Julius, p. 114, nota 25, interpretação esta com a qual estamos de acordo.

²⁵ HYMAN, Arthur, *Medieval Jewish Philosophy as philosophy, as Exegesis and as Polemic*. In *Miscellanea Mediaevalia* ed. Jan A. Aertsen, Band 26: *Was ist Philosophie im Mittelalter*. Berlin: Walter de Gruyter, 1998, p. 251.

Apesar de ser certo e inquestionável que alguns dos textos de atribuição arbitrária que circulavam amplamente na Espanha medieval mantinham estreita dependência para com o pensamento neoplatônico – em especial o Plotiniano, e precisamente com o conteúdo das *Enéadas* IV, V, e VI – notoriamente no que diz respeito à *Teologia* de Aristóteles e ao precursor árabe do *Liber de Causis*, se podemos, por um lado, apontar algumas idéias gerais presentes em Ibn Gabirol que mantêm semelhanças para com o pensamento Plotiniano, podemos apresentar argumentos tão fortes quanto – ou mais fortes ainda, no nosso entender – no sentido contrário.

A primeira idéia que é levantada como demonstração da suposta dependência de Ibn Gabirol com relação a Plotino é a questão da matéria. Quanto à matéria, podemos relacionar facilmente, à primeira vista, a doutrina de Gabirol a algumas idéias expostas nas *Enéadas*, como o fato de levar em consideração uma matéria *Prima*, como uma das primeiras hipóstases, e de admitir a existência de matéria nos inteligíveis, em que a matéria inteligível seria “modelo” e a sensível “exemplar”. A semelhança aparente com relação à matéria poderia ser deduzida de passagens como a seguinte:

Assim também a matéria, se ela existe desde a eternidade, é impossível que ela não participe, justamente em razão desse seu existir, da potência que a todos dá o bem, tendo como único limite a possibilidade de cada um. Mas se também o seu nascimento é só uma consequência necessária de causas anteriores, nem mesmo nesse caso ela deve ser separada do seu princípio, como se esse, que no momento lhe concedeu graciosamente o existir, devesse subitamente deter-se por impotência, antes de alcançá-la²⁶.

Mas, por outro lado, vemos na mesma passagem em que apontamos a semelhança, já uma grande diferença: a matéria para Gabirol não existiu sempre. Enquanto criada, ela não pode ter existido sempre ou ser infinita, pois tudo o que é criado difere radicalmente de seu Criador. Desse modo, ela tem começo e fim, e seus limites.

Quanto à existência da matéria inteligível, também é defendida por Plotino, que afirma que “Também nos seres inteligíveis, a matéria é também o ilimitado e pode ser gerada a partir da infinidade do Uno ou do seu poder ou da sua eternidade; não que o indeterminado encontre o Uno, mas ele o produz²⁷”. Conforme Reale, interpretando a questão da matéria inteligível em Plotino,

Dissemos que o elemento característico do mundo corpóreo é justamente a matéria *sensível*; digamos, porém, logo, que a atenção deve voltar-se para o adjetivo e não para o substantivo. Com efeito, também no mundo do Incorpóreo existe uma “matéria”, mas é uma matéria puramente *inteligível*. (...) Mas a matéria inteligível tem características próprias do

²⁶ PLOTINO, *Enéadas*, IV, 8, 6.

²⁷ PLOTINO, *Enéadas* II, 4, 15.

inteligível, que vêm a ser a simplicidade, a imutabilidade e a eternidade, ao passo que a *sensível revela características opostas*²⁸.

Gabirol não faz esta diferenciação radical entre os dois tipos de matérias, mas afirma diversas vezes sua unidade absoluta na matéria universal. Talvez a diferença se torne mais clara ainda pela seguinte passagem das *Enéadas*, que exemplifica a necessária contradição entre a matéria inteligível e a matéria sensível, além de apontar para outras questões divergentes, como a impossibilidade de diversas formas concomitantes²⁹ no mesmo sujeito:

Nos seres inteligíveis existem seres compostos, sem que isso queira dizer que tenham um corpo (...) Por outro lado, a matéria dos seres engendrados recebe constantemente umas e outras formas, enquanto que a matéria dos seres eternos é sempre a mesma. Quanto à matéria daqui ocorre o contrário: aqui, efetivamente, todas as formas deverão ser consideradas como partes, ainda que em cada momento só exista uma que apenas subsiste por algum tempo, porque é rechaçada pela outra. Por isso, aqui nada permanece idêntico, enquanto que no mundo superior todas as coisas formam um conjunto; lá a matéria não precisa transformar-se, porque possui já todas as formas e jamais, diremos, se encontra privada dela³⁰.

Não existe exatamente uma quebra de continuidade na seqüência de estruturas matéria+forma por toda a criação. A aparente oposição entre matéria inteligível e *hylé* é provocada pela limitação da percepção sensível pois do ponto de vista do entendimento não há separação radical. Recordando os graus de subsistência³¹ apontados por Ibn Gabirol, notamos que não há em absoluto descontinuidade em si, mas somente frente à nossa própria percepção. Os graus, desde a Sabedoria do Altíssimo até o mais vil suporte das categorias, sucedem-se sem rupturas:

GRAUS DE SUBSISTÊNCIA

1.	subsistência de todas as coisas no conhecimento do Criador.
2.	subsistência da forma universal na matéria universal.
3.	subsistência das substâncias simples umas nas outras.
4.	subsistência dos acidentes simples nas substâncias simples.
5.	subsistência da quantidade na substância.
6.	subsistência das superfícies no corpo, das linhas na superfície e dos pontos na linha.
7.	subsistência das cores e das figuras na superfície.
8.	subsistência de algumas partes dos corpos homogêneos em outras partes.
9.	subsistência de alguns corpos em outros corpos.

²⁸ REALE, G. *História da Filosofia Antiga*, vol. IV, p. 486.

²⁹ Ponto, aliás, que foi sublinhado por Tomás de Aquino, consistindo em uma de suas principais críticas à teoria de Ibn Gabirol.

³⁰ PLOTINO, *Enéadas* II, 4, 3.

³¹ Observe-se o termo subsistência, dado que é diretamente relacionado à matéria, enquanto *substratum* universal do ser.

Ainda assim, podemos artificialmente estabelecer uma diferenciação analítica, por nossa própria conta e risco, dado que esta não é textualmente apontada por Gabirol em momento algum entre as “fases” deste processo. Chamamos aqui de “fases” os momentos que podem indicar uma separação entre a Essência Primeira em si e com seus atributos – ou o momento anterior à criação – o início da criação propriamente dita, com as substâncias espirituais simples e que pertenceriam àquilo que podemos chamar de *cosmo inteligível*³² ou, *Macrocosmo*³³, e o início da corporificação da matéria, na substância que sustenta a corporeidade – que dá origem àquelas etapas que pertenceriam ao que podemos denominar universo sensível ou *Microcosmo* (conforme quadro a seguir). Esta separação, embora artificial e com fins analíticos, é uma decorrência lógica da utilização que o autor faz dos termos Macrocosmo e Microcosmo, bem como das alusões freqüentes às estruturas paralelas aplicáveis ao superior e inferior, enquanto paradigma e imagem ou exemplar.

GRAUS DE SUBSISTÊNCIA POR SEU STATUS

1.	subsistência de todas as coisas no conhecimento do Criador.
----	---

Início da criação (cosmo inteligível)

2.	subsistência da forma universal na matéria universal.
3.	subsistência das substâncias simples umas nas outras.
4.	subsistência dos acidentes simples nas substâncias simples.

5.*	subsistência da quantidade na substância. (Início do cosmo sensível)
-----	---

6.	subsistência das superfícies no corpo, das linhas na superfície e dos pontos na linha.
7.	subsistência das cores e das figuras na superfície.
8.	subsistência de algumas partes dos corpos homogêneos em outras partes.
9.	subsistência de alguns corpos em outros corpos.

Fim da criação

³² Utilizando o termo Filoniano aproveitado por Plotino.

³³ Termo utilizado por Gabirol.

* Este quinto grau, a subsistência da quantidade na substância, está disposto aqui aparte dos dois blocos (cosmo sensível e cosmo inteligível) por significar, a nosso ver, uma transição. Apesar da quantidade ser uma das categorias que se aplicam à substância corpórea, no modelo gabiroliano existe uma substância intermediária, denominada por ele “substância que sustenta a corporeidade do mundo”. Dispusemos aqui este grau distanciado dos demais graus inferiores pelo fato dele não se referir ao “corpo”, o que nos leva a crer que ainda não chegamos na *hylé*, e por outro lado, tampouco podemos situá-lo nas substâncias inteligíveis, pela presença da quantidade.

Plotino aponta ainda uma necessária visão do distanciamento progressivo como “queda”, o que leva à associação desta distância com o Mal. Essa visão não aparece em momento algum na obra de Gabirol, sendo o mal, inclusive, um dos temas que não se apresenta, em absoluto, em qualquer parte de sua filosofia.

Particularmente, no que se refere às conexões da metafísica gabiroliana com a obra de Plotino, concordamos com McGinn, quando aponta que:

Pode-se pensar que a Vontade Divina de Ibn Gabirol funciona como o “Uno-muitos” do *Nous* Plotiniano, mas as diferenças são mais evidentes que as similaridades. Abordando o problema subjacente da origem da multiplicidade na unidade, a *Voluntas* é tanto criadora (o *Factor Primus* precisamente como Criador) quanto derradeira unidade (*prima unitas*)³⁴.

Algumas particularidades da teoria Gabiroliana, ao invés de conectá-la ao pensamento de Plotino e, por vezes também de Proclo, parecem distanciá-la, apontando para algum outro leque de influências que poderia ter constituído a constelação de textos significantes em sua formação, e que não necessariamente são aqueles que hoje identificamos.

Queremos aqui levantar a possibilidade de que as adaptações medievais e comentários dos textos gregos, elaboradas pelos pensadores islâmicos, possam ter gerado um outro contexto no qual os autores em si não são vistos enquanto distintos, e suas obras não se diferenciam da maneira como nós os conhecemos nos dias de hoje. E essa constelação, proveniente ainda das primeiras traduções, compilações e esforços de composição das obras gregas, contaminadas pelo pensamento tanto cristão, quanto islâmico, quanto – em menor medida, mas ainda assim existente – judaico, pode ter sido composta com idéias variadas que hoje nem sequer podemos associar à maneira pela qual enxergamos um ou outro personagem da antiguidade grega.

Conforme o próprio Munk, que defende a idéia de que a obra de Gabirol está solidamente assentada nos princípios da escola de Alexandria, esse fato isoladamente não demonstra a conexão histórica direta:

Essas aproximações são suficientes para estabelecer que existe conexão entre a filosofia de Ibn Gabirol e a dos Neoplatônicos. Poder-se-á concluir disso que Ibn Gabirol estudou as obras de Plotino e de Proclo? Eu não creio. Plotino jamais foi traduzido ao árabe e, como nós já havíamos dito em outro lugar, os árabes ignoravam mesmo o nome de Plotino, que não se encontra citado jamais em seus escritos. O mesmo não ocorre com Proclo, do qual os árabes citaram diversos escritos, mas parece que não possuíam em árabe mais do que seus *Elementos de Teologia*³⁵.

³⁴ MCGINN, Bernard. *Ibn Gabirol: The sage Among the Schoolmen*. In GOODMAN, Lenn (org) *Neoplatonism and Jewish Thought*. State University of New York Press, p. 86.

³⁵ MUNK, S. *Mélanges de Philosophie Juive et, Arabe*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1927, p. 240.

Nos nossos tempos há uma tendência grande a associar toda e qualquer matriz neoplatônica quase que imediatamente ao nome de Plotino. Mas não podemos esquecer que os textos Platônicos e Aristotélicos de transmissão semi-direta, ainda que contaminados por idéias a princípio alienígenas, como os últimos neoplatônicos que supostamente se deslocaram para Harrán³⁶, e também resumos e comentários de autores posteriores dos quais não sabemos sequer os nomes, poderiam ser textos que circulavam entre os eruditos árabo-parlantes da época também na península Ibérica. Por outro lado, desconhecemos também as linhas de transmissão internas ao judaísmo, que podem ter trazido conceitos e formulações antigas, atribuídas a Filon ou até mesmo àqueles sobre os quais só conhecemos lendas – como as comunidades dos Terapeutas ou dos Essênios – chegando até Ibn Gabirol. Essas mesmas fontes judaicas e islâmicas podem ter entrado em contato com o pensamento filoniano através dos cristãos, que conheciam bem a obra daquele autor. As conexões entre o pensamento cristão e os primeiros exegetas judeus medievais (considerados no âmbito do *Kalam* judaico), incluindo o conhecimento do siríaco, já foram bastante explorados por Sarah Stroumsa³⁷, que localiza essa influência especialmente durante o nono e décimo séculos, através da figura de David Al-Moqammes, mas também mencionando al-Qirqisani, o caraíta, e Saadia Gaón.

Julius Guttman, notoriamente contrário a admitir a influência filoniana em Gabirol, afirma que “não há dúvida de que a Vontade, no pensamento de Gabirol é, de muitas maneiras, uma reminiscência do *Logos* filoniano e, após a descoberta de que os primórdios da filosofia judaica revelavam alguma familiaridade com os ensinamentos de Filon, é compreensível que os estudiosos tenham suspeitado de alguma filiação histórica³⁸”. Na realidade, a associação das idéias de Gabirol com as de Filon fora já observada por Jakob Guttman, mas resumiu-se praticamente à questão do *Logos* e da Vontade, não estabelecendo ainda qualquer ligação histórica entre os autores³⁹. Porém, se o argumento de que as *Enéadas*

³⁶ “Os textos traduzidos pelos sábios de língua árabe foram estudados, comentados e sumarizados por seus mestres. Nesse sentido, a transmissão não põe qualquer dúvida. Porém, os sábios de língua árabe chegaram a conclusões e princípios que nem sempre podem ser ditos gregos, mas cuja influência só pode ser explicada em referência às fontes gregas. Problemas e questões eram levantados e desenvolvidos pelos pensadores de língua árabe que não teriam seguido o rumo que seguiram não fossem os textos de origem grega. Desse modo, talvez fosse mais correto falarmos de uma herança greco-árabe quando nos referimos a esse material de fundo cultural comum.” PEREIRA, Rosalie H. S. *Do Ocidente para o Oriente: Harrân, último reduto pagão e centro de transmissão do pensamento grego para o mundo islâmico*. In DE BONI, L. A.; PICH, Roberto (orgs.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

³⁷ STROUMSA, Sarah. *The impact of Syriac Tradition on Early judaeo-arabic bible exegesis*. ARAM, 3 1&2 (1991), pp. 89-96.

³⁸ GUTTMANN, Julius, *A Filosofia do Judaísmo*, p. 128.

³⁹ GUTTMAN, Jakob. *Die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol*, p. 251, nota 3.

de Plotino em si jamais tenham sido traduzidas ao árabe ou hebraico⁴⁰ não desqualifica *a priori* as conexões traçadas entre a filosofia plotiniana e a de Ibn Gabirol, não vemos razão pela qual exatamente o mesmo argumento – levantado por Julius Guttman para justificar a impossibilidade de contato de Ibn Gabirol com a teoria Filoniana – possa desqualificar a influência de Filon, ainda mais, se levarmos em consideração que o próprio Plotino já vinha influenciado por seu precursor de fé judaica. O fato de ser impossível retraçarmos a conexão histórica, posição com a qual estamos inteiramente de acordo, não exclui os paralelos entre as idéias. Por isso advogamos que, no intuito de avaliar as semelhanças do pensamento de Ibn Gabirol com o de seus predecessores neoplatônicos, e em especial Plotino – a fim de que não caíamos em armadilhas – é necessário que nos reportemos também aos predecessores deste autor.

Embora a estrutura subjacente à metafísica de Ibn Gabirol, ou seja, a das emanções possa ser atribuída a uma influência do pensamento de Plotino e que certas semelhanças gerais e de linguagem possam aproximar estes dois autores, as diferenças em termos de formulação, bem como o tratamento conferido às realidades geradas pelas hipóstases (que, no caso de Gabirol, admitem a denominação aristotélica de substâncias), conduzem a outro tipo de conexões. A estrutura das emanções não é exclusividade do pensamento Plotiniano e elementos fundamentais do pensamento de Gabirol, como a necessidade de intermediação entre a Essência Primeira e as realidades criadas compostas de matéria e forma, aproximam-no muito mais de Proclo e Jâmblico⁴¹ do que daquele filósofo.

Além da semelhança estrutural, da existência das hipóstases da Inteligência e da Alma, da espiritualização do mundo, existem semelhanças inegáveis de linguagem, como as metáforas da luz e da fonte, e ainda a referência ao espelho, que apontam para a idéia de que, de algum modo, provavelmente Ibn Gabirol conheceu alguns dos textos das *Enéadas* e utilizou-os na sua reflexão. Por outro lado, grande parte dessas metáforas está presente nas Escrituras, e algumas já são aproveitadas dos comentários filonianos. Mas, ainda que tenham

⁴⁰ Plotino foi um autor de estranho destino no mundo árabe. Não há quase qualquer menção a seu nome. Muitos estudiosos como Haarbrücker e Rosenthal associaram a Plotino o qualificativo *Al Sheikh Al-Yunani* (O mestre grego) Cf. BADAWI, Abdurrahman. *La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe*, p. 47. Mas, permanece uma figura obscura, porém bastante citada entre os filósofos islâmicos. Outros imaginaram que fosse Porfírio; F. W. Zimmermann examinou em detalhes as fontes referentes ao Mestre Grego e é notório em seu trabalho que o autor era um anônimo para Miskawayh, o primeiro autor conhecido que o citou. JOLIVET, Jean e MONOT, Guy, In SHAHRASTANI, *Livre des Religions et des Sectes*, vol. II, cap. IV, p.328, nota 1. Como certo, temos que o conteúdo da Teologia de Aristóteles consiste num resumo das *Enéadas* IV-VI, com paráfrases e inversões de ordem. O texto denominado *Epístola sobre a Ciência Divina*, atribuído a Al-Farabi, consiste também num extrato da *Enéada V*.

⁴¹ Como a idéia discutida por MATHIS II, C. K. *Parallel Structures in the Metaphysics of Iamblichus and Ibn Gabirol*. In GOODMAN, Lenn(org), *Neoplatonism and Jewish Thought. Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern*, vol. 7. New York: State University of New York Press.

sido provenientes de Plotino, este fato, conforme tentaremos apresentar aqui, não caracteriza de modo algum uma influência substancial no conteúdo de sua obra, ou seja, em suas concepções acerca de Deus, do mundo, da matéria, do processo de emanações, da alma e da natureza, bem como devem ser notados pontos de distanciamento, como a total inexistência na obra de Ibn Gabirol de conceitos e elementos que são fundamentais para o pensamento de Plotino, como identidade e alteridade, mal, amor, beleza e contemplação.

Quanto à questão do Primeiro Princípio, o tratamento conferido à Essência Primeira – o Deus Gabiroliano – apresenta-se com diferenças fundamentais quanto ao Uno Plotiniano. A aparente semelhança, que reside no fato do Uno plotiniano ser situado “acima do ser” e “acima do pensamento”, conforme nos apresenta nas *Enéadas*, tem claro antecedente em Filon de Alexandria, bem como a utilização freqüente de metáforas positivas, alternando-se com a repetida advertência sobre sua transcendência e inefabilidade⁴². Mas o Uno Plotiniano é uma realidade que cria a si mesma, sendo autoprodutora⁴³ e produtora da multiplicidade, e ainda admite a pergunta *por que ele é o que é*, e a conseqüente resposta *porque ele assim o quer*, unificando-se assim sua Essência e sua Vontade. Para Gabirol, assim como por razões diversas tanto para Aristóteles quanto para o criacionismo abrahâmico, esta questão é em si absurda. O Uno plotiniano cria por transbordamento e superabundância; para Gabirol, Deus, ou a Essência Primeira, cria por Vontade livre e Graça, conforme é reforçado pelo texto do poema *Keter Malkut*, quando diz: “Pois me criaste não por necessidade, mas por generosidade; não por força, mas por amor e graça⁴⁴”. O Uno Plotiniano é amável e é amor, enquanto a Essência Primeira de Ibn Gabirol é tão inefável que não pode ser caracterizada pelo amor ou por qualquer outro atributo. O trecho citado a seguir expressa de forma resumida, algumas das principais diferenças que tencionamos ressaltar:

Ele, porém, possui o lugar supremo – na verdade não possuindo, mas sendo ele mesmo o vértice – Ele tem sujeitas as coisas na sua totalidade, não vindo a elas; são elas que vêm a Ele; mais ainda, os outros seres estão em torno Dele, mas não é Ele quem volta o olhar para eles, mas eles que O contemplam. Ele é por assim dizer, transportado ao interior de si mesmo, amando a si mesmo e sua pura luz, sendo ele mesmo idêntico ao que ama...⁴⁵

No parágrafo citado, Plotino apresenta o Uno como o “vértice” das coisas que existem. Para Ibn Gabirol, a Essência Primeira é absolutamente separada da criação, não podendo ser conduzida ao lugar de Vértice, ou a qualquer lugar em relação aos seres criados.

⁴² Ver PLOTINO, *Enéadas*, V, 3,15, em contraposição a *Enéadas*, V, 3, 13.

⁴³ PLOTINO, *Enéadas*, VI, 8, 13.

⁴⁴ IBN GABIROL, *Keter Malkut*, canto XXXV.

⁴⁵ PLOTINO, *Enéadas*, VI, 8, 16.

No modelo Gabiroliano, as coisas que existem, de acordo com a perspectiva do criado, reduzem-se necessariamente a duas raízes (matéria e forma), posto que “Se a raiz de todas as coisas diversas fosse uma, seria preciso que naquilo em que concordam houvesse diversidade; e ainda que a raiz de tudo fosse uma, seria preciso, entretanto, torná-la duas em sua própria raiz⁴⁶”. Essas duas, por sua vez, reúnem-se na Vontade, esta sim, podendo, ainda que com um pouco de dificuldade, ser considerada um Vértice:

E mais, as coisas se reduzem ou a duas raízes ou a várias, ou a outra divisão. Dessa maneira, como o corpo está situado na extremidade inferior, composto de matéria e de forma, opõe-se à Inteligência, a qual está na extremidade superior, a inteligência se compõe também de matéria e de forma, pois o inferior é emanado do superior; e também assim fica claro que tudo é composto de matéria e de forma. De todas estas maneiras podemos demonstrar que existe uma matéria universal e uma forma universal. Lembra-te, pois do que dissemos do ser da matéria e da forma universal desde o início de nossa discussão até este momento, porque por este caminho chegarás ao conhecimento do ser da matéria universal e da forma universal⁴⁷.

A Essência Primeira não faz parte desta cadeia, e acreditamos que ela não possa, de modo algum, ser compreendida enquanto vértice. Se há um único “vértice” (o que é questionável, dado que a criação desde o seu início se resume a duas raízes), este estaria sendo ocupado, no modelo de Ibn Gabirol, pela Vontade que, ao contrário de Plotino, não é de modo absoluto a mesma coisa que a Essência, mas somente enquanto considerada em potência e sob a perspectiva da Essência. Em ato e sob a perspectiva das criaturas, ela é distinta da Essência e é a verdadeira unidade criadora. Por outro lado, ela tampouco pode ser considerada propriamente uma “primeira emanção” totalmente separada, posto que esta seria a Inteligência – já composta de matéria e forma – nem mesmo é ela em si a própria forma da Inteligência – mas ela a contém também em potência e de um modo absolutamente simples e quase indescritível:

Como poderia não ser a Vontade distinta da matéria e da forma, quando ela é autora e a matéria e a forma são criadas? Além disso, quando considerada separada de sua ação, a Vontade é una com a essência, e quando é considerada em sua ação, é distinta da essência, de acordo com o que diferem em si no princípio da criação, isto é, no início da união da matéria e da forma⁴⁸.

Por outro lado, a inefabilidade da Essência Primeira gabiroliana não impede o seu “olhar” para as criaturas. A semelhança aparente com a linguagem plotiniana que pode ser abstraída do termo “olhar” também não passa da linguagem puramente platônica, posto que,

⁴⁶ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 6.

⁴⁷ *Ibidem*, V, 12

⁴⁸ *Ibidem*, V, 37.

para Ibn Gabirol, são sempre as realidades superiores que “olham” para as inferiores, enquanto o olhar das causas aos efeitos, conforme verificamos nesta passagem:

Isso ocorre porque as coisas não são da mesma maneira nos superiores como elas são nos inferiores, pois as formas são mais perfeitas e mais plenas nas causas que nos efeitos, dado **que se produzem nos efeitos somente pelo olhar das causas aos efeitos**⁴⁹ e por sua equidistância deles⁵⁰.

E mesmo, Deus é aquele que olha; Deus não é, como em Plotino, um objeto de contemplação para o qual os olhares se dirigem na busca do retorno, “Por isso foi dito que tudo nasce da sabedoria de Deus Excelso, por seu olhar, por seu mandato e outras coisas semelhantes⁵¹”. Poderíamos imaginar que a criação ocorre por um “olhar” dos superiores aos inferiores, partindo da Essência Primeira, mas que o retorno seria o movimento contrário, mas notamos que para Ibn Gabirol, tudo é um e o mesmo movimento, tanto a criação quanto o retorno dependem diretamente do “olhar” de Deus. Isso pode ser claramente verificado a partir do trecho final do livro, no qual ele é bastante claro no que se refere ao objetivo do processo de “retorno”: “pois quando fizeres isto, Ele te olhará com bondade e será generoso contigo⁵²”.

Por último, do mesmo trecho citado, podemos sublinhar na visão de Plotino, a idéia de que este retorno é o Uno “transportado ao interior de si mesmo, amando a si mesmo, (...) sendo Ele mesmo idêntico ao que ama”. Temos aqui uma afirmação nitidamente panteísta que não concorda em absoluto com as teorias de Ibn Gabirol. A absoluta transcendência separação e relativa incompreensibilidade de Deus é totalmente preservada no modelo Gabiroliano, como já foi apontado e ainda será mais reforçado no decorrer do trabalho, o que nos faz crer que o suposto panteísmo a ele atribuído derive muito mais de uma associação precipitada com as idéias de Plotino, do que de sua obra por si mesma. Em nenhum momento de sua obra, Gabirol sugere qualquer coisa que indique identidade entre Deus e a Criação, ou, de acordo com sua terminologia, entre o composto hilemórfico e a Essência Primeira, ou mesmo qualquer tênue semelhança ou contigüidade. Pelo contrário, o Deus de Gabirol é praticamente incognoscível, seguindo fielmente a tradição judaica que advoga que a possibilidade de conhecimento ocorre através de suas obras, e ainda assim, não de modo completo, por causa de sua infinitude. Esse último argumento é reforçado ainda pela necessidade do “Olhar de Deus”, citado nos parágrafos anteriores:

⁴⁹ Grifo nosso.

⁵⁰ *Ibidem*, V, 17.

⁵¹ *Ibidem*, V, 27; ver também, V,30.

⁵² *Ibidem*, V, 43.

D. – Por que é impossível o conhecimento da essência?

M. – Porque está acima de tudo e porque é infinita⁵³.

E mais uma vez a separação entre Criador e Criado é levantada até como argumento a favor da tese central do hilemorfismo universal. Desde o princípio da criação as realidades (substâncias) são compostas de matéria e forma – o que as faz essencialmente diferentes e separadas do Criador.

D. – Por que há matéria e forma?

M. – Pela Essência Primeira e sua propriedade. E também porque o dois está situado abaixo do um e é a prova do um. Se o criado fosse um, não haveria aqui diferença, pois a diferença não está senão debaixo do um. Além disso, como o ser não tem forma, convém que o ser possua uma forma. Como o ser deve ser finito em si, convém que seja limitado por uma forma, pois é a forma que retém a coisa. E também, como a unidade primeira agente não possui hylé, é preciso que a unidade que a segue seja composta de hylé; com isso, recebe a união e se converte em dois, quer dizer, uma hylé substrato e uma unidade sustentada. Como a unidade primeira é agente e se basta em si mesma, é preciso que a unidade que a segue tenha necessidade de algo que a sustente, e por isso é preciso que exista esta *hylé* que a sustente e por essa razão torna-se uma dualidade⁵⁴.

O argumento fundamental aqui, no sentido de caracterizar o pensamento de Gabirol como demonstrando uma preocupação nítida e que acompanha toda sua obra quanto a evitar o panteísmo do tipo plotiniano é derivado da possibilidade de conhecimento. Para Plotino a seqüência das emanações é direta, não estabelecendo a diferenciação radical, pelo contrário, insistindo na semelhança, “Mas, a Inteligência, semelhante como é ao Uno...⁵⁵”. Assim, de acordo com esse modelo, é possível ao homem cuja alma está direcionada para as coisas superiores, atingir o Uno (expressão máxima, equivalente a Deus). Plotino dirige-se então, quando fala, “aos que se encontram nesta disposição com o desejo de que retornem ao lugar contrário e de que ascendam até os seres primitivos **para alcançar assim o Ser mais alto que é o Uno**, ou o Primeiro⁵⁶”. Já para Ibn Gabirol, a possibilidade de conhecimento do homem tem duas modalidades. As únicas coisas que se pode conhecer por **compreensão** são aquelas que se situam sob a Inteligência. À Inteligência também é dado conhecer sua essência e, portanto sua composição hilemórfica que, ao não possuir forma que lhe seja própria, consiste na união entre matéria primeira universal e forma primeira universal. Além desse ponto (ou seja, sobre a Vontade e a Essência Primeira), a única possibilidade de conhecimento que a Inteligência pode atingir é o da causa pelo causado – que difere radicalmente do conhecimento por compreensão. E mesmo essa modalidade, parece depender, até certo ponto,

⁵³ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 5.

⁵⁴ *Ibidem*, V, 23.

⁵⁵ PLOTINO, *Enéadas*, V, 2.1.

⁵⁶ PLOTINO, *Enéadas*, V, 1.1.

da Graça. Esse ponto de diferença não é meramente um detalhe, mas consiste numa divergência radical quanto ao status da Essência Primeira, da Criação e da teoria do conhecimento. Essa divergência fundamental, por sua vez, possui conseqüências na metafísica como um todo, caracterizando duas visões de mundo radicalmente divergentes que geram visões da criação e propostas filosóficas muito distintas entre si.

Ainda acerca da semelhança entre Criador e Criado, Plotino assim descreve:

Dizemos que a Inteligência é uma imagem do Uno, mas de qualquer modo, convém falar com mais clareza. É necessário, em primeiro lugar, que o ser que foi engendrado se pareça ao Uno e, igualmente, deve conservar muitas de suas características e manter para com ele a mesma semelhança que a luz com o sol⁵⁷.

Gabirol parte do mesmo princípio lógico – ou seja, de que aquilo que foi criado deve manter alguma semelhança com aquilo que criou, mas irá utilizá-lo para chegar a uma conclusão radicalmente oposta. Se a semelhança é necessária e não há semelhança entre Criador e criado, dado que o primeiro é indefinível e está acima de tudo, (não podendo ser definido nem mesmo pela sua unidade, nem pelo ser, nem por qualquer outro atributo que possa ser utilizado para a realidade criada), e o segundo é um composto de matéria e forma, deve existir necessariamente um intermediário que possua semelhança com ambos os pólos. Assim o autor gera logicamente a necessidade da Vontade, o intermediário que seria semelhante ao primeiro em essência e ao segundo em ato.

Mais uma manifestação das aparentes conexões entre Gabirol e Plotino são as metáforas utilizadas para a emanção, especialmente Luz e a Fonte de água que se esparge formando os diferentes veios e rios. Porém, a utilização que Gabirol faz da Luz é mais abstrata, não se confinando a círculos concêntricos, em que o Uno estaria localizado no centro. No “centro” da representação Gabiroliana das esferas está justamente a substância que sustenta as categorias, conforme é apresentado na sua obra⁵⁸, o que, ao mesmo tempo em que discorda do modelo plotiniano puro, concorda com os modelos islâmicos medievais mais aristotelizados, especialmente com Ibn Sina (Avicena). Por outro lado, as demais metáforas Plotinianas, que não são poucas (como o perfume, a maturidade do homem, o fogo ou a neve) não são utilizadas por Ibn Gabirol em momento algum.

A linguagem de Ibn Gabirol está longe de uma coleção de epístolas com tonalidades poéticas ou de uma mística simbólica e visionária. É, em sentido inverso, uma das linguagens mais duras, racionais e rigorosamente lógicas que se poderia esperar pelos padrões da época.

⁵⁷ PLOTINO, *Enéadas*, V, 5,7.

⁵⁸ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 8.

Ora, sabemos que ambas as metáforas utilizadas por Gabirol não estão presentes somente em Plotino, e cabe ressaltar ainda que estas metáforas são presentes tanto nos textos bíblicos quanto nos autores islâmicos e também por toda a tradição mística judaica, sendo utilizadas em textos internos, bem como na obra de Filon de Alexandria.

Descendo pela seqüência das hipóstases, verificamos que, em nenhum momento, Ibn Gabirol refere-se à dualidade pensante/pensado ou à identidade/alteridade. Apesar da “matéria prima” ser, em certo sentido, a primeira hipóstase para ambos os autores, o processo é qualitativamente diferenciado. Enquanto para Plotino a matéria indeterminada é a alteridade inteligível que se determina voltando-se para o Uno, para Gabirol, a matéria primeira e a forma primeira são criadas simultaneamente pela Vontade e, portanto, a forma – que é aquela que determina a matéria – diferencia-se da Vontade no mesmo instante, por assim dizer, da criação da matéria com a qual irá posteriormente se associar. Num outro momento do texto, afirma que a matéria é criada pela própria essência enquanto que a forma primeira o é pela propriedade da essência – tendo existido antes na sabedoria de Deus – ainda que a propriedade seja intrínseca à essência e não algo exterior a ela:

D – Tornemos a falar do que antes nos ocupávamos, isto é, de que todas as formas, que subsistem na matéria são impressões da sabedoria da essência primeira e, supondo que isso dizemos da forma, que diríamos da matéria?

M - Da matéria dizemos o mesmo que da forma, isso é, que a matéria é criada pela essência e a forma pela propriedade da essência, isto é, pela sabedoria e pela unidade, ainda que a essência não seja determinada por propriedade extrínseca a ela. Esta é a diferença entre o criador e o criado, porque o Autor é a essência essencial e o que é criado compõe-se de duas essências, que são a matéria e a forma⁵⁹.

Quanto ao movimento da matéria indeterminada quando se dirige à sua determinação, esse não é, de modo algum, em direção ao Uno (quer seja este entendido como equivalente da Essência Primeira ou da Vontade), mas à forma em si já enquanto forma, e não em sua existência potencial na Vontade:

Disso se deduz que posto que a matéria primeira é móvel, seu movimento seja em direção a outro, isso é, **em direção à forma**, para obtê-la e aperfeiçoar-se através dela. Portanto é necessário que antes carecesse dela⁶⁰.

E, conforme já dissemos, a dualidade pensante/pensado não é sequer citada, nem sequer a idéia sob outros termos diversos, na obra de Gabirol. Tudo gira invariavelmente numa perspectiva relacional entre matéria e forma. Desse modo, a multiplicidade enquanto tal não aparece diretamente na Inteligência – a primeira substância espiritual criada pela

⁵⁹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 42.

⁶⁰ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 10.

composição entre a matéria primeira e a forma Primeira e sede das formas (Idéias) – que, no máximo, pode ser considerada como dual em relação às unidades precedentes, embora sua essência seja una em relação ao criado:

Por isso, a unidade que constitui a matéria da inteligência é una, simples, indivisível, não multiplicável essencialmente, ainda que possa ser divisível, acidentalmente. Essa unidade é a mais simples e mais una entre as que constituem as demais substâncias e isto porque está situada no extremo superior, vizinha à unidade primeira que a fez. Por isso, a substância da inteligência compreende todas as coisas pela unidade de sua essência que a constitui, porque esta unidade compreende todas as unidades que constituem as essências de todas as coisas. Isto ocorre porque as essências das unidades que subsistem nas partes da matéria - por unidades refiro-me às formas de todos os gêneros e todas as espécies e indivíduos - possuem o ser e a existência na essência da unidade primeira, porque todas as unidades múltiplas procedem da primeira unidade criada e a primeira unidade criada faz subsistir suas essências, porque as essências das unidades múltiplas começaram a ser a partir da essência de uma única unidade. Por isso as formas de todas as coisas possuem o ser na forma da inteligência, nela subsistem e estão ligadas a ela; e a forma da inteligência é aquela que as sustenta e une porque sua unidade simples é a que reúne por si todas as unidades, e as formas de todas as coisas não são mais do que unidades multiplicadas⁶¹.

Vale ressaltar também que a Inteligência para Gabirol, ao contrário do *Nous* Plotiniano, não é infinita. É finita no seu extremo superior pelo fato de ser criada e de ser composta de matéria e forma – limitadas essas, por sua vez, uma pela outra – e no extremo inferior pela *hylé* que não é alcançada por ela. E também a sua concepção de multiplicidade das formas na Inteligência é sensivelmente distinta, dado que podemos afirmar que esta “multiplicidade” é de fato inexistente, posto que as formas múltiplas e diversas estão na forma da inteligência de modo absolutamente simples e, portanto, uno, coincidindo com a própria forma da Inteligência – que, por sua vez, é a forma universal que procede da Vontade, pela absoluta impossibilidade de atribuir à Inteligência uma forma particular que lhe seja própria. A multiplicidade em si – considerada por ele enquanto unidade multiplicada – aparecerá somente mais abaixo, ou seja, na alma:

Como a unidade que subsiste na matéria da inteligência é, segundo o que dissemos, unidade simples, foi necessário que a unidade que subsiste na matéria da alma crescesse e se multiplicasse, porque o grau desta unidade está abaixo do grau da unidade que subsiste na matéria da inteligência. Por esta razão foi também necessário que esta unidade crescesse e se multiplicasse e que lhe acometesse a mudança e a diversidade de acordo com os distintos graus da matéria que a sustentam, à medida que os graus da matéria descendem e se distanciam do superior, até que chegue à matéria que sustenta a quantidade, isto é, a substância deste mundo. A unidade é aumentada e dividida, multiplicada, limitada e condensada na matéria que a sustenta, e tudo isso por sua obediência e sujeição à unidade criadora; com isso essa substância se adensa, corporifica e aglomera em si. Esta substância, inferior em espessura e densidade, opõe-se à substância mais elevada com sua sutileza e

⁶¹ *Ibidem*, II, 20.

simplicidade, porque esta substância é o substrato do princípio e origem da unidade e aquela outra é substrato do fim e sua extremidade⁶².

Conforme Reale, “Plotino denomina o *Nous* com expressão filoniana, como já lembramos, “cosmo inteligível”, mundo da ordem e da harmonia espiritual, portanto, mundo da beleza. Para Plotino, com efeito, a beleza, em geral coincide com a forma: uma coisa é bela segundo o quanto possui de forma⁶³”, entendendo a matéria (ao menos a matéria sensível) como causa das imperfeições e fealdades. Essa contraposição entre matéria e forma como princípios da imperfeição e da beleza não surge em Ibn Gabirol, cujo objetivo fundamental no *Fons Vitae* é chegar à matéria universal:

Mas se te alçares até a matéria primeira universal, e fores iluminado por sua sombra, ali verás o mais admirável de todo admirável. Dedicá-te e dirige-te a isso, pois é o objetivo da alma humana e ali reside a grande delícia e a maior felicidade⁶⁴.

Vale ressaltar também que, para Plotino o *cosmo inteligível* é o *Nous* e nele se encerra, enquanto que para Gabirol ele abarca todas as substâncias inteligíveis – inteligência, as três almas e a natureza – e ainda podemos imaginar que, situada exatamente no limite entre o inteligível e o sensível, considerando-se que não existe uma separação real entre ambos, conforme demonstramos nas tabelas acima, talvez o cosmo inteligível de Gabirol abarque ainda a substância que sustenta a corporeidade do mundo, que, de acordo com ele, embora menor em dignidade, ainda assim é inteligível⁶⁵:

Para conhecer aquilo que buscamos, e para obter o conhecimento da matéria e da forma, não necessitas do conhecimento das categorias, mas sim o dos gêneros e das espécies e de suas diferenças e propriedades, o que têm em comum e o que os diferencia, e que saibas que todos estes gêneros são formas de uma substância que é seu substrato⁶⁶. A substância que as sustenta deve também ser objeto de tua investigação cuidadosa e deves ser esforçar-te muito em guiar tua inteligência até ela, posto que é inteligível e não sensível, e porque seu conhecimento precede o conhecimento de todas as substâncias inteligíveis. **Embora esta substância seja inteligível, não possui tanta dignidade quanto as outras substâncias inteligíveis**, pois está situada na extremidade inferior das substâncias, e posto que é passiva, enquanto as demais substâncias são ativas⁶⁷.

⁶² IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 21.

⁶³ REALE, G. op. cit. p. 470.

⁶⁴ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 57.

⁶⁵ Esta é a razão pela qual situamos em separado o “lugar” da substância na tabela 2 dos graus de subsistência, enquanto início do sensível, mas ainda relacionada ao inteligível.

⁶⁶ Categoremáticas. Ibn Gabirol parece seguir aqui a *Isagogé* de Porfírio.

⁶⁷ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 9.

Trabalhando ainda com o conceito de “cosmo inteligível” proveniente de Filon, como esse não estaria restrito à Inteligência, mas sim ao conjunto das substâncias espirituais simples, conforme apontamos, não há razão para que o modelo Gabiroliano não vá além, advogando um paralelismo perfeito entre aquele e o universo sensível. Esse perfeito paralelismo entre o “cosmo inteligível” ou *Macrocosmo* – como conjunto das substâncias espirituais – e o universo sensível, aponta para uma correspondência necessária entre ambas as facetas da criação que é expressa, não somente através da composição hilemórfica compartilhada, mas também em relação à possibilidade de aplicação das categorias aristotélicas a ambos os mundos:

Observa a extremidade inferior do ser, isto é, cada um dos gêneros dos que estão no extremo inferior e observa também a extremidade superior. Encontrarás para cada um dos gêneros que se encontram na extremidade inferior algo que lhe seja oposto no extremo superior. Encontrarás a matéria universal frente à substância, a quantidade frente à forma da inteligência, como foi demonstrado pelo que antes dissemos. Também a encontrarás igualmente frente às unidades que se sustentam nas formas das substâncias; também encontrarás igualmente as sete espécies simples da quantidade frente ao número sete das substâncias simples, isto é: matéria, forma, inteligência, almas e natureza e frente ao número das forças de cada uma destas substâncias; encontrarás a qualidade frente às diferenças destas substâncias e suas formas, e encontrarás a relação frente ao ser delas enquanto causa e causado; encontrarás o tempo frente à eternidade e encontrarás o lugar frente à ordem destas substâncias em sua anterioridade e posterioridade, e encontrarás a situação frente à subsistência e encontrarás o agente frente àquilo que nessas substâncias, imprime, designa e cria; encontrarás o paciente frente àquilo que é impresso nessas substâncias; encontrarás o modo de ser frente ao ser da forma universal na matéria universal e frente ao ser de qualquer das formas da substância simples na matéria que a sustenta, e frente ao ser das forças próprias a cada uma das substâncias em si mesmas. Não vês, por estas coisas, o que antes te disse, ou seja, a partir da oposição que há entre as formas da substância composta e as formas da substância simples, que as formas da substância composta emanam das formas da substância simples? ⁶⁸

Essa é, então, mais uma das diferenças fundamentais, dado que Plotino afirma que as categorias aristotélicas não podem ser aplicadas ao cosmo inteligível, ao qual devem ser atribuídas outras, retiradas do Sofista de Platão⁶⁹: o ser, a estabilidade, o movimento (o pensar espiritual), o idêntico e o diverso. Pela teoria de Gabirol, temos uma correspondência clara, de acordo com a tabela a seguir:

⁶⁸ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 27.

⁶⁹ E devidamente reformadas em virtude de sua nova metafísica. REALE, p. 471.

Macrocosmo (substâncias simples)	Microcosmo (categorias)
Matéria Universal	Substância
Forma da inteligência	Quantidade
Diferenças entre as substâncias e suas formas	Qualidade
Ser na Causa e no efeito	Relação
Eternidade	Tempo
Ordem de precessão e sucessão	Lugar
Sustentação de umas pelas outras	Situação
Impressão de umas substâncias nas outras	Ação
Impressão recebida pelas substâncias	Paixão
Forma universal na matéria universal	modo de ser

A hipótese seguinte, a alma, é para Plotino, a derradeira, momento extremo no processo de expansão do uno, em que o incorpóreo gera o corpóreo e o movimento (enquanto a natureza não tem um status completamente definido) conforme as seguintes passagens:

Toda alma deverá propor-se em primeiro lugar: como é realmente ela mesma quem criou todos os animais e lhes deu um sopro de vida, estes animais (dizemos) que alimentam a terra e o mar, ou quantos se encontram no ar, no céu e nos astros divinos? Porque é claro que a ela se deve o sol e a imensidão do céu e é ela também a que colocou em ordem estes seres, dotando-os de um movimento de rotação. Mas a alma, no entanto, possui uma natureza diferente dos seres que ordena, move e faz viver...⁷⁰

Terá que imaginar para este céu imóvel uma alma que lhe vem de fora e que penetra e se verte nele, inundando-o e iluminando-o por todas as partes, porque assim como os raios do sol iluminam uma nuvem escura e a preenchem de luz até fazer com que pareça dourada, assim também a alma que penetra no corpo lhe confere a vida e a imortalidade e desperta-o de seu repouso. Movido o céu por um movimento eterno e por uma alma que o conduz inteligentemente, converte-se em um animal feliz que obtém assim sua dignidade de alma estabelecida nele⁷¹.

Em contraposição, no modelo Gabiroliano, a alma gera a natureza que é claramente definida como uma substância puramente espiritual; esta última gera a substância que sustenta

⁷⁰ PLOTINO, *Enéadas*, V, 1,2. Inspirado em Platão, afirma a imortalidade da alma e a alma enquanto princípio motor de todas as coisas, tanto no mundo sublunar, quanto no supra-lunar: “A alma é imortal, pois o que move a si mesmo é imortal, ao passo que, naquilo que move alguma coisa, mas por sua vez, é também movido por outra, a cessação do movimento, corresponde ao fim da existência. Somente o que move a si mesmo não deixará de mover-se e, sendo assim, constitui também fonte de movimento para as outras coisas que se movem”, PLATÃO *Fedro*, 245c.

⁷¹ PLOTINO, *Enéadas* V, 1, 2. (provavelmente inspirado em PLATÃO, *Timeu*, 43a e 43b.)

a corporeidade do mundo, como a derradeira substância inteligível, e essa sim, gera o corpóreo propriamente dito. A natureza não é para Ibn Gabirol o conjunto dos existentes sensíveis, pelo contrário, ela é a última dos inteligíveis puros que pode ser entendida enquanto causa da substância (que sustenta a corporeidade do mundo), mas não dos existentes corpóreos enquanto tal, e de modo algum pode ser um deles. Abaixo da alma, além da natureza, ainda temos a substância que sustenta a corporeidade, e é ainda depois dela que vem o corpo, conforme notamos a seguir:

A forma da inteligência é a primeira forma espiritual que se une à matéria; na seqüência há a forma da alma racional, depois a forma da alma sensitiva, depois a vegetativa, a seguir a forma da natureza, em seguida a forma da substância, a seguir a forma do corpo e depois a da figura e da cor⁷².

Se, por um lado, conforme já indicamos, é notório algum conhecimento por parte de Ibn Gabirol das idéias contidas nas *Enéadas* de Plotino, são também notáveis as diferenças que podemos estabelecer entre os dois sistemas de pensamento que, a nosso ver, consistem metafísicas consideravelmente distintas. Apontamos aqui, até o momento, algumas das divergências principais, sabendo que estão longe de consistirem na totalidade das diferenças; são somente alguns exemplos ilustrativos de alguns pontos fundamentais na obra de Gabirol. Caberia reforçar mais uma vez também a inexistência de qualquer alusão por parte de Ibn Gabirol ao Belo e o que, a nosso ver, é ainda mais sintomático, à contemplação. Acreditamos que a associação diversas vezes apontada entre os dois autores não passa de mera aparência e acreditamos ser devida muito mais a um fundo comum de influências – a saber, especificamente Platão e Filon – do que propriamente a uma inspiração direta da metafísica plotiniana. Passaremos, portanto, a investigar outras influências que já foram levantadas enquanto possibilidades.

Não podemos deixar de levar aqui em consideração dois nomes de destaque no neoplatonismo que apresentam uma semelhança fundamental com Ibn Gabirol: Proclo e Jâmblico. Por semelhança fundamental referimo-nos aqui à necessária existência de intermediação entre o Uno e o múltiplo. Numa tentativa pouco ortodoxa de identificar as fontes do pensamento de Ibn Gabirol, C. K. Mathis II⁷³ apresenta uma possível conexão com a metafísica de Jâmblico. Particularmente cremos ser interessante investigar esta conexão. Expondo claramente as dificuldades dessa associação, em virtude, principalmente do fato de

⁷² IBN GABIROL, S. *Fons Vitae*, V, 20.

⁷³ MATHIS II, C. K. *parallel Structures in the Metaphysics of Iamblichus and Ibn Gabirol*. In GOODMAN, Lenn(org); *Neoplatonism and Jewish Thought*. Studies In Neoplatonism: Ancient and Modern, vol. 7. New York: State University of New York Press.

que Ibn Gabirol é um autor judeu e “Jâmblico estava fazendo filosofia no contexto de uma cultura pagã⁷⁴”, Mathis enxerga, através das diferenças de linguagem, estruturas simbólicas paralelas entre os sistemas metafísicos expostos por estes autores, dado que “ambos os autores estabelecem um primeiro princípio quiescente seguido por um segundo princípio ativo, o qual engendra um terceiro par produtivo de uma hipóstase que é noética⁷⁵”. Acerca destes princípios de Jâmblico,

Depois disso devemos proceder à investigação de outro ponto: Os primeiros princípios anteriores à tríade inteligível são dois, vale dizer o que é absolutamente inefável (o primeiro uno) e o que não está coordenado com a tríade (o segundo uno), como diz o grande Jâmblico no livro vigésimo oitavo de sua *Teologia Caldaica*? Ou então, como opinou a maior parte dos filósofos depois dele, depois da causa inefável (o Uno) segue-se imediatamente a primeira tríade inteligível? Ou ainda devemos abandonar essa hipótese e dizer, com Porfírio que o pai da tríade inteligível é o princípio único de todas as coisas?⁷⁶

Jâmblico utiliza, conforme Damascio em sua estrutura um primeiro princípio, o absolutamente inefável. A ele segue-se o segundo princípio entendido como o Uno simples. Entre este e o Um existente, há uma díade. Seguindo ainda Damascio, esta díade era composta de princípios que podem ser chamados de o Limite e o Ilimitado, o que indicaria que Jâmblico estaria utilizando a terminologia pitagórica *Peras/Apeiron*, a qual, de acordo com Mathis, pode ser colocada em paralelo com a terminologia aristotélica utilizada por Gabirol (matéria e forma). Do próprio Jâmblico, temos a seguinte passagem que é também bastante sugestiva:

Antes dos seres verdadeiros e os princípios universais há um Deus, o Uno, primeiro absoluto também em relação ao deus e rei primeiro, que permanece imóvel na solidão de sua unicidade. Com efeito, nenhum inteligível nem nenhum outro se relaciona com ele. Erige-se como paradigma do deus que é em si mesmo pai e filho e é pai do único e verdadeiro Bem, pois é maior, primeiro, fonte de tudo, fundamento dos seres que são as primeiras idéias inteligíveis. A partir deste deus Uno irradia o deus auto-suficiente, pelo que também é em si pai e princípio, pois ele é o princípio e deus dos deuses, mônada a partir do Uno, anterior à essência e princípio da essência. Deste derivam, efetivamente, a substancialidade e a essência, pelo que é chamado também pai da essência. Ele é, efetivamente, o ser que precede ao ser, princípio dos inteligíveis, por isso é chamado primeiro inteligível⁷⁷.

Conforme já apontamos acima, tanto Jâmblico quanto Proclo defendem a existência de um intermediário entre o primeiro Princípio inefável e o restante do inteligível. A nosso ver, o que temos aqui também deriva de uma fonte platônica comum, dado que no *Parmênides*⁷⁸ Platão também se refere a três momentos que consistiriam em três unidades distintas – o que confere muito mais com a obra de Ibn Gabirol, no sentido de que temos a

⁷⁴ MATHIS II, C. K., op. cit. p. 62.

⁷⁵ MATHIS II, C. K. op. cit, p. 62.

⁷⁶ DAMASCIO, *De Principiis*, 43 apud. REALE, op. cit., p. 560.

⁷⁷ JÂMBLICO, *Sobre Los Misterios Egipcios*, VIII, 2. Madrid: Gredos, 1997, p. 203-4.

⁷⁸ Disponível no mundo islâmico, ao menos sob a forma de um resumo de Galeno. Cf. BADAWI, op. cit, p. 36.

Essência primeira como Deus verdadeiro, a Vontade como Unidade Verdadeira e a forma como unidade criada. Nesse sentido, ambos os autores neoplatônicos, Proclo e Jâmblico, assim como Ibn Gabirol, possuiriam em comum nada além de sua notória (e assumida) filiação platônica.

Por outro lado, se podemos entender a intermediação proposta por Gabirol como um segundo princípio⁷⁹, comparável ao de Jâmblico, podemos também apontar os cuidados dos quais ele se cerca para afastar qualquer suspeita de um “deus concorrente”, ou um demiurgo no sentido gnóstico, através de sua insistência em que, ao ser considerada independentemente de seus efeitos, a Vontade é una com a Essência Primeira. Portanto, mais uma vez, o que vemos nas entrelinhas não é Jâmblico e talvez nem mesmo Proclo, ou qualquer origem pagã ou politeísta desse pensamento, mas através do véu de suas idéias e conceitos, é a mesma matriz platônica original através do eco de Filon de Alexandria que ouvimos, e talvez o seja também, de algum modo, naqueles autores, mas com muito mais razão em Gabirol. Ouvimos aqui o eco do *Logos*, potência de Deus, que também é chamado pelos nomes semelhantes aos utilizados pelos neoplatônicos mais tardios, como “deus segundo”, “filho primogênito de pai incriado⁸⁰”, mas dessa vez num contexto muito mais compatível com o pensamento monoteísta Gabiroliano.

Somos obrigados a repetir aqui o mesmo que antes dissemos acerca das conexões de Ibn Gabirol com a teoria de Plotino: as diferenças superam em muito as similaridades e são explicáveis por teorias mais simples e econômicas. Pois Ibn Gabirol jamais formulou qualquer coisa semelhante às inúmeras hipóstases das quais Jâmblico se utiliza para a justificação racional do politeísmo, jamais diferenciou o plano inteligível do intelectual, nem utilizou o modelo triádico em todos os níveis, bem como sua divisão tripartite da alma não é, de modo algum, idêntica àquela exposta pelo autor dos *Mistérios Egípcios*.

Quanto a Proclo, a influência é mais facilmente identificada através de obras das quais temos certeza de que os árabes dispunham na época⁸¹, podendo ser considerado, este sim, uma possibilidade mais interessante que Jâmblico. Proclo também defende a necessidade do intermediário, e utiliza claramente a terminologia compatível, quer dizer, matéria e forma, por utilizar-se também das fontes aristotélicas, das quais foi inclusive comentador. Vale ressaltar que para estabelecer seu paralelo com Jâmblico, Mathis utiliza-se de Proclo,

⁷⁹ Ainda que ele jamais utilize uma terminologia como a de Jâmblico, ou seja, um Deus segundo, mas expresse uma potência de Deus como uma unidade criadora.

⁸⁰ REALE, op. cit., p. 249.

⁸¹ Com certeza, pelo menos algo dos *Elementos de Teologia*, seja sob a forma do Tratado atribuído a Alexandre de Afrodísia, seja sob a forma do precursor Islâmico do *Liber de Causis*, (*Kalam fi mahd al-khair/ livro do puro bem*). Cf. BADAWI, op. cit. p. 67-74.

apontando que este já teria deixado claro que os nomes atribuídos aos princípios da díade seriam meras conveniências. Conforme Vallicrosa:

Estas doutrinas filosóficas, com uma terminologia parecida, encontram-se na maior parte dos representantes da escola neoplatônica, por exemplo, Porfírio e Proclo, alguns dos quais, ao comentar Aristóteles, combinam e sincretizam a doutrina deste com as teses neoplatônicas. Assim compreende-se que em Ibn Gabirol, de inegável derivação neoplatônica, encontre-se empregada a terminologia aristotélica de matéria e forma⁸².

Embora possamos concordar teoricamente em linhas gerais com a afirmação de que a escolha dos conceitos poderia não ultrapassar uma questão de conveniência, acreditamos, como já foi antes apontado, que não é isso que ocorre aqui. A apropriação que Gabirol faz da linguagem aristotélica não se resume aos termos matéria, forma e substância, e nem mesmo às categorias que por ventura poderia ter trazido da *Isagogé* de Porfírio. A estrutura lógica de demonstração utilizada no Tratado Terceiro vai muito além, sugerindo que ele tivesse acesso a outras fontes, provavelmente comentários islâmicos ao *corpus* Aristotélico, o que, por sua vez, descartaria definitivamente a adaptação de uma linguagem pagã proveniente destes autores, e se encaixaria muito melhor na adaptação hebraica de um *corpus* filosófico islâmico de filiação efetivamente aristotélica.

Mas, antes da discussão acerca do pensamento islâmico que Ibn Gabirol poderia por ventura ter entrado em contato, apresentaremos um paralelo entre alguns pontos da obra de Gabirol, confrontando-a às idéias de Filon de Alexandria, posto que uma das possibilidades da origem deste “intermediário” entre Deus e a Criação é ter derivado do *Logos* filônico, numa adaptação mais adequada à apropriação monoteísta, aproveitando já elementos de aproximação desenvolvidos no seio do pensamento islâmico.

⁸² MILLÁS VALLICROSA, J. M. *Ibn Gabirol como poeta y Filósofo*, p. 78.

4.4 O PLATONISMO JUDAICO: FILON DE ALEXANDRIA

Se falar em apropriação judaica das teorias platônicas é, por um lado, falar em alguns poucos autores medievais com influência restrita, por outro lado, é falar também da primeira tentativa de incorporação do platonismo no âmbito do monoteísmo. Existe um lugar histórico definido para essa incorporação que, muito mais do que a uma leve influência na filosofia judaica, levou a um processo que veio a marcar profundamente as primeiras elaborações medievais das relações entre fé e razão, ocorridas no seio das três religiões abrahâmicas – refletindo-se em todo o esforço da filosofia na Idade Média, ao menos da Patrística grega até o século treze, a partir do qual a presença do Aristotelismo escolástico se torna dominante. De acordo com Guttman,

Aparecendo pela primeira vez no helenismo judaico, esse tipo de filosofia, conquanto não haja produzido idéias originais, teve, não obstante, uma significação e uma influência de longo alcance. A partir do helenismo judaico, passou ao cristianismo, foi transmitido ao Islã, de onde retornou, na Idade Média, ao judaísmo⁸³.

Esse impulso inicial deve-se fundamentalmente a Filon de Alexandria, autor situado no chamado médio-platonismo, o primeiro a realizar a tarefa da tentativa sistemática de compatibilização entre o criacionismo bíblico e a filosofia grega.

Trata-se de uma nova forma de platonismo, reformado em alguns pontos essenciais. Filon reconquista plenamente o conceito do incorpóreo e assim reúne-se ao autêntico espírito do platonismo, pondo-se além das incompreensões da Academia eclética, mas reforma o conceito de Deus, pondo-o acima das Idéias, reforma a concepção das Idéias, fazendo delas produções e pensamentos de Deus, transforma em sentido criacionista a atividade demiúrgica da divindade, reforma o conceito de lei moral fazendo dele um “mandamento” de Deus, transforma a antropologia, introduzindo algumas novidades revolucionárias na concepção da alma, que implodem não só os esquemas da psicologia platônica, mas também os de toda a greicidade⁸⁴.

Ainda que se refira a autores anteriores, Filon passa a nosso conhecimento, pela extensão e qualidade da obra a ele atribuída, como o primeiro grande filósofo a tentar realizar esta conjunção. Filon não vê incompatibilidades entre o conhecimento proposto pela filosofia e pelas escrituras. E isso depende tanto de sua postura com relação a uma, quanto com relação à outra. Da Filosofia, admite maiores influências “por ter um (gosto) especial pelo Platonismo e Pitagorismo⁸⁵”, apesar de possuir profundo conhecimento da problemática da filosofia grega

⁸³ GUTTMAN, Julius, *A Filosofia do Judaísmo*, p. 28.

⁸⁴ REALE, Giovanni, *História da Filosofia Antiga*, vol. IV, p. 222.

⁸⁵ MARTIN, Jules. *Philon*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1907, p. 42.

desde os pré-socráticos, sendo admirador sobretudo de Parmênides e Empédocles⁸⁶. Ainda que seja uma influência de difícil demonstração histórica, seu modelo de neoplatonismo apontou as linhas que irão acompanhar a filosofia mística judaica, no mínimo até a *Kabbalah*.

Ao considerarmos que Ibn Gabirol foi não somente um autor de origem judaica, mas um judeu praticante, altamente versado nas Escrituras e na religião como atestam suas poesias e os comentários acerca de seus ensinamentos exegéticos, acreditamos que vale a confrontação de seu modelo metafísico com o de seu predecessor, ainda que a conexão histórica não possa ser assegurada. Nessa análise, levantaremos primeiro os pontos de contato entre a teoria de Filon e a doutrina Gabiroliana, para depois apontarmos as divergências.

Quanto às escrituras, Filon defende que devem ser lidas partindo-se de uma interpretação alegórica, na qual aquilo que está escrito não pode ser compreendido no seu significado completo, pelo modo literal ou histórico, mas dentro de um enfoque muito especial. Para ele, as escrituras em si compõem-se de corpo e de alma⁸⁷. Como exemplo, temos sua afirmação de que "é de fato absurdo de acreditar que o mundo nasceu em seis dias, ou de modo geral, dentro do tempo⁸⁸". Muito além de um mero recurso eventual, "o alegorismo constitui o verdadeiro traço espiritual de nosso autor⁸⁹". Toda a leitura que Filon nos fornece das escrituras está baseada neste referencial alegórico, e dá mostras contundentes de sua visão mística ou iniciática em inúmeras passagens, como por exemplo, em sua defesa da interpretação da dupla criação em Gênesis 2-7, na qual existiriam "dois gêneros de homens: o homem celeste e o homem terrestre", ou ainda, que estes "homens" participariam de níveis de realidades diferentes na criação. "O homem celeste, porquanto é nascido à imagem e semelhança de Deus, não possui participação na substância corruptível, e em geral, terrestre⁹⁰".

Com relação a essa prática, comum também entre ambientes diversos no âmbito da cultura helênica, o próprio Filon aproxima sua interpretação alegórica das Escrituras à iniciação mística, favorecendo o excesso de insistência por parte de alguns comentadores quanto à sua relação com os mistérios helênicos⁹¹. Mas, é ele mesmo quem nos fornece as informações acerca de suas fontes, revelando a larga utilização da leitura alegórica interna aos ambientes judaicos:

⁸⁶ REALE, G., op. cit. p. 221.

⁸⁷ MARTIN, J. op. cit., p. 38. Segundo o abade, Orígenes irá mais longe que Filon, afirmando que além do corpo e da alma, possui um espírito.

⁸⁸ BREHIER, E. Introdução. In PHILON, *Commentaire Allégorique des Saintes Lois*, Introdução, Tradução e Notas Emile Brehier, p.5.

⁸⁹ REALE, op. cit., p. 224.

⁹⁰ PHILON, *Commentaire Allégorique des Saintes Lois*, p. 23.

⁹¹ Ver por exemplo GOODENOUGH, E. R., *By Light, Light*, New Haven, 1935.

Sobre a existência de exegeses alegóricas da Bíblia nos ambientes judaicos é o próprio Filon quem nos informa, embora não com as precisas e circunstanciadas notícias que nós modernos desejaríamos. Ele nos fala, de fato, entre outras coisas, de “homens inspirados” aos quais ele teria escutado, que interpretavam a maior parte das coisas contidas na Bíblia como “símbolos visíveis de coisas invisíveis”, “símbolos exprimíveis de realidades inefáveis”.

Filon atribui, ademais, à comunidade dos essênios, que vivia na Palestina, a prática da meditação da maior parte das passagens da Bíblia, justamente, mediante símbolos. Também da comunidade hebraica dos Terapeutas, que se tinha estabelecido no Egito, Filon diz que praticava sistematicamente a interpretação alegórica, e que se comparava o sentido literal ao corpo do ser vivo e o alegórico à alma⁹².

Apesar do destaque para o método alegórico, não descarta totalmente a validade da leitura literal das Escrituras. O sentido literal tem sua função, mas situa-se num plano inferior, enquanto que a interpretação alegórica é capaz de atravessar as barreiras e tocar a alma da verdadeira mensagem mosaica, aquilo que foi realmente sua intenção transmitir. A exegese alegórica é precisamente um dos mais fortes pontos de contato entre a obra de Filon e a de Ibn Gabirol. Embora nenhum comentário propriamente seu tenha chegado até nossos dias, alguns trechos preservados especialmente em Ibn Ezra não deixam dúvidas quanto à força de sua interpretação alegórica que, além de utilizar amplamente, ele parecia ensinar.

Em sua tentativa de compatibilização, Filon descreve a Criação como obra de Deus, Uno, Eterno, Imutável, e Ser Incorpóreo. Essa se dá através do Verbo (*Logos*), que é ente Incorpóreo, assim como as potências – pois afirma existirem potências junto a Deus, das quais temos como relevantes e mais próximas a Bondade e o Poder – e as Idéias. As potências principais são seriam em número de cinco, mas o *Logos* não se encontra entre elas. O *Logos* é, para Filon, o intermediário entre Deus e a Criação. As almas são também realidades incorpóreas, e todas elas desempenham – em diferentes níveis – papéis bem definidos enquanto causa e fundamento para o sensível. Assim, Filon inverte a perspectiva comum entre as escolas de pensamento helenísticas, ao assentar o sensível no incorpóreo, afirmando que o primeiro só existe porque é produzido, sustentado e mantido pelas realidades incorpóreas:

Justamente no incorpóreo é indicada a Filon a verdadeira causa do corpóreo, e, por conseqüência, invertendo a perspectiva comum de todas as escolas helenísticas, ao corpóreo é negada toda autonomia ontológica, ou seja, toda capacidade de dar razão a si mesmo. As conquistas metafísicas de Platão são, assim, não só plenamente recuperadas, mas, como veremos, ulteriormente fecundadas e desenvolvidas em função de alguns elementos essenciais extraídos da Escritura⁹³.

⁹² REALE, op. cit, p. 227.

⁹³ REALE, op. cit. p. 235.

Podemos considerar esta como sendo a segunda semelhança fundamental, que pode ser definida, nos moldes Gabirolianos que já utilizam a linguagem aristotélica, como a causa final da criação. Ibn Gabirol repete e reforça diversas vezes em sua obra que a Criação existe somente pela Vontade de Deus e através das realidades inteligíveis⁹⁴.

M. – Posto que o movimento pelo qual todas as coisas são produzidas está ligado à Vontade, é necessário que o movimento das coisas dependa do movimento da Vontade e o repouso das coisas, ao repouso da Vontade.

D. – E o que se deduz disso?

M. – Disso se deduz que o repouso e o movimento na geração do homem e dos demais seres são causados pela ação da Vontade⁹⁵.

Conjuntamente à incorporeidade de Deus, são resgatadas também a sua absoluta simplicidade, incorruptibilidade e transcendência; é o Uno absoluto ao qual se opõe a criação com sua necessária multiplicidade. “Ele é o lugar⁹⁶ para si próprio, Ele é pleno de si mesmo, basta a si mesmo, é Ele quem preenche e contém todas as outras coisas, que são pobres, solitárias e vazias, sem ser, por sua vez, contido por nada, sendo Ele, o Uno, e o Todo⁹⁷”. Mais adiante faz afirmações acerca da criação do homem e da mulher, que podem ser estendidas à origem da diversidade e multiplicidade das coisas em comparação com a absoluta simplicidade de Deus:

Porque é bom que somente o Uno esteja só; e Deus, sendo único, é Uno em si mesmo e nada é semelhante a Deus; assim porque é bom que o Ser seja Uno, já que ao Uno se refere o Bem, não poderia ser bom que o homem ficasse só. (...)

Deus é Uno e Único, não é um composto, é uma natureza simples, enquanto cada um de nós e todas as outras coisas que foram geradas são múltiplas. Eu, por exemplo, sou muitas coisas: alma, corpo e na alma, a parte não-racional e a parte racional, e depois, no corpo, quente e frio, pesado ou leve, seco ou úmido. Ao invés, Deus não é um composto nem é constituído de muitas partes, mas é isento de mistura com outro. De fato, se algo se acrescentasse a Deus, deveria ser superior, ou inferior, ou igual a Ele. Mas nada há que seja igual ou superior a Deus e nada que lhe seja inferior pode acrescentar-se a Ele; do contrário, Ele seria diminuído; mas se isso fosse possível, ele seria também corruptível, o que não é nem lícito pensar⁹⁸.

As assim denominadas realidades Incorpóreas, ou Idéias incorpóreas são, para Filon de Alexandria, paradigmas que servem de causa exemplar para as realidades corpóreas, “ou

⁹⁴ Observe-se que aqui o termo filoniano “Incorpóreo” é substituído na obra de Gabirol por “Inteligível”, mantendo, porém o mesmo significado.

⁹⁵ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 3.

⁹⁶ Observe-se desde aqui a utilização do termo “lugar”, paralela em ambos os autores.

⁹⁷ FILON, *Legum Allegoriae*, I, 44.

⁹⁸ FILON, *Legum Allegoriae*, II, 2-3.

seja, o modelo arquetípico de todas as qualidades essenciais, segundo o qual todas as coisas recebem forma e medida⁹⁹”.

Exatamente o mesmo pensamento encontra-se em Ibn Gabirol, com a função arquetípica das substâncias inteligíveis em relação às realidades sensíveis, às quais, pelo fato de serem reflexos daquelas realidades superiores, servem de imagem para alcançarmos o conhecimento das realidades mais elevadas:

Como tudo o que possui o ser no extremo inferior é proveniente do mais elevado, tomaremos como regra que cada coisa que encontrarmos no extremo inferior deve ser relacionado com o que se encontra no extremo superior, porque o inferior é imagem do superior, e as coisas que provêm de outras são imagens daquelas das quais provêm. Por isso, posto que o inferior descende do superior, é preciso que seja a imagem do superior¹⁰⁰.

Pelo que se depreende de seu próprio texto, a afirmação filoniana da existência das “idéias incorpóreas” foi bastante criticada e combatida. Se partirmos da possibilidade de que Ibn Gabirol tenha efetivamente se baseado em Filon, e que suas “substâncias espirituais” sejam de algum modo equivalentes às idéias incorpóreas, no sentido de constituírem o “cosmo inteligível”, talvez isso por si só justifique a longa e detida explanação das demonstrações da existência das substâncias espirituais à qual ele se dedica tão acirradamente no Tratado Terceiro.

A doutrina das potências de Filon é considerada um tanto confusa, apresentando um misto de criacionismo e emanacionismo que seu gênio filosófico não foi capaz de superar. Questões como a procedência da matéria primeira jamais foram claramente explicitadas por ele. Afirma que “a matéria de todas as coisas é sem forma. Deus lhe dá formas...¹⁰¹”, o que levaria a uma concepção de que a matéria não provém de Deus, ao mesmo tempo em que não explica a origem da matéria.

Filon diverge de Plotino, especialmente quanto à questão da incompreensibilidade divina: “não é Deus que é incompreensível, é nossa inteligência que não pode conceber a plenitude do Ser Divino. Mas, Deus, se ele consentir, pode nos tornar capazes de vê-lo¹⁰²”. Dentro do modelo monoteísta, a própria sabedoria não é algo que pertença ao homem, mas uma dádiva de Deus: Deus nos criou, ele produziu também nosso conhecimento. “Oh, Pelo Único Deus Verdadeiro! Eu não encontro nada de tão miserável quanto me estabelecer nesse pensamento: eu compreendo (por mim mesmo), e eu exerço (por mim mesmo) a sensação.

⁹⁹ FILON, *Legum Allegoriae*, I, 44.

¹⁰⁰ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 7.

¹⁰¹ MARTIN, Jules, op. cit. p. 73

¹⁰² MARTIN, J. op. cit. p. 55

Minha inteligência é causa da intelecção...¹⁰³”. Para Filon, noutros termos, a Existência de Deus é compreensível, embora nem todos os homens cheguem a compreendê-la (como os ateus ou agnósticos), ou ao menos a compreendê-la livre de equívocos (como é o caso dos supersticiosos, dos panteístas, dos politeístas). Mas a essência de Deus é de impossível compreensão para o conhecimento humano.

Mais uma vez, podemos traçar um paralelo com o pensamento de Ibn Gabirol, quando afirma que “ascender até a substância primeira altíssima é impossível; mas elevar-se àquilo que se encontra próximo dela é extremamente difícil¹⁰⁴”. E explica a razão da impossibilidade do conhecimento da essência de Deus por parte do homem:

D. – Por que é impossível o conhecimento da essência?

M. – Porque está acima de tudo e porque é infinita.

D. – Como então a alma pode conhecer a inteligência que está acima dela?

M. – Porque a inteligência é semelhante à alma e são contíguas, por isso pode conhecê-la; mas a essência primeira não é semelhante à inteligência e não mantém nenhuma relação com ela, posto que não se relaciona com nenhum dos compostos nem nenhum dos simples; e a relação dos simples para com a essência, na impossibilidade de conhecê-la, é como a relação do composto com o simples, na impossibilidade de conhecê-lo¹⁰⁵.

Para Filon, a possibilidade de conhecimento da existência de Deus se dá através de suas obras:

As obras são sempre, de algum modo, indícios dos artífices. Quem de fato, à vista de estátuas ou quadros não pensou no escultor ou no pintor? (...) Assim, aquele que chega à cidade verdadeiramente grande, que é esse cosmo, vendo os montes e as planícies repletos de animais e de plantas, as torrentes dos rios e dos riachos, a extensão dos mares, o clima bem temperado, a regularidade do ciclo das estações, e depois o sol e a lua dos quais dependem o dia e a noite, as revoluções e os movimentos de outros planetas e das estrelas fixas e de todo o céu, não deverá formar-se com verossimilhança e, antes, com necessidade, a noção do Criador, Pai e também Senhor? De fato, nenhuma das obras de arte se produz a si mesma e esse cosmo implica em suma arte e sumo conhecimento, de modo que deve ter sido produzido por um artífice dotado de conhecimento e de perfeição absolutos. Desse modo formamos a noção da existência de Deus¹⁰⁶.

Da mesma maneira, Ibn Gabirol sustenta que o caminho que leva ao conhecimento de Deus – denominado por ele Essência Primeira – é através das obras:

D. – Há um caminho para alcançar o conhecimento da Essência Primeira?

M. – Alcançar este conhecimento não é impossível, mas também não é possível em todos os seus aspectos.

D. - O que é possível e o que é impossível?

¹⁰³ PHILON, *Legum Alleg.* II I, 342

¹⁰⁴ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 35.

¹⁰⁵ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 5.

¹⁰⁶ FILON, *Spec.* I, 32-35. *apud.* REALE, op. cit., vol IV, p. 239.

M. – Impossível é conhecer a essência primeira sem as criaturas que foram criadas por ela; o que é possível é conhecê-la, mas somente por meio de suas obras¹⁰⁷.

Filon acredita, por outro lado, que existe uma outra possibilidade de Conhecimento de Deus, que não é aquele que vem do mais baixo para o mais alto – justamente o caminho que Ibn Gabirol traça em seu livro *Fons Vitae*, subindo a partir da substância que sustenta as categorias até o limite superior da matéria e da forma, abrindo o caminho em direção ao conhecimento da Vontade e da própria Essência Primeira – mas consiste num conhecimento direto. Esse caminho que provém do Alto “é reservado aos eleitos e precisamente aos que são verdadeiros servidores e amantes de Deus¹⁰⁸”. Esta idéia remete-nos à discussão acerca dos finais contrastantes apresentados na versão latina e na versão hebraica da obra de Ibn Gabirol¹⁰⁹.

No final de seu texto, ressalta novamente que a compreensão da matéria e da forma não basta e que não está aí o limite do conhecimento humano. Essa disciplina é necessária e, portanto, seu estudo urgente, e "quando o tiveres feito, **tua alma se purificará, tua inteligência se esclarecerá**¹¹⁰ e penetrarás até o mundo da inteligência". "Então poderás ascender ao conhecimento do que há além". Mas, para o Conhecimento mais elevado, que está além, é necessário unir-se à Vontade. Esse conhecimento levará à "libertação da Morte e à União com a Fonte da Vida".

O caminho é afastar-se das coisas sensíveis, penetrar por meio do espírito nas coisas inteligíveis e "Unir-se totalmente àquele que dá o Bem". A seguir temos dois finais um pouco divergentes: o primeiro é o da versão hebraica de Ibn Falaquera: "Quando tiveres feito isso, **Ele deitará Seu olhar sobre ti**¹¹¹ e te fará o bem, dado que Ele é a Fonte de toda Benevolência. Louvado e Exaltado seja! Amém". O segundo é da versão latina: "Quando tiveres feito isso, **ele deitará seu olhar sobre ti** e será generoso contigo, **como lhe convier**. Amem".

Dessa divergência entre os dois finais derivam duas possíveis questões. A primeira refere-se à possibilidade e pertinência de prosseguir seu ensinamento sobre a Vontade e sobre a Essência primeira através da linguagem racional. Como não temos certeza absoluta nem mesmo sobre se o seu livro sobre a Vontade de fato existiu, podemos conjecturar que talvez seu julgamento sobre a linguagem pode tê-lo levado a não escrever o livro imaginado, ocultando as etapas seguintes de sua mensagem na poesia religiosa. Por outro lado, o final do

¹⁰⁷ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I,4.

¹⁰⁸ REALE, G, op. cit, p. 240.

¹⁰⁹ E também à parte final de seu poema *Keter Malkut*.

¹¹⁰ Grifo nosso.

¹¹¹ Grifo nosso.

texto hebraico, “Ele é a Fonte de toda Benevolência”, faz com que nos remetamos diretamente ao título do livro sobre a Vontade que ele nos prometera: *Origo Largitatis et Causa Essendi*. Em realidade, não temos muitas indicações sobre o prosseguimento das investigações racionais em direção à Essência Primeira nos escritos filosóficos de Ibn Gabirol.

A segunda questão que desta passagem deriva, reside nas implicações dos finais diferentes nas duas versões. Estes revelam posturas distintas acerca da Graça de Deus. Que a Graça é necessária para que O alcancemos, é inegável em ambas as traduções. Mas, a versão hebraica sugere uma resposta quase automática ao esforço humano, enquanto que a latina exhibe o condicional, “como lhe convier”. No momento, pela simples análise de sua postura filosófica, não teríamos condição de escolher qual das formas teria sido a mais fiel ao original. Esta indicação surge, a nosso ver, das relações com o restante de sua obra, especialmente com o texto do *Keter Malkut*, e com as demais fontes de seu pensamento. Mas, se a versão latina estiver correta, mais uma vez podemos traçar aqui uma relação com o pensamento de Filon de Alexandria, para quem este conhecimento privilegiado não é acessível a todos, e pode ser resumido na seguinte passagem:

Existe também uma **inteligência mais perfeita e mais purificada**¹¹², iniciada nos grandes mistérios, que conhece a causa não a partir das coisas criadas, como se conhece pela sombra o objeto que a produz, mas, superado o criado, recebe uma clara manifestação do Incriado, de modo que, a partir dele, ela O compreende, assim como sua sombra, ou seja, o Logos e este cosmo¹¹³.

Este conhecimento de Deus, repetimos, resume-se à sua existência, e não à sua essência, considerada impossível por ambos os autores. De acordo com Reale, para Filon não é propriamente o homem que vê a Deus, mas é Deus que se dá a ver ao homem; a iniciativa é da parte de Deus que concede ao homem um dom gratuito. Essa é a razão pela qual grifamos acima a expressão “Ele deitará Seu olhar sobre ti”. O “olhar” do Alto aparece mais vezes na obra de Ibn Gabirol¹¹⁴, e surge associado a referências expressas a Platão.

Apesar da absoluta transcendência de Deus, da sua incompreensibilidade para a condição humana, tanto Filon quanto Gabirol recomendam expressamente o estudo e a busca de Deus, posto que algumas propriedades referentes à essência divina podem se dar a conhecer ao homem.

¹¹² Grifo nosso: Atentar aqui para a idéia da Inteligência perfeita e purificada em Filon e da alma purificada e inteligência esclarecida em Gabirol, que aparece exatamente da mesma maneira em ambos os autores – como condição para a benevolência de Deus.

¹¹³ FILON, *Legum Allegoriae*, III, 100.

¹¹⁴ Especificamente aparece a idéia do “olhar” do Alto no Tratado Quinto, e nas seguintes passagens: “olhar das causas aos efeitos” (V, 17); “Por isso foi dito que tudo nasce da sabedoria de Deus Excelso, por seu olhar, por seu mandato e outras coisas semelhantes” (V, 27); “Porque o verbo, por cujo olhar a forma foi imposta” (V,30);

Um dos problemas da obra de Filon começa quando ele se dedica a falar acerca do *Logos*. Este, na obra de Filon, é uma Potência de Deus, a mais elevada, à qual ele se refere em diferentes passagens e contextos e a partir de diferentes pontos de vista, o que é o cerne deste problema de interpretação. Em algumas passagens, o *Logos* parece coincidir com a atividade pensante de Deus, e dessa maneira não é distinto do próprio Deus, como qualquer atributo. Mas, em outras passagens, é o atributo de Deus cuja função é criar as realidades inteligíveis¹¹⁵. Entende o *Logos* como *lugar* das Idéias, no sentido de que as contém.

Ora, Ibn Gabirol utiliza o mesmo tipo de descrição com relação à Vontade (a qual é também denominada por ele como Verbo ou *Logos*), quando entendida de acordo com a perspectiva do criador, e não da criação:

Tua dúvida procede da suposição de que a Vontade é infinita. Mas, ainda que a Vontade seja infinita se considerada na essência sem a ação, não deve sê-lo segundo sua forma defluida, porque sua ação é finita, porquanto possui um início e porquanto a forma começa a partir dela. Como ela é princípio da forma que dela deflui, deve ela mesma ser finita no princípio de sua ação enquanto princípio da forma que dela emana. Logo a Vontade deve ser intermediária entre a essência altíssima e a forma que deflui da Vontade. Mas, quando considerada em si mesma, e não por sua ação, a Vontade então não será nem intermediária nem finita, mas ela mesma e a Essência são idênticas. Tendo em vista que a Vontade é finita segundo sua ação, não está distante da verdade que uma parte das luzes que dela fluem seja mais próxima do que as outras, porque a luz que flui da Vontade possui um princípio e segue-se que este princípio esteja mais próximo dela que qualquer outra coisa; e isto ocorre porque quanto mais próximo estiver do princípio, mais semelhante a ela será e vice-versa. De acordo com este conceito será mais fácil entender os intermediários que há entre a Vontade e entre a luz que está mais próxima e a luz que está mais remota. Deves, contudo, precaver-te de entender proximidade e conjunção no sentido corpóreo, porque isto te conduziria ao erro. Deves imaginar o conceito de proximidade da luz em relação à Vontade como não havendo intermediário entre elas e o mesmo deve ser dito da proximidade das ordens de luz, umas em relação às outras¹¹⁶.

Além disso, quando considerada separada de sua ação, a Vontade é una com a essência, e quando é considerada em sua ação, é distinta da essência, de acordo com o que diferem em si no princípio da criação, isto é, no início da união da matéria e da forma¹¹⁷.

Temos expressos aqui então os dois sentidos nos quais a Vontade é apresentada, que esclarecem até mesmo a aparente confusão ou contradição entre os usos que Filon de Alexandria apresentava para o termo *Logos*. Não apenas a Vontade/*Logos* é distinta da essência em sua ação como também, ao ser considerada sob a perspectiva da Essência Primeira, ela é infinita, enquanto que de acordo com seus efeitos ela é finita por ser o princípio da forma e da matéria.

¹¹⁵ Em *De Opificio Mundi* 24, escreve que “o mundo constituído pelas Idéias não podia ter outro lugar senão o Logos divino, que organizou esta realidade. Que outro lugar poderia haver senão a Potência de Deus que fosse capaz de acolher e conter, não digo todas, mas uma única Idéia como essa?”.

¹¹⁶ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, IV, 19.

¹¹⁷ *Ibidem*, V, 37.

Mas, ainda que a Vontade seja infinita se considerada na essência sem a ação, não deve ser segundo sua forma defluida, porque sua ação é finita, porquanto possui um início e porquanto a forma começa a partir dela. Como ela é princípio da forma que dela defluiu, deve ela mesma ser finita no princípio de sua ação enquanto princípio da forma que dela emana. Logo a Vontade deve ser intermediária entre a essência altíssima e a forma que defluiu da Vontade. Mas, quando considerada em si mesma, e não por sua ação, a Vontade então não será nem intermediária nem finita, mas ela mesma e a Essência são idênticas¹¹⁸.

A concepção de Vontade como “lugar” também é utilizada por Ibn Gabirol, para quem a forma é o lugar inteligível da matéria posto que a sustenta e que a Vontade é lugar inteligível para ambas:

Diz-se que a matéria é o lugar da forma, a partir do conceito, isso é, de que a sustenta e se sustenta nela. Da mesma maneira, dizem que a Vontade é o lugar de ambas ao mesmo tempo, de uma e de outra. O que se desprende disso é que cada uma delas necessita da Vontade para possuir o ser e subsistir. Mas o verdadeiro lugar se dá na extremidade inferior da forma. E o mesmo se deve dizer do tempo. Já te esclareci anteriormente que o lugar pode ser de dois modos: espiritual e corpórea¹¹⁹.

As Potências de Deus apresentam problema semelhante, dado que são as múltiplas manifestações da atividade de Deus, da qual o *Logos* seria a atividade Criadora e Sapiente. Desse modo, se consideradas em Deus são inseparáveis e indistinguíveis, sendo as propriedades de Deus. Consideradas em si mesmas e na perspectiva de sua ação, são intermediários entre Deus e o mundo. As potências principais são a potência criadora – através da qual Deus produz o universo – e a Potência Real – de acordo com a qual Deus governa a criação.

Embora Ibn Gabirol não se atenha demasiadamente às potências ou atributos de Deus em sua obra filosófica, podemos encontrar alusões em suas poesias, como no *Keter Malkut*, passagens que aludem às propriedades de Deus, especificamente sua Sabedoria e sua Unidade. Vale ressaltar que o poema esclarece a situação que é estabelecida pelo texto do *Fons Vitae*, posto que nele a Sabedoria de Deus é utilizada por vezes como equivalente à Vontade. Uma dessas passagens nos diz o seguinte:

Da matéria dizemos o mesmo que da forma, isso é, que a matéria é criada pela essência e **a forma pela propriedade da essência, isto é, pela sabedoria e pela unidade**, ainda que a essência não seja determinada por propriedade extrínseca a ela. Esta é a diferença entre o Criador e o criado, porque o Autor é a essência essencial e o que é criado compõe-se de duas essências, que são a matéria e a forma¹²⁰.

¹¹⁸ *Ibidem*, IV, 19.

¹¹⁹ *Ibidem*, V, 31.

¹²⁰ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 42.

Desse modo, podemos notar que, ainda que não utilize os termos *potências* ou *atributos*, aponta que existem *propriedades* da Essência Primeira, através das quais ela age na impressão das formas sobre a matéria no mundo criado.

Ainda para Filon, abaixo das Potências – que são aspectos da atividade de Deus – estão as Idéias, entendidas como “momentos particulares da atividade pensante de Deus¹²¹”, cuja função é servir de modelos ou causas exemplares. É interessante observar que o *Logos* reúne em si, tanto as potências quanto as Idéias. Entre as Idéias, Filon aceita o Intelecto e a Alma.

Para Filon ainda, há dois momentos da criação – a criação do cosmo inteligível e a criação do cosmo físico. Nesse modelo encaixa-se também a dupla criação do homem – o homem criado e o homem plasmado. Ibn Gabirol, quando se refere a macrocosmo e microcosmo refere-se justamente às substâncias espirituais compostas de matéria espiritual como macrocosmo e às substâncias corporais compostas pela *hylé* como microcosmo.

Apesar das semelhanças apontadas entre as idéias dos dois autores, devemos abordar Ibn Gabirol pelo fio que nos conduz de um autor a outro, levando em conta o momento no qual ele se parte, justamente nos pontos em que, a nosso ver, Ibn Gabirol demonstra sua superioridade explicativa: a) As questões acerca da matéria e da forma e conseqüentemente da origem da matéria; b) o intermediário entre Deus e a Criação e os poderes/potências/atributos ou propriedades de Deus. Vale lembrar que estes pontos, cruciais na original estrutura da metafísica Gabiroliana, são aqueles nos quais a obra de Schlomo Ibn Gabirol se afasta do modelo neoplatônico mais geral – não apenas da versão judaica de Filon – e, nesses pontos até hoje há discussões em torno da origem dessas idéias e do verdadeiro caminho de transmissão que fez com que chegassem até nosso autor.

Gabirol segue na mesma tendência de compatibilização do neoplatonismo com a religião bíblica. Mas, se podemos classificar o pensamento filosófico de Ibn Gabirol como neoplatônico – no sentido de apresentar um universo em que todos os seres são através das sucessivas emanções e em virtude das formas de que cada um deles participa – por outro lado, sua cosmologia torna-se profundamente hebraica no momento em que estrutura de formas é obra de um princípio supremo denominado Vontade¹²²: "Schlomo Ibn Gabirol, em seu *Mekhor Hayim* (Fonte da Vida), não somente defende uma teoria emanacionista, mas

¹²¹ REALE, G. op. cit. p. 255.

¹²² Ver GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 457.

sente-se capaz de manter o imperativo volitivo do pensamento judaico¹²³”. Para ele nada mais há que a realidade criada por matéria e forma, a Essência Primeira e um intermediário entre os dois, que é a Vontade.

Conforme já foi amplamente apontado, para Gabirol, matéria e forma são universais, sendo delas composta toda a realidade criada, seja corpórea ou incorpórea.¹²⁴ Somente Deus (e a Vontade que lhe é inerente) foge desta composição, enquanto Essência Primeira. A Vontade Divina, e somente ela, é a intermediária entre Deus e a realidade criada, enquanto causa eficiente. Dado que a matéria e a forma não podem derivar diretamente de algo que não lhes é semelhante (no caso, Deus), derivaria então desse intermediário: "a razão é que tudo o que é criado necessita de uma causa e algum intermediário entre eles; assim, pois, a causa é a Essência Primeira, aquilo que é criado, a matéria e a forma, e o intermediário, a Vontade¹²⁵”.

Essa estrutura de intermediação é repetida inúmeras vezes durante o texto, sendo aplicada a virtualmente tudo o que é criado. Cabe ressaltar que o pensamento de Gabirol não se movimenta jamais através de relações entre duas realidades, mas sempre entre três, as duas que se quer demonstrar e a intermediação entre elas. Assim ocorre desde sua explanação sobre espírito e corpo, com intermediação da alma, até a relação entre Deus e o mundo – entendido enquanto forma e matéria unidas na Criação – na qual a Vontade é a intermediação. Essa explicação se estende por tudo o que há entre eles, sendo o mesmo modelo aplicado à relação entre Vontade e matéria, na qual a forma seria o intermediário entre elas. Isso ocorre justamente pelo fato de que, em seu modelo, tudo funciona de modo relacional e jamais absoluto.

Os conceitos de forma e matéria assumem, no livro V uma significação mais geral, funcionando como pólos opostos – que suporta e o que é suportado – estendendo-se por toda a criação. São vistos enquanto idéias encaixando-se na estrutura precedente, até o final da criação, e não funcionam de modo absoluto, mas de acordo com a função desempenhada no fluxo das emanações. "É preciso que o inferior seja matéria hólica do superior, pois o superior age sobre o inferior. Por esse motivo, os sábios só chamaram realmente forma, entre as substâncias, à inteligência primeira, à qual denominaram intelecto agente¹²⁶”. Desse modo, forma e matéria procedem de Deus, mas a matéria só é em ato através da forma que, por sua vez, provém da Vontade. E mais, a matéria e forma existem em potência na Vontade, ou na

¹²³ KATZ, Steven. *Mystical Speech and Mystical Meaning*. In, Katz, *Mysticism and Language*, Oxford University Press, 1992, p. 27.

¹²⁴ O Hilemorfismo Universal, assim como a base da metafísica que veio a se tornar a “física da Luz” é aceito por Roberto Grosseteste e S. Boaventura.

¹²⁵ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 7.

¹²⁶ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 19.

Sabedoria de Deus. Portanto a matéria, ainda que num grau diverso em dignidade, provém também de Deus. Em uma passagem já citada, verificamos que a matéria provém da Essência e a forma da propriedade da Essência. Em outras, dá a entender que a matéria está em potência na forma e esta, em potência na Vontade. Verificamos que há, portanto, uma certa dificuldade daí decorrente em determinar de que maneira a matéria pode provir da forma se elas são criadas simultaneamente, são previamente existentes na Sabedoria de Deus, e nenhuma delas existe nem por um instante sem a outra. Compreendemos as passagens que indicam esta aparente contradição como um problema de linguagem para explicar, por um lado a existência simultânea de ambas na Vontade, devido à sua criação simultânea, e por outro o fato de que a matéria possui o ser apenas em potência, enquanto que necessita da forma para passar a ato.

Ainda que, para Gabirol, a matéria possa ser definida enquanto privação e necessidade – adquirindo o ser somente a partir de seu encontro com a forma, a qual é a intermediação entre a Vontade e a matéria, no sentido de que lhe confere o ser – ele explica ao discípulo, conforme o texto latino, a visão dos filósofos de que a matéria seria possibilidade. Mesmo enquanto privação e necessidade, e não possuindo o ser em ato, possui, no entanto, o ser em potência, sendo então possibilidade frente à forma que lhe confere o ser atual. Mas sublinha que matéria é possibilidade somente se for vista sob esse ângulo, e não em si, pois em si, ela seria privação.

Gabirol recusa-se a definir a matéria universal e a forma universal. Para ele não há definição possível, posto que não há sobre elas incidindo qualquer gênero que se apresente como princípio para sua definição. Somente podemos saber que elas existem e, é possível descrevê-las através das suas propriedades. Assim, a descrição proposta é a seguinte: "Imagina que a essência da matéria é uma virtude espiritual, que existe em si e carece de forma. E imagina que a essência da forma é luz que sobrevêm, que dá a tudo aquilo em que está a propriedade e o conceito de espécie e de forma¹²⁷". Numa outra parte de sua obra, Gabirol assim descreve a matéria universal: "é uma substância que existe em si, que sustenta a diversidade e que é una em número; também é descrita como a substância apta a receber todas as formas". Por sua vez, a forma universal seria "a substância que constitui a essência de todas as formas, descrita também como sabedoria perfeita e luz puríssima¹²⁸".

Do mesmo modo, não se pode perguntar *por que são* a matéria universal e a forma universal, pois nelas, o *porquê* (sua finalidade) e o *quê* (sua espiritualidade) estão unidos, em

¹²⁷ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 4.

¹²⁸ *Ibidem*, V, 22.

sendo elas unidades simples. "Também se diz da matéria primeira e da forma primeira e, em geral de todas as substâncias simples, que só Deus, que as criou, é a causa de seu ser, pois a causa eficiente está fora da essência do causado. Fora das substâncias simples nada há mais que Aquele, Elevado e Santo, que as criou; por isso diz-se que são eternas, devido à eternidade d'Aquele que as criou¹²⁹".

Aqui notamos que a sustentação do Primado da Vontade de Deus é, ao mesmo tempo o ponto que torna possível a adequação do (neo)platonismo Gabiroliano ao pensamento judaico, bem como é a peça chave para solucionar o problema da matéria suscitado pela proposta filoniana. A matéria é definitivamente criada por Deus, e Deus está – ainda que enquanto pálido reflexo – na matéria que sofre sua ação, tanto na matéria universal primeira, quanto no mais baixo grau da matéria corpórea. Tudo aquilo que é criado o é através da Vontade de Deus, ainda que os particulares difiram entre si pela forma limitante e pela gradação ocasionada pelo distanciamento da Fonte original. Mas, a natureza deste distanciamento pode não ser facilmente apreendida por uma leitura superficial, quando consideramos o caso da matéria universal. Onde há matéria, há Deus, pois a privação total do ser e, conseqüentemente, sua ausência, é impossível¹³⁰. Dessa maneira, a matéria pura, primeira e universal, ainda que, na "ordem" da criação proceda da Vontade, é a menos luminosa, pois só é capaz de ser em potência. Passa a ser em ato quando delimitada pela forma. Em contraposição, a forma universal é luz puríssima, e semelhante ao ser.

Deus estaria em tudo, espalhando-se por toda a criação, sem exceção¹³¹, ainda que seja "preciso que nas substâncias espirituais e corporais haja diversos graus de penetração e de impressão da Vontade, de acordo com a diversidade dessas substâncias em superioridade e inferioridade, em proximidade e distanciamento, em espiritualidade e em corporeidade¹³²". Mas ainda que existam estes graus de imperfeição, o caminho natural é a busca de graus cada vez maiores de perfeição. A prova disso, para Ibn Gabirol é precisamente o movimento primeiro da matéria em direção à forma. Esta "se move primeiro para recebê-la, quer dizer, para obter a perfeição¹³³".

Matéria e forma são limitadas e finitas. São limitadas – uma pela outra – em virtude de sua oposição. A matéria é finita em um extremo pela própria forma e pela Vontade e no

¹²⁹ *Ibidem*, V, 24.

¹³⁰ Ver a distinção entre necessário, possível e impossível.

¹³¹ O que leva sua filosofia a ser acusada de panteísmo, assim como levou a de Scoto Erígena. Seu modelo servirá de base a Giordano Bruno e Spinoza, ambos também acusados de panteísmo. Esse ponto será melhor discutido em outra ocasião.

¹³² IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 37.

¹³³ *Ibidem*, V, 26.

outro pelas categorias que são o limite da geração¹³⁴. A forma, por sua vez, tem seu limite superior onde é criada e o inferior onde termina sua ligação com a matéria. "Por essa razão se diz que a inteligência é finita em seus dois extremos, no superior devido à Vontade que está acima dela, e no inferior, devido à matéria hílca que está fora de sua essência¹³⁵". Ibn Gabirol questiona assim a infinitude das substâncias espirituais simples. Para ele, como a matéria hílca é densa e corpórea, existe uma distinção estando, portanto, fora da essência da inteligência. Essa distinção é o próprio limite.

A Vontade representa, no sistema de Gabirol, um papel semelhante ao do *Logos* em Filon de Alexandria, com a vantagem de que não oferece riscos à total liberdade e onipotência de Deus pregada pelo monoteísmo judaico. Enquanto o *Logos* Filônico (Deus segundo), de acordo com algumas possíveis leituras, poderia vir a ameaçar de certa forma a figura de Deus enquanto Criador, a Vontade gabiroliana criadora da matéria, alcança uma adequação superior entre o sistema emanacionista neoplatônico e a linguagem bíblica, afastando a possibilidade de interpretações gnósticas ou dualistas, bem como reforçando o primado judaico da Vontade de Deus como causa da existência e duração da realidade criada. Com a remoção das demais Potências de seu modelo metafísico e a substituição das Idéias pelo modelo das cinco substâncias espirituais (inteligência, as três almas e a natureza), Gabirol consegue simplificar e organizar o fluxo das emanações de modo a que se encaixe em qualquer esquema monoteísta, sem prejuízo da transcendência absoluta, do lugar privilegiado do homem na criação e negando a eternidade do mundo e da matéria.

Certo é que, por vezes, e isso inclusive pode ser notado paralelamente também na sua poesia, Gabirol cita o intermediário sob a denominação de Verbo, o que aproxima mais ainda seu pensamento do *Logos* Filônico. Na realidade, a diferença entre a Vontade, o Verbo e a Sabedoria divina é muito difícil de ser estabelecida com segurança na obra filosófica de Gabirol. Em nossa leitura iríamos ainda além, questionando o papel do conceito de Luz na obra do autor, dado que, ora ele é utilizado como pura metáfora, no sentido da luz visível e reveladora das cores¹³⁶, ora o conceito enquanto Luz inteligível assume uma espiritualidade alarmante funcionando como descrição da forma universal, da Vontade Criadora e até, por vezes, ela é exposta como se fosse algo ainda mais elevado¹³⁷.

¹³⁴ *Ibidem*, V, 28.

¹³⁵ *Ibidem*, V, 28.

¹³⁶ Metáfora extraída de Aristóteles, que também foi aproveitada por Ibn Rushd (Averróis) em sua obra *Commentarium Magnun in de Anima*.

¹³⁷ Nesse sentido, cabe uma investigação sobre a utilização da metáfora da luz na mística judaica, especialmente tendo em vista o papel que irá assumir na *Kabbalah*, ainda que não seja possível abordar esse assunto na presente pesquisa.

Acreditamos que, como tantos que tentaram compatibilizar as escrituras e a filosofia grega, Ibn Gabirol, do mesmo modo que fizera Filon anteriormente, mantém a posição de que a leitura das escrituras não pode se dar somente pela via literal. Ao pensarmos sob a ótica desta contribuição já previamente assentada entre os filósofos judeus, aliada ao princípio da Vontade Criadora e ao estabelecimento de graus de perfeição nesta criação, a aparente contradição se desfaz imediatamente, tornando-se questão meramente lingüística. Por outro lado, a questão apontada por Munk de que existe necessariamente uma diferença entre o surgimento da matéria e da forma universais e o restante da realidade composta por elas, ou a visão que antes apresentamos, de que a criação se resume ao mundo inteligível, é corroborada pela seguinte passagem:

Dado que uma coisa não é senão a partir de seu oposto, é necessário que o ser tenha surgido da privação, quer dizer, do não ser. Logo, a matéria procede da não-matéria e a forma da não-forma. Além disso, se a matéria e a forma tivessem surgido de uma geração, como qualquer coisa natural procede do que é semelhante a ela, isso seria assim até o infinito¹³⁸.

Assim, Gabirol remove o problema que ficara na obra de Filon sobre a origem da matéria. Em Filon, Deus aparece como o doador de formas, mas a origem da matéria não fica bem explicitada. Para Gabirol, já que os seres espirituais e realidades incorpóreas também são compostos de matéria, e a matéria e forma são igualmente universais e criadas, o problema já não mais existe. Talvez por essa razão o Voluntarismo divino de Ibn Gabirol tenha sido muito mais adequado à apropriação pelas religiões abrahâmicas e correntes posteriores da filosofia (especialmente cristã, através dos franciscanos) do que outras abordagens neoplatônicas concorrentes.

A questão das potências de Deus é abordada por Gabirol também de uma maneira que tende a remover os problemas apontados na obra de Filon: os poderes que Deus manifesta são inseparáveis dele mesmo; estão nele mesmo e não são atributos suscetíveis de serem isolados ou separados da Essência Primeira. "A Essência primeira (Santificada seja!) forma com seu atributo uma verdadeira unidade sem distinção alguma¹³⁹". E assim ocorre com a Vontade, que "é uma força divina que cria a matéria e a forma e que as une, que está difundida desde o mais alto até o mais baixo, como a alma está no corpo, e que ela mesma move todas as coisas e as ordena¹⁴⁰". Ainda que a Vontade "mova", ela em si não conhece o movimento, pois age incessantemente fora do tempo e do espaço.

¹³⁸ IBN GABIROL, *Fons Vitae* V, 31.

¹³⁹ extraído do texto hebraico publicado por S. Munk, livro V, 67, MUNK, Salomon, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1927, p. 141.

¹⁴⁰ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 38.

Como conclusão e integração com o restante de sua produção, cabe apontar o caráter místico da obra de Schlomo Ibn Gabirol. No início do *Fons Vitae*, frisa que existem três partes no conjunto do conhecimento: o conhecimento da matéria e da forma, o conhecimento da Vontade¹⁴¹ e o Conhecimento da Essência Primeira. Dado que não dispomos de outras obras filosóficas de Ibn Gabirol, para aprofundar a discussão das relações com a teoria filoniana, faz-se necessário prosseguir através de seus poemas. Na sua poesia, Gabirol utiliza os “nomes” e atributos de Deus, assim como cita os anjos, e valeria investigar numa outra ocasião até que ponto esta utilização pode ser relacionada com as passagens de Filon relativas às potências e almas angelicais, ainda que a investigação aprofundada deste tópico não possa ser devidamente completada neste trabalho.

Conforme já foi anteriormente apontado, a discussão sobre a possibilidade ou não de estabelecer alguma conexão entre as obras de Filon de Alexandria e a re-introdução do neoplatonismo no judaísmo medieval é ainda um problema sério. A defesa dessa possibilidade é alvo de muitas críticas, especialmente de estudiosos que levam mais em consideração a documentação historiográfica em detrimento da seqüência e semelhança das idéias professadas e defendidas em momentos diferentes do processo de transmissão do conhecimento. Não nos cabe nesse trabalho avaliar o modo como se deu a passagem dessas idéias através dos séculos, e jamais nos arvoramos a tal pretensão, mas como nosso objetivo é precisamente investigar as fontes possíveis do pensamento de Ibn Gabirol, vale destacar alguns fatos que podem contribuir com a noção de que as idéias de Filon possam ter efetivamente, ainda que não de maneira direta, influenciado o judaísmo medieval, chegando até a construção do pensamento da *kabbalah* sefirótica. Ainda que a maior parte dos estudiosos do tema se esquivem de afirmar algum contato com as obras do alexandrino, sabemos que alguns autores judeus medievais apresentam ecos das idéias de Filon, tendo-as conhecido, ainda que indiretamente, através de alguma fonte que ainda não podemos determinar:

De todos os modos, o fato de que o caraíta Qirqisani (sec. X) estivesse familiarizado com certas citações tomadas dos escritos de Filon demonstra que algumas de suas idéias chegaram, talvez por canais cristãos ou árabes, a membros de seitas judias no Oriente Próximo. Mas, disso não se pode deduzir que existisse uma influência contínua até essa época, e menos ainda até o tempo da formulação da cabala na Idade média. Paralelos específicos entre a exegese de Filon e a cabalística deveriam ser atribuídos à semelhança de

¹⁴¹ Gabirol promete-nos um livro sobre a Vontade, chamado de *Origo Largitatis et Causa Essendi* que deveria ser lido depois do *Fons Vitae*. Dessa obra não se teve notícia.

seu método exegético que, naturalmente produziu em diferentes ocasiões, idênticos resultados¹⁴².

Esse argumento de Scholem de que basta a sobrevivência interna no judaísmo da tradição da exegese alegórica para que, em momentos diferentes, sejam produzidos idênticos resultado, ou ao menos resultados semelhantes, parece-nos possível somente se levarmos em conta a influência filosófica. O mesmo método, ou seja, a exegese alegórica, só poderá gerar idênticos resultados se aplicado sob as mesmas regras e a mesma visão de mundo, ou seja, deve estar em contato com o mesmo tipo de filosofia. O argumento só é viável com a recuperação da tradição Platônica no seio do judaísmo. Mas, a tradição filosófica que chega já ao mundo judaico medieval através das traduções ao siríaco e ao árabe não é mais a tradição platônica pura, mas está entremeada do pensamento aristotélico e das elaborações alexandrinas, sem falar nas próprias adaptações cristãs e islâmicas que foram se somando ao longo dos séculos.

Por outro lado, vale ressaltar aqui a observação de Dominique Barthélemy de que, durante a Idade Média não se dispunha de uma única coleção de obras de Filon, mas que uma das fontes que circulava teria sido “corrigida” ou “revisada”. De acordo com seu estudo, essa revisão só poderia ter sido realizada por um judeu. Conforme sua interpretação, esse texto chegara às mãos dos rabinos judeus (até mesmo por força da utilização das obras do alexandrino por parte dos primeiros Padres da Igreja como argumento para a defesa da compreensão cristã do Verbo como Filho), tendo sido “censurada” por rabinos judeus na Palestina do século III. Discorda assim de Katz que defende o inverso. Conforme a autora, “O que impediu o comentário de Katz de chegar a essa conclusão foi a convicção de que (...) para poder servir de fonte a nosso revisor, as obras de Filon não foram certamente conservadas mais do que pelas mãos cristãs¹⁴³”.

Se o trabalho de Barthélemy está correto, e sua argumentação parece bastante coerente com os indícios apresentados pelas correções no texto, não há como atestar sem sombra de dúvidas que, ao menos o *Comentário Alegórico*, fosse totalmente desconhecido dos judeus no início da Idade Média. Ao menos por tradição oral, existe a possibilidade de que algumas de suas idéias tenham sido incorporadas na especulação mística judaica posterior, vindo a ressurgir a partir do século IX.

¹⁴² SCHOLEM, G. *Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala*, p. 19.

¹⁴³ BARTHÉLEMY, Dominique *Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le « commentaire Allégorique » ; a partir des retouches faites aux citations bibliques, étude sur la tradition textuelle du commentaires Allégorique de Philon*. pp. 45-78. In *Philon D’Alexandrie, Colloques Nationaux du Centre National de La Recherche Scientifique*. Lyon, 11-15 septembre 1966. Paris : Éditions Du Centre National de la Recherche Scientifique, 1967. p. 57-8.

Vale ressaltar ainda que quando nos referimos à conservação dessas idéias pelos judeus, falamos mais especificamente da Palestina. Mas, na época de Filon, a população judaica em Alexandria era imensa e não temos como avaliar o impacto da transmissão dessas idéias na diáspora mediterrânea dessa população. “Numericamente é, sem dúvida Alexandria e não Jerusalém a metrópole do judaísmo¹⁴⁴”. O conhecimento do grego não era também, por sua vez, particularidade de Filon ou de alguns poucos privilegiados, mas gozava de uma grande difusão na população judaica, tendo sido utilizado inclusive em certas escolas rabínicas:

Há todas as razões para pensar que esse estado de coisas remonta, ao menos quanto ao que se refere à situação lingüística, para além dos 70 e em particular que, na época de Filon há um movimento de intercâmbio entre a palestina e uma diáspora da qual Alexandria representava o foco mais ativo, que caracteriza a vida religiosa judia¹⁴⁵.

¹⁴⁴ SIMON, Marcel. *Situation du Judaïsme Alexandrin dans la diaspora*. In *Philon D’Alexandrie*, Colloques Nationaux du Centre National de La Recherche Scientifique. Lyon, 11-15 septembre 1966. Paris : Éditions Du Centre National de la Recherche Scientifique, 1967. p. 19.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 20.

4.5 DE VOLTA AO HILEMORFISMO: ARISTÓTELES

Apesar de tudo o que já foi escrito relacionando o Hilemorfismo Universal de Ibn Gabirol a Plotino, a ponto de caracterizar este autor medieval praticamente como um continuador do pensamento do filósofo neoplatônico, estamos, a cada momento, convencendo-nos mais de que o débito de Ibn Gabirol para com Plotino é muito menor do que se pôde a primeira vista imaginar; e paralelamente, seu débito para com Aristóteles toma vulto a nossos olhos a cada página lida do *Fons Vitae*. As semelhanças com a obra de Plotino já foram apresentadas, bem como suas diferenças. Apresentamos aqui também uma série de idéias e expressões em que a obra de Plotino se inspira em seu predecessor judeu de Alexandria, e outros pontos que apresentam paralelos possíveis entre as metafísicas de Gabirol e de Filon foram também apresentados.

Prosseguindo nossa linha de argumentação, acreditamos que o hilemorfismo apresentado por Gabirol não se deve ao estudo das *Enéadas*, ou do que delas pode ter restado na *Teologia* apócrifa ou nos precursores islâmicos do *Liber de Causis*, mas levantamos a possibilidade que nos parece extremamente forte de que este hilemorfismo derive diretamente de uma leitura específica da *Metafísica* de Aristóteles (talvez essa sim já influenciada pelo neoplatonismo), que tenha deixado em segundo plano a afirmação sobre a existência de substâncias ou seres puramente inteligíveis. Passagens como a seguinte: “tampouco todos os seres possuem uma matéria, mas somente aqueles nos quais há geração e mudança recíproca. Todos os seres que sem estar submetidos à mudança, existem ou não existem, não possuem matéria¹⁴⁶”, são simplesmente desconsideradas ou ainda podemos supor que o afastamento desta concepção poderia ser devido à própria adaptação do modelo realizada por Ibn Gabirol, que, uma vez estabelecendo que todas as coisas sem exceção são criadas – o que significa que nenhuma é infinita ou eterna – subordina a todas à mudança pela Vontade de Deus. Essa visão pode ainda não ser produto de uma leitura própria, mas pode ser advinda de algum comentador que porventura pode ter sido sua fonte. Ou também pode ser atribuída a algum tipo de leitura que simplesmente privilegiasse outras afirmações que aparentemente podem ser entendidas como passagens contrárias a essa idéia, como por exemplo, a seguinte:

Tudo o que muda possui uma matéria, mas essa é distinta em cada caso. Aqueles seres eternos, que ainda não sendo produtivos estão, no entanto, submetidos ao movimento de

¹⁴⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica* VIII, V.

translação, possuem uma matéria, não a matéria sujeito da geração, mas a matéria sujeito do movimento de um lugar a outro¹⁴⁷.

A linguagem utilizada por Ibn Gabirol, conforme já apontamos anteriormente é nitidamente aristotélica: matéria e forma; substância; gênero e diferença; causa final; potência e ato; categorias e categoremata. Entre outras razões, é por isto que não podemos de modo algum concordar com posições exóticas como a exposta por C. K. Mathis, acerca da possível filiação pagã da filosofia Gabiroliana, em que a estrutura aristotélica consistiria meramente no resultado de ajustes lingüísticos para sua adaptação ao monoteísmo.

Os pontos derivados da doutrina de Aristóteles são muitos, e começam com a questão da própria matéria universal. Conforme Celina Lértora,

Notemos alguns pontos de concordância com o Aristotelismo histórico: a matéria universal (como a matéria prima) é numericamente una para todos os seres. Parece, pois, que Ibn Gabirol chegou à sua noção de matéria universal, do ponto de vista filosófico, por uma universalização da matéria primeira da *Physica* Aristotélica¹⁴⁸.

O tratamento conferido também à “substância” não pode ter outra origem. Passagens como a que ele explica ao discípulo a equivalência dos termos “substância” e “matéria” e a especificidade destes termos quando se referem ao significado de substrato da forma ou matéria desprovida daquela parecem explicações didáticas de trechos aristotélicos como se fossem referentes à seguinte afirmação: “Posto que há acordo unânime a respeito da substância considerada como substrato e como matéria...”¹⁴⁹,

Sem dúvida, o conceito de substância é um dos pontos fundamentais da metafísica gabiroliana, tanto como categoria puramente metafísica – enquanto composto de matéria e forma, equivalente ao sínolo aristotélico – quanto como categoria lógica. Na sua utilização enquanto categoria metafísica, a substância é estendida até abarcar o mundo supra-sensível, tanto o supra-lunar, como já o fizera Aristóteles, como todo o mundo inteligível, numa manobra que praticamente bane a utilização direta do conceito de Idéia de seu modelo. Só não podemos dizer que ele bane totalmente, pois tanto a matéria universal quanto a forma universal são consideradas Idéias (inteligíveis universais) – e aqui vemos uma diferença, no sentido de um certo desvio ao platonismo, pois enquanto para Aristóteles as Idéias não são universais, para Gabirol elas o são.

¹⁴⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, II.

¹⁴⁸ LÉRTORA MENDOZA, Celina Ana. *El Legado de Sefarad: Temas de Filosofía Sefardí*. Buenos Aires, Editorial Sefarad 92. 1999, p. 49.

¹⁴⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VIII, II.

Nesse sentido, podemos observar que ele talvez se insira no movimento comum à época, o qual consiste, mais do que em uma compatibilização entre Platonismo e Aristotelismo, na identificação de uma filosofia comum e seqüenciada. Quanto a isso, sabemos que, tanto Al-Farabi quanto Ibn Sina (Avicena), pela atribuição do *Liber de Causis* e da *Teologia* a Aristóteles, conceberam uma doutrina mista, expondo as doutrinas emanacionistas que compunham esses livros em moldes de linguagem aristotélica, acreditando estar sendo fiéis ao Estagirita: “Leram “inteligências ou seres transcendentais no lugar de “astros”; identificaram “princípio de movimento” com “alma” e fizeram do primeiro motor imóvel, Deus¹⁵⁰”.

O “problema” das substâncias simples – ou das “cinco substâncias” – que é normalmente identificada com o texto árabe do Pseudo-Empédocles, a nosso ver, pode ser assim também uma derivação adaptada de uma leitura neoplatônica da *Metafísica* de Aristóteles, ou ainda uma composição entre as duas fontes, conforme tentaram alguns de seus contemporâneos islâmicos. Embora a idéia do encadeamento Inteligência – Alma – Natureza possa conduzir à impressão de que esta seja uma mera adaptação da estrutura das hipóstases de Plotino, o fato destas realidades serem denominadas substâncias, e não idéias ou hipóstases, remete-nos mais uma vez ao texto da *Metafísica*. No livro décimo segundo, Aristóteles expõe as diferentes espécies de substâncias, abrindo espaço para as substâncias inteligíveis, quando afirma:

Há três classes de substâncias. Uma é sensível e se divide em substância eterna e substância corruptível (...) A outra substância é imóvel, segundo os filósofos, tem uma realidade inteiramente separada; uns dividem-na em dois grupos, outros confundem em uma única natureza as idéias e os seres matemáticos; outros, por último, somente reconhecem nessas duas substâncias os seres matemáticos¹⁵¹.

A utilização direta das categorias também é um indício de seu conhecimento. As categorias, para Gabirol, são gêneros da substância corporal¹⁵². É bastante notório desde o início de sua exposição que não transparece confusão alguma quanto ao fato de que as categorias em si – as categorias aristotélicas – sejam atribuídas somente às substâncias sensíveis, ou seja, corpóreas, de acordo com o termo utilizado. Refere-se desde o Tratado primeiro à “substância que sustenta as categorias”, como a mais grosseira e mais próxima do

¹⁵⁰ PEREIRA, Rosalie H. S. *Avicena, A Viagem da Alma*. São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 73.

¹⁵¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VIII, I.

¹⁵² Como podemos notar através da fala do discípulo que se refere às categorias como gêneros: “Mas, resta-me uma dúvida, pois se digo que todas as formas corporais estão nas espirituais de uma maneira mais simples que na substância corpórea, e que o inferior é imagem do superior e nele se encontra, como podem estar os dez gêneros corporais na substância espiritual?” IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 27.

sensível, e de modo algum está ela inserida no seu cosmo das substâncias puramente inteligíveis, dado que difere destas em dignidade. Conforme indicamos na tabela localizada no item dedicado à discussão com a teoria Plotiniana, o que existe em termos de substâncias espirituais é uma seqüência de propriedades que, de acordo com Gabirol, pode ser disposta lado a lado com as categorias, enquanto equivalentes, mas como se fossem pertencentes a uma oitava superior. Desse modo, estas propriedades ficam dispostas de maneira mais simples e ordenada, o que não significa de forma alguma que Ibn Gabirol desconhecesse que a aplicabilidade das categorias aristotélicas enquanto tais fosse restrita à substância corpórea. Assim como estabelece a ampliação do hilemorfismo a toda a realidade à exceção da Essência Primeira e sua Vontade, o que Gabirol faz é estabelecer um paralelo entre o conjunto das coisas sensíveis e o conjunto dos inteligíveis, o que é perfeitamente compreensível, dado que está tratando de realidades às quais denominou, da mesma maneira, substâncias:

Observa a extremidade inferior do ser, isto é, cada um dos gêneros dos que estão no extremo inferior, e observa também a extremidade superior. Encontrarás para cada um dos gêneros dos que estão na extremidade inferior algo que lhe seja oposto no extremo superior: encontrarás a matéria universal frente à substância, a quantidade frente à forma da inteligência, como foi demonstrado pelo que dissemos antes¹⁵³.

Entre outras passagens que indicam claramente sua filiação aristotélica, temos a noção de definição. Se, para Aristóteles, a definição,

Mais do que explicar o significado de uma palavra é determinar o objeto que a palavra indica. Por isso explica-se bem a definição aristotélica da definição como o “discurso que exprime a essência”, ou, “o discurso que exprime a natureza das coisas”, ou o “discurso que exprime a substância das coisas” e para poder definir algo são necessários o gênero e a diferença, diz Aristóteles, ou como o pensamento aristotélico foi expresso com fórmula clássica, o “gênero próximo” e a “diferença específica”¹⁵⁴.

Encontramos o paralelo exato em Ibn Gabirol, quando nos diz que “porque se unem os seres simples, isto é, o gênero e a diferença com sua essência, e então se completa para ela o conhecimento do ser da coisa, isto é a definição¹⁵⁵”. Ou quando nos fala, a respeito da matéria e da forma Universais, que “a definição não é possível; pois não há incidindo sobre elas gênero algum que possa servir de princípio para sua definição¹⁵⁶”. Essa questão específica da definição é um ponto que Aristóteles não toca nas *Categorias*, mas irá propor nos *Tópicos* e desenvolvê-la nos *Analíticos Posteriores*. Nos *Tópicos* lemos a seguinte passagem:

¹⁵³ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 27. Ver a passagem completa citada à nota 68.

¹⁵⁴ REALE, G. *História da Filosofia Antiga*, vol. II, p. 455.

¹⁵⁵ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 41.

¹⁵⁶ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 22.

A definição é uma oração que significa o que é o sujeito. Ela apresenta-se, já na forma de uma frase em vez de um termo de uma frase em vez de outra frase, pois certos sujeitos significados por uma frase podem também ser definidos por um termo. Quando se explica o sujeito a definir mediante um simples termo, é evidente que isso não constitui a definição do sujeito, atendendo a que a definição é sempre uma oração de uma determinada espécie¹⁵⁷.

Temos aqui então mais um indício de que Ibn Gabirol não conheceu apenas o texto de Porfírio, ou alusões esparsas acerca da lógica. Reafirmamos uma vez mais que, de alguma maneira, ele teve acesso ao conteúdo do *Organon*.

Outras passagens indicam também uma forte filiação aristotélica, como por exemplo, sua explicação acerca da unidade e da multiplicidade. Ibn Gabirol assim expõe:

D. - Explica-me as maneiras de demonstrar que a quantidade que subsiste na substância não é senão um conjunto de unidades.

M. - A demonstração disso pode ser feita de muitas maneiras, porque a forma inferior que subsiste na matéria inferior é recebida da forma mais elevada, que subsiste na matéria mais elevada. Posto que a forma superior nada mais é do que a unidade, a forma inferior não é mais que unidade; e também porque qualquer das partes da quantidade que tomes, é preciso que seja uma ou muitas, e a pluralidade não ocorre a não ser a partir da multiplicação do um. E também o número composto de unidades é divisível, assim como a quantidade contínua na matéria, porque são do mesmo gênero e só se diferenciam pela continuidade e a dispersão. Logo, entre as unidades do número discreto e as unidades da quantidade contínua que subsiste na matéria, não há diferença a não ser o fato de que umas são discretas e outras contínuas. Mas, o contínuo procede do discreto, porque o conceito de continuidade no contínuo não é senão a continuidade da discrição no discreto. Por isso é necessário que a quantidade contínua seja proveniente das unidades da substância¹⁵⁸.

Vejamos o que Aristóteles nos explica na *Metafísica*: “Efetivamente, cada número se chama múltiplo porque está composto de unos e cada número é mensurável pela unidade e é múltiplo como o que é oposto ao um e não ao pouco¹⁵⁹”.

Até a discussão da necessidade do intermediário entre a Essência Primeira e a realidade criada composta de matéria e forma, a qual é a base da defesa do princípio supremo criador – a Vontade – e que, conforme dissemos anteriormente, poderia ter surgido por uma inspiração gerada pelo *Logos* de Filon de Alexandria, poderia também ter sido gerada por outra razão, ou seja, simplesmente por uma necessidade lógica também derivada das questões apresentadas na *Metafísica*. Acreditamos que a forma sob a qual Ibn Gabirol apresenta esta questão pende mais para a segunda hipótese, apresentando-se como uma adaptação da seguinte passagem aristotélica: “Posto que entre os contrários é possível que exista um

¹⁵⁷ ARISTÓTELES, *Tópicos*, 5, 102 a.

¹⁵⁸ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 22

¹⁵⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, X, VI.

intermediário, e que em muitos casos existe efetivamente, os intermediários estão necessariamente compostos de contrários¹⁶⁰”.

Analisemos a seguinte afirmação apresentada no Tratado Primeiro:

M. – Porque nada mais há no ser que três coisas: a matéria e a forma, a Essência Primeira e a Vontade que é a intermediária entre estes dois extremos.

D. – E qual é a causa de que no ser nada exista além destas três coisas?

M. – A razão disto é que tudo aquilo que é criado necessita uma causa e algum intermediário entre eles. A causa é a Essência primeira; o que é criado, matéria e forma; e o intermediário, a Vontade¹⁶¹.

Aparentemente a razão pela qual é necessário compreender que a criação não pode ter sido proveniente diretamente da Essência Primeira (Deus) é a dessemelhança radical entre Deus e a realidade criada. Assim, entre as razões citadas no Tratado Terceiro, temos textualmente que “Nenhum autor cria nada que não lhe seja semelhante¹⁶²”. Portanto, temos como decorrência:

Duas coisas opostas têm um intermediário que é semelhante a ambas. O primeiro Autor é oposto à substância que sustenta as categorias, porque o primeiro autor é só criador e a substância que sustenta as categorias é só criada. Logo, é preciso que exista entre eles um intermediário que seja criador e criado¹⁶³.

A substância que sustenta as categorias é de uma força limitada. Essa força, ou é da essência da substância ou de outra fonte. Mas essa força não pode ser da essência da substância posto que ela é movida por outra coisa. Se não procede da essência da substância, ou procede da essência do Autor Primeiro ou de um intermediário entre eles. Mas esta força não procede da Essência do Autor Primeiro, porque se assim fosse, então seria preciso que a essência do Autor Primeiro se dividisse, porque nela haveria uma força finita. E, posto que aquilo que é infinito não é divisível, esta força que existe na substância que sustenta as categorias não pode ser proveniente da essência do Autor Primeiro. Logo, é preciso que proceda de algo que é intermediário entre eles. E que ninguém objete que a substância intermediária é infinita¹⁶⁴ porque é possível que a virtude desta substância seja infinita por sua simplicidade e, no entanto, finita, posto que é substância criada. Logo, é preciso que a substância intermediária seja finita como criada e seu criador seja infinito; assim como são diversos no agir e no padecer, o são também em serem finito e infinito¹⁶⁵.

Outras idéias que expõe, como a da tripartição da alma, denunciam mais uma vez a filiação aristotélica de nosso autor. Mas até este ponto, tudo parece conferir (à exceção da noção de definição), pois facilmente podemos aceitar que Ibn Gabirol pudesse ter acesso à *Metafísica* ou a algum comentário e à *Isagoge* de Porfírio. Mas, como podemos explicar a pesada estrutura lógica à qual ele se refere e utiliza, incluindo o uso preciso e freqüente que

¹⁶⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, X, VII, (17).

¹⁶¹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 7.

¹⁶² IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 2, razão n. 05.

¹⁶³ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 2, razão n. 17.

¹⁶⁴ Os códices dizem finita. Os diversos tradutores aceitam a correção de Baeumker.

¹⁶⁵ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 3, razão 19.

faz dos silogismos? A nosso ver, isso aponta para o fato de que, de algum modo ele teve acesso ao *Organon*. A clareza demonstrada acerca dos termos lógicos e as necessidades intrínsecas às demonstrações são nítidas, conforme podemos notar pela seguinte passagem, que representa uma questão formulada pelo discípulo:

Gostaria de estar seguro da veracidade das provas que estabelecemos, partindo do primeiro modo, antes de começarmos a estabelecer as do segundo. Pergunto para que me resolvas a dúvida que mantenho acerca deste modo. Por um lado, sei que todos os termos das proposições que se utilizam nas provas são definidos, porque é preciso que sejam ou gêneros, ou espécies, ou diferenças, ou indivíduos, ou próprios, ou acidentes. E sei também que nada disso se refere ao primeiro Autor. Qual pode ser, então, a certeza das provas que apresentaste?¹⁶⁶

São as diversas combinações das figuras e proposições que ele utiliza, especialmente no Tratado Terceiro, no qual ele se dedica mais intensamente à demonstração rigorosa da existência das substâncias simples. Pela definição aristotélica do termo,

Silogismo é uma locução em que, dadas certas proposições, algo distinto delas resulta necessariamente, pela simples presença das proposições dadas. Por *simples presença das proposições dadas* entendo que é mediante elas que o efeito se obtém, por sua vez, com a expressão *mediante elas que o efeito se obtém* significa que não se carece de qualquer outro termo a elas estranho para obter esse necessário efeito¹⁶⁷.

E por demonstração, que é o termo exato utilizado por Ibn Gabirol:

Chamo demonstração ao silogismo científico; chamo científico o silogismo com base no qual, pelo fato de possuí-lo, temos ciência. Então, se ter ciência é como dissemos [isto é, conhecer a causa], é necessário que a ciência demonstrativa proceda de prótases verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas, anteriores e causas das conclusões. Desse modo, com efeito, os princípios são também pertinentes ao demonstrado. O silogismo, de fato, subsiste também sem estas conclusões, enquanto a demonstração não pode subsistir sem elas, já que não produziria ciência¹⁶⁸.

Mais uma vez, notamos que, no início mesmo da obra, no Tratado Primeiro, Ibn Gabirol deixa entrever o que entende por ordem de demonstração, e a que fontes ele está se reportando quando estabelece a estrutura lógica de sua argumentação no *Fons Vitae*. Tomamos a liberdade de reproduzir aqui este primeiro diálogo:

M. - Posto que, graças a teu talento e tua aplicação ao estudo, obtiveste já tanto proveito, começa a perguntar-me acerca das questões que mais te aprouverem. Mas busca chegar até a última pergunta, que indaga a razão pela qual o homem foi criado. Quanto ao modo de nosso colóquio, que seja por perguntas e respostas, de acordo com as regras da demonstração.

¹⁶⁶ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 11.

¹⁶⁷ ARISTÓTELES, *Analíticos Anteriores*, 1,24b.

¹⁶⁸ ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, 2,71b.

D. – Como poderemos ordenar a sucessão de perguntas e respostas de acordo com as regras lógicas de demonstração, sem muito dispêndio de tempo e sem necessidade de muita preparação?

M. – Tens razão. Proponhamos, pois, as argumentações e proposições isoladas sobre aquilo que buscamos na medida em que elas se nos apresentem, até que comecemos a organizá-las de acordo com as regras lógicas, depois de termos definido os termos, e depois da compreensão de tudo o que se refere a eles, seja em si mesmos, seja em sua maneira de ser. Mas se por acaso chegarmos a tratar alguma destas questões de acordo com as regras da dialética, fá-lo-emos sem levar em consideração a ordem dos termos nas proposições, pois isso nos desviaria de nossa meta desde o princípio¹⁶⁹.

Por este diálogo inicial que estabelece os parâmetros que organizarão a investigação, Ibn Gabirol deixa claro que o modo do colóquio será como perguntas e respostas – o diálogo – formato que, provavelmente, ele traz diretamente de Platão. Mas, existe aí uma advertência quanto à ordem da sucessão das perguntas e respostas, para que não se torne uma explanação demasiado longa. E é em resposta a esta necessidade que ele apresenta as lições de Aristóteles, propondo-se a organizar estas proposições, depois de definidos os termos e “da compreensão de tudo o que se refere a eles, seja em si mesmos, seja em sua maneira de ser”. E ao que parece não se detém nisso pois, ao citar as “regras da dialética”, compreendemos, pela leitura completa de sua obra, que se refere aqui ao *silogismo dialético*, “o silogismo que conclui de elementos fundados na opinião¹⁷⁰”, que são “os elementos que se mostram aceitáveis a todos ou à grande maioria, ou aos sábios, e entre esses, ou a todos, ou à maioria desses ou aos especialmente célebres e ilustres”. O silogismo dialético foi concebido por Aristóteles para a discussão com as pessoas comuns ou com os sábios sobre os seus pontos de partida. Vemos aqui que a utilização que Ibn Gabirol faz do termo *dialética* é talvez muito menos platônica do que aristotélica, ou seja, que com o termo estaria visando estabelecer estruturas de comunicação que pudessem facilitar a discussão encima dos primeiros princípios, dado que pretende apresentar uma teoria discordante do conhecimento mais aceito na época.

A seguir, o discípulo objeta quanto ao seu possível conhecimento insuficiente para seguir as regras lógicas da demonstração, o que indica que este conhecimento não era exatamente um conhecimento comum naquele meio de então. A isso o mestre responde que este não se inquiete, pois,

M. – É preciso que dividas as coisas em duas classes. Há algumas coisas que o homem é capaz de conhecer, ou seja, aquelas que caem sob a inteligência humana; e há outras que não lhe é possível conhecer, posto que a ultrapassam. daquelas que ele pode conhecer, algumas conhece necessariamente, pois são evidentes por si, e outras não. Para conhecer as que são

¹⁶⁹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 1.

¹⁷⁰ ARISTÓTELES, *Tópicos*, A,1,100 a 18b23.

evidentes por si, não é necessário demonstração, enquanto que para o conhecimento daquelas que não são evidentes por si chega-se através das demonstrações. E tendo o cuidado de observar suas regras, ou seja, as regras da arte da dialética, pode-se obter a certeza da investigação¹⁷¹.

A lógica e a dialética são utilizadas por Ibn Gabirol no *Fons Vitae*, mas a dialética da qual ele se utiliza na prática no desenvolvimento de sua obra é muito mais a lógica aristotélica do que bebida de qualquer outra fonte. Mais uma vez, reiteramos que, ou ele mesmo, o que, a nosso ver é menos provável, promoveu uma síntese particular entre o pensamento platônico, neoplatônico e aristotélico, ou suas fontes decididamente já haviam construído este caminho, o que acreditamos ser mais provável. E Ibn Gabirol trilhou-o, de modo bastante original, acrescentando elementos, a primeira vista estranhos a estas correntes puras, advindos ou de uma tradição filosófica islâmica, ou de uma tradição mística judaica que sobrevivera internamente sem muitos grandes expoentes.

Ainda referente ao padrão lógico utilizado, a questão dos métodos dos quais Ibn Gabirol se utiliza para o conhecimento e demonstração das realidades que deseja expor segue também os padrões apresentados por Aristóteles. Diversas vezes em seu texto refere-se a dois métodos de demonstração, que abaixo exemplificamos em relação à matéria e à forma universais. O primeiro método, denominado “comum universal”, consiste em estabelecer as propriedades do universal e a seguir, buscá-las nos particulares – ou seja, é um raciocínio claramente sintético-dedutivo; o segundo, chamado de “próprio particular”, consiste em partir dos particulares, no caso de todas as substâncias, para chegar a uma generalização e, através da resolução no intelecto à idéia (forma), tornar a asserção universal, o que consiste num raciocínio analítico-indutivo. Tomemos como ilustrativa a seguinte passagem:

No início de nossa explicação já tratamos do modo de buscar o ser da matéria universal e o da forma universal. Para tanto, estabelecemos dois métodos: o primeiro comum universal consiste em considerar se a matéria universal e a forma universal, no intelecto, com as propriedades que o entendimento lhes atribui, têm ser; a seguir buscar essas mesmas propriedades nas coisas que existem. Se encontrares aí estas propriedades, então a matéria universal e a forma universal são. Ora, já apontamos então as propriedades da matéria universal e da forma universal, e te fizemos compreender que estas propriedades se encontram em tudo o que existe. Conclui-se disso que há uma matéria universal e uma forma universal. O segundo método é o próprio particular: consiste na indução de todas as substâncias sensíveis e inteligíveis e a resolução no intelecto de cada uma dessas substâncias em sua forma; a seguir a composição de cada uma delas, ou seja, da matéria e da forma em todas essas substâncias até que, a partir disso se componham a matéria universal e a forma universal. Sempre que discutimos, foi isso que fizemos, pois, ao considerar as substâncias sensíveis, abstraímos suas formas de suas matérias e a seguir compusemos suas formas com suas matérias. Dessa maneira foram apreendidas a matéria universal e a forma universal nas coisas sensíveis. Abstraímos igualmente as formas das substâncias inteligíveis de suas

¹⁷¹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 1.

matérias, depois de ter demonstrado sua existência; a seguir compusemos sua matéria com suas formas, e assim também a matéria universal e a forma universal foram apreendidas a partir das substâncias inteligíveis. A seguir, unimos a matéria dos sensíveis e sua forma com a matéria dos inteligíveis e suas formas e disso obtivemos a matéria universal e a forma universal¹⁷².

Tomando em consideração que a proposta das cinco substâncias espirituais consistia numa teoria nova ou no mínimo heterodoxa e minoritária no meio em que se situava Ibn Gabirol, não é de se estranhar que ele buscasse apoio na lógica mais rigorosa disponível na época e se ativesse tanto a provas e demonstrações exaustivas, no sentido de não ser rotulado como um filósofo leviano ou um místico visionário¹⁷³, um panteísta inconsistente ou meramente um inimigo da religião – acusação esta última, à qual aparentemente não conseguiu se furtar¹⁷⁴.

Quanto aos estudiosos de Ibn Gabirol, ainda que tenham percebido, assim como nós percebemos, a importante influência de Aristóteles, muitos optaram por legá-la a segundo plano em seus estudos. Acreditamos que esta opção tenha sido realizada provavelmente pela dificuldade em estabelecer com segurança a transmissão dessas idéias. Assim, S. Munk, por exemplo, apontou as influências,

A influência das doutrinas de Aristóteles se mostram em todos os lugares na filosofia de Ibn Gabirol; ela é manifesta demais para que nós tenhamos necessidade de demonstrá-la. A doutrina da matéria e da forma, consideradas sob o ponto de vista de Aristóteles domina todo o sistema de nosso autor; a lógica do Estagirita desempenha um papel importante, sua física e sua metafísica deixaram numerosos traços. Isso pode não nos espantar, se considerarmos que já havia um século que as obras de Al-Farabi tinham colocado a filosofia de Aristóteles em voga entre os árabes¹⁷⁵.

Mas, terminou por optar por correlacionar a obra do autor prioritariamente a Plotino e aos neoplatônicos de Alexandria como influência fundamental. Muito provavelmente isso decorre do fato de que a maioria dos estudiosos medievalistas aponte Ibn Badjja (Avempace) como o introdutor das obras de Aristóteles na península Ibérica, e isso só poderia ter ocorrido seguramente após a morte de Gabirol, o que geraria um problema sério de datas. De acordo com os estudiosos, a filosofia de Ibn Sina (Avicena) ainda tinha distribuição incipiente na época, e é perigoso atestar seguramente o conhecimento das obras de Al-Farabi na Espanha de *Al-Andalus*. Acreditamos que essa tenha sido a razão fundamental para que tão pouca atenção tenha sido dedicada à forte presença aristotélica no texto. Conforme Munk,

¹⁷² IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 12.

¹⁷³ Acusação plausível se for verdade que esta teoria provém do Pseudo-Empédocles, transmitida em Al-Andalus por Mohammed Ibn Masarra.

¹⁷⁴ Tendo em vista o *Herem* promulgado contra ele, sobre o qual escrevemos no capítulo II.

¹⁷⁵ MUNK, op. cit., p. 234. Observe-se que Munk sugere aqui a possibilidade da leitura de Al-Farabi.

O peripatetismo não exercia ainda nas escolas árabes esta autoridade absoluta que irá conquistar Ibn Sina, morto em 1037, e cujas obras eram ainda pouco conhecidas, sobretudo na Espanha, quando Ibn Gabirol escreveu sua *Fonte da Vida*. Eram estudados, sobretudo, os comentadores neoplatônicos de Aristóteles e certas obras apócrifas, onde a doutrina do Estagirita estava submersa nos devaneios provenientes da escola de Alexandria¹⁷⁶.

Em sua obra ética, *A Correção das Qualidades da Alma*, Ibn Gabirol chega a citar literalmente o Estagirita, mas em situações que dificilmente poderiam ter sido tomadas de sua obra¹⁷⁷, como as seguintes passagens:

Alexandre ouviu de seu mestre Aristóteles o seguinte: “a pena diminui o coração e o destrói”. (Alexandre) quis conhecer a verdade disso e dirigiu-se a um animal que se parecia ao homem em sua maneira de ser, para trancá-lo num lugar escuro, proporcionando-lhe (somente) alimento (suficiente) para que mantivesse seu corpo. A seguir fê-lo sair, sacrificou-o e verificou que seu coração havia murchado e derretido. Desse modo, soube que Aristóteles não lhe dissera senão a verdade¹⁷⁸.

Ou ainda:

Disse Aristóteles: “assim como o belo aspecto é brilho para o corpo, do mesmo modo o caráter é luz para a alma”. E acrescentou ainda em seu testamento a seu discípulo Alexandre: “não é digno da nobreza de um rei aquele que domine despoticamente os demais, assim como um homem a outro homem”.

Em sua edição desta obra, o professor Lomba Fuentes aponta ainda trechos que apontam orientações que indicam algum teor aristotélico e ainda outros que poderiam ter sido inspirados pelos textos da *Ética a Nicômaco* e do *De Anima*. Dentre estes trechos, podemos citar, a título de exemplo, as seguintes expressões:

Quando diz “nem a riqueza depende de ser avisado” quer aludir ao sentido do tato, o qual pertence à espécie do entender, pois **o sentido do tato é** (um dos que pertencem ao) **gênero daqueles sentidos que estão ocultos no interior da natureza da alma**, como é a razão, o pensamento, e a compreensão¹⁷⁹.

Obriga a vista aos movimentos mais nobres e evita os vis¹⁸⁰.

É possível modificar aquelas crianças aos quais as coisas mundanas dominam, para situações mais nobres, sempre e quando não ultrapasse os limites (dessa idade), pois se

¹⁷⁶ MUNK, op. cit., p. 235.

¹⁷⁷ Estas passagens devem ter figurado em alguma obra apócrifa a respeito de Alexandre, comum no mundo islâmico. O contato com a obra de Aristóteles, no caso da *Correção das qualidades da Alma* deve ser atribuído a Galeno, Saadia Gaon ou ainda ao misterioso livro de Al Qutí, citado diversas vezes no texto. Ainda que seja possível que o contato tenha se dado através de Isaac Israeli, acreditamos ser a possibilidade mais remota, dado que, uma vez que diversos nomes são citados, não nos parece haver razão para que o de Isaac Israeli, especialmente sendo um médico judeu, tenha sido intencionalmente removido.

¹⁷⁸ IBN GABIROL *La Corrección de los Caracteres*, p. 107.

¹⁷⁹ IBN GABIROL, *La Corrección de Los Caracteres*, Preâmbulo, p. 62. Segue aqui Aristóteles quando nos diz que “quanto ao tato, este se encontra no homem mais diferenciado que nos outros animais. Esta é a razão pela qual ele é a mais inteligente das criaturas vivas. Uma prova disso encontra-se no fato de que na raça humana, estão bem ou pobremente dotados... ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 421b 10.

¹⁸⁰ IBN GABIROL, *La Corrección de Los Caracteres*, Preâmbulo, p. 64. Segue a ARISTÓTELES, *Ética*, I, 3.

chegarem à juventude e maturidade e continuarem em seu estado anterior, então será difícil conduzi-los ao bom caminho¹⁸¹.

Também dizem que é impossível que fazer o mal pertença por natureza à **alma racional**.

Deves saber que o homem está apaixonado por amor ao mundo, **que é um mundo de geração e corrupção**¹⁸².

O homem que é completamente inteligente, esperto e educado, deve deixar ambos extremos **e escolher o justo meio**¹⁸³.

A nosso ver, a idéia geral que se oculta por detrás da *Correção das qualidades da Alma* é já influenciada profundamente, no mínimo, pela *Ética a Nicômaco*, até mesmo porque se refere a uma correção da conduta moral destinada a ser aplicada ainda em idade tenra a fim de evitar os excessos. Ainda que possamos atestar apenas que Ibn Gabirol foi influenciado pelas idéias contidas nos textos citados de Aristóteles, não podemos efetivamente afirmar que este os conhecesse diretamente. Mas, vale ressaltar que nesta obra, escrita ainda em 1045, nenhuma indicação temos acerca do conhecimento do *Organon*, posto que nenhuma alusão à lógica pode ser notada, ao contrário do que ocorre com os indícios presentes no *Fons Vitae*. Mas, também pelas mesmas razões, dado que, quase com absoluta certeza, a sua obra metafísica fundamental foi escrita depois de 1045, e como as notícias que temos acerca de Ibn Gabirol cessam sumariamente nesta mesma data, dele ignorando sequer se permaneceu na península, não podemos afirmar tampouco que ele não tenha conhecido o *Organon* posteriormente, o que nos parece a possibilidade mais acertada.

Na visão apresentada pelo professor Lomba Fuentes, a apropriação Gabiroliana das idéias aristotélicas é realizada a partir de uma ótica neoplatônica, mas Aristóteles ocupa curiosamente o primeiro lugar entre as fontes que esse estudioso relaciona para a identificação da origem de seu pensamento:

De acordo com isso, as fontes que podem ser assinaladas do pensamento de Ibn Gabirol poderiam ser entre outras, as seguintes: em primeiro lugar, Aristóteles, mas lido a partir de uma perspectiva neoplatônica. Diríamos que Ibn Gabirol é fundamentalmente neoplatônico, que é o que usualmente se costumava usar em filosofia, com alguns conceitos tomados de Aristóteles, mas sem compreendê-los à maneira Aristotélica. De fato, em Aristóteles, a composição de matéria e forma afeta a todo o ser, à exceção do Motor Imóvel ou Ato Puro. Pois bem, esta composição é própria de todos os seres que, no Estagirita, são estritamente materiais (Não há lugar para o espírito puro) e propõe-se a teoria somente para explicar o movimento desses seres materiais¹⁸⁴.

¹⁸¹ IBN GABIROL, *La Corrección de Los Caracteres*, Preâmbulo, p. 72. Segue aqui a ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1. II, c. 2.

¹⁸² *Ibidem*, Terceira parte; Capítulo segundo, p. 105.

¹⁸³ *Ibidem*, Quarta parte; Capítulo primero, p. 113.

¹⁸⁴ LOMBA FUENTES, J. In IBN GABIROL, *La Corrección de Los Caracteres*, p. 27.

Acreditamos que por essas razões apontadas – a extensão arbitrária do hilemorfismo e a impossibilidade de atestar o conhecimento das obras de Aristóteles na península ibérica – a filiação aristotélica de Ibn Gabirol foi descartada, e buscou-se atrelá-lo diretamente a Plotino, posto que este estende a teoria hilemórfica às realidades inteligíveis e seres espirituais, provocando uma adaptação dos próprios conceitos aristotélicos para maior adequação ao restante de suas idéias. Mas, a impossibilidade de tal associação de modo perfeito, devido aos acréscimos e adaptações realizados por Plotino visando adequar o conceito de matéria, que deixa de ser pura potencialidade, passando a ser algo substante que trará consigo a origem do Mal – questão que de modo algum encontra eco em Ibn Gabirol – e sua diferenciação entre a matéria própria dos seres corporais e outra matéria diferente para os seres espirituais – distinção que tampouco é realizada por Gabirol, para quem a matéria é essencialmente una, gerou uma lacuna que os estudiosos estão tentando preencher até o momento, sem muito sucesso.

A nosso ver, em síntese, a metafísica Gabiroliana apresenta conteúdos de origem hebraica e platônica, organizados numa estrutura originariamente neoplatônica de emanções, transformadas numa cadeia de emanções materializadas dependentes de um substrato único – a matéria universal – expressas enquanto substâncias e defendidas de acordo com a mais pura lógica aristotélica, filtrada pela transmissão islâmica. Essas substâncias, por sua vez, funcionam como imagens, reflexos ou espelhos umas das outras, os quais, a partir de um determinado momento se corporificam, mas mantendo a mesma estrutura desde o início até o fim. Esta composição, dando forma a um todo coerente, é a coluna vertebral da originalidade metafísica de Ibn Gabirol, que representa um reflexo daquilo que de melhor encontrou em seus estudos para construir uma doutrina que termina por ser nem aristotélica, nem platônica nem hebraica, mas uma metafísica orgânica coerente que serviu, no mínimo, a seus sucessores místicos, como embrião de uma visão da criação que tomou tons mais alegóricos – como a *Kabbalah*.

Como estamos plenamente convencidos de que ele teve acesso, no mínimo, a algum comentário ao *Organon*, e como dificilmente este contato poderia ter ocorrido através dos originais, calculamos que a melhor possibilidade seria a passagem dos conteúdos aristotélicos através das obras dos filósofos islâmicos. O desfecho desta questão será, portanto, deixado para a próxima seção, quando será esta influência aristotélica abordada como o primeiro ponto que irá conectar-nos às possíveis fontes islâmicas do autor. Após termos, ao menos, tentado delimitar o universo de fontes gregas que podem ter influenciado o pensamento de

Gabirol, resta-nos precisamente tentar identificar os caminhos através dos quais poderia ter este tipo de influência passado à Andaluzia Medieval, chegando a ser parte importante da formação intelectual de nosso autor. Assim sendo, passaremos à investigação das fontes islâmicas nas quais ele pode ter se inspirado para compor sua obra fundamental, *A Fonte da Vida*.

5 A TRANSMISSÃO DAS IDÉIAS GREGAS

5.1 O PANORAMA FILOSÓFICO DA ÉPOCA: FILOSOFIA ISLÂMICA OU FALSAFA?

O contato dos pensadores medievais com os textos gregos ocorreu através das primeiras traduções das obras gregas para o siríaco, realizadas ainda nos inícios do século V pelos cristãos nestorianos, jacobitas e melquitas, as quais ainda faziam parte do movimento de ensino da filosofia grega no mundo oriental. Junto a estes textos, foram vertidos também muitos textos da literatura cristã apócrifa, que passaram a fazer parte do mesmo todo que iria compor a base da reflexão islâmica medieval.

O processo de cristianização do Império Romano foi um dos eventos históricos que propiciou também esta dispersão do conhecimento. Com a proibição do paganismo, a partir de 391 muitos templos foram destruídos, ocasionando a fuga de sábios para a Síria e Mesopotâmia. Mais tarde, o fechamento da Academia de Atenas por Justiniano provocou a fuga dos filósofos também para esta região.

Já nos inícios do século VI, na Mesopotâmia, Sergio de Ras‘ayn havia traduzido tratados de Aristóteles, de Porfírio, de Galeno, de Dionísio Areopagita e de Plutarco. Ele também escreveu obras filosóficas, ainda que de menor importância, evidenciando a preocupação dos tradutores siríacos para com as ciências especulativas. Mais tarde, suas traduções seriam revisadas por Hunayn ibn Ishâq, um dos tradutores exponenciais da escola de Bagdá. Antes dele, Ibas, bispo de Edessa e professor da Escola Persa dessa cidade, já havia traduzido obras de Diodoro de Tarso e de Teodoro de Mopsuéstia¹.

A Escola de Edessa funcionou ocupando-se do ensino, das traduções e produção própria, tendo sido posteriormente fechada.

Os muçulmanos, portanto, ao se assenhorearem dos territórios mesopotâmicos e do Oriente Próximo, encontraram um campo fértil, preparado por árabes que viviam culturalmente próximos ao cristianismo oriental e associados a cristãos, sírios, judeus e persas, que, num trabalho de mediação cultural, puderam traduzir do grego, siríaco, pahlevi, parsi e híndi, obras filosóficas, científicas, literárias e históricas para o árabe².

¹ FALBEL, Nachman. O Kalam e sua influência no pensamento de Saadia ben Joseph Al-Faiyumi (882-942). In, PEREIRA, Rosalie. *O Islã Clássico*. São Paulo, Editora Perspectiva, 2006 (no prelo).

² *Ibidem*

Posteriormente, os árabes passam a receber o pensamento grego advindo de diversas outras fontes³, incluindo os chamados “sabeus” de Harrán e, paralelamente, o trabalho direto de tradução direta ao árabe e comentário é iniciado. O período das traduções tem seu início durante o reinado dos califas abássidas, 'Abû Dja'far al-Manşûr (754-775) e seu filho Al-Mahdî (775-785), e se estende por um longo período que irá construir propriamente a filosofia no Islam, chegando até aqueles que, sendo considerados grandes filósofos como Al-Kindi e Al-Farabi, ainda eram também contados entre os tradutores importantes.

Esse processo de tradução que iria estabelecer a filosofia no oriente próximo e, em geral, no mundo islâmico da época, não contou somente com árabes de origem ou muçulmanos de religião. Pensadores persas, cristãos e judeus estiveram intimamente envolvidos; é nesse sentido que diversos autores hoje defendem que devemos considerar participantes desse mesmo movimento filosófico os pensadores oriundos de outras vertentes religiosas que desenvolveram seus estudos sob a égide do domínio islâmico medieval e encontravam-se inseridos neste mesmo universo de idéias. Com a tradução desses diversos textos, especialmente de Platão, de Aristóteles e de seus comentadores⁴, o pensamento islâmico da época fervilhava em torno das produções baseadas na filosofia racional grega e sua compatibilização com a absoluta unidade de Deus e seus atributos, questão fundamental e ponto de partida para ambas as religiões monoteístas – islamismo e judaísmo. Nesse sentido, vale ressaltar aqui a necessidade de determinação do significado daquilo que é denominado “filosofia islâmica”, e sua diferenciação do que seria a “filosofia árabe” e vale ainda traçar a delimitação do termo *Falsafa*. Embora seja amplamente utilizado como sinônimo de pensamento filosófico islâmico, o termo *Falsafa* é complicado e deve ser esclarecido o modo no qual estará sendo empregado, a fim de evitar confusões acerca das diferentes linhas de

³ “Da Índia, receberam textos de matemática e de astronomia, cuja origem, porém, vem principalmente dos gregos de Alexandria, que mantinham o comércio com o noroeste do subcontinente indiano por meio de uma rota marítima. Outra fonte grega que chegou à Índia e depois passou para os árabes parece ter sido originária do antigo reino da Bactria, fundado por Alexandre Magno. Havia ainda uma rota importante que unia o mundo grego à Ásia Central, através da cidade de Merv (atual Mary no Turcomenistão). Pouco conhecidas são as fontes originárias de Harrân, importante enclave pagão que sobreviveu até o século XII, quando, então, sucumbiu aos mongóis. Merv e Harrân tiveram um considerável papel na conservação da cultura grega e de sua transmissão para o império islâmico. De Harrân, porém, restaram apenas algumas poucas informações dos geógrafos e historiadores árabes, que, no entanto, limitam-se a descrever seus cultos pagãos de clara influência grega, embora seus habitantes estivessem sob o domínio de uma administração islâmica e fossem vizinhos a Edessa (atual Şanlı-Urfa na Turquia), um dos principais centros do cristianismo.” PEREIRA, Rosalie H. *Do Ocidente para o Oriente: Harrân, último reduto pagão e centro de transmissão do pensamento grego para o mundo islâmico*. In DE BONI; L. A. PICH, Roberto (orgs) *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

⁴ Para a listagem das obras filosóficas gregas traduzidas em árabe, inclusive as apócrifas ver BADAWI, Abdurrahman. *La Transmission de la Philosophie Grecque au monde arabe*. Paris: J. Vrin, 1987.

pensamento que serão aqui expostas enquanto possíveis fontes islâmicas do pensamento de Ibn Gabirol.

Poderíamos entender este conjunto formado por aqueles pensadores de modo a que pudesse ser designado pelo termo “filosofia árabe⁵”. Mas nesse caso, correríamos o risco de incorrer numa distinção racial ou idiomática, no sentido de que ou estaríamos utilizando o termo para referir-nos à filosofia gerada pelos pensadores de origem árabe, ou ao conjunto daquelas obras filosóficas concebidas e escritas no idioma árabe, o que, como sabemos, são dois significados que nem sempre equivalem entre si. Pensadores de origem persa e judaica, por exemplo, escreveram seus grandes tratados em árabe, sem qualquer ascendência étnica compartilhada. Por outro lado, afastarmos os pensadores de origem persa e seus escritos neste idioma equivaleria a uma amputação de boa parte do que denominamos normalmente *Falsafa*.

Conforme Cruz Hernández, que, infelizmente rendeu-se à denominação tradicional de “filosofia árabe” no título de uma de suas principais obras, mas com cujas observações estamos plenamente de acordo,

A denominação *filosofia árabe* parece-me um tanto inexata, pois, se tomada no sentido lingüístico, nem toda ela utilizou como veículo de expressão o idioma árabe, e Avicena, por exemplo, utilizou indistintamente o árabe e o persa. Se, ao contrário, com o termo *árabe* quisermos fazer referência a um suporte étnico, o erro é ainda maior, pois poucas gotas de sangue árabe correram pelas veias de Avicena e Averróis. Por isso, em meus trabalhos, preferi sempre a expressão *filosofia muçulmana*. Mas esta denominação tampouco é absolutamente correta, pois o Islam, assim como o Cristianismo, não tem porque possuir uma filosofia própria⁶.

Se o recorte fosse realizado no sentido da utilização do termo “filosofia islâmica”, sem maiores qualificações ou adjetivos explicativos, estaríamos entendendo entre os autores deste conjunto somente aqueles pensadores de confissão religiosa islâmica. Por esse critério, estaríamos excluindo então, mais uma vez, os pensadores de religião judaica ou cristã os quais, pela semelhança de intenções, momento histórico, abordagem e fontes, formaram parte deste movimento de retomada e revivificação da filosofia grega. E mais, por outro lado ainda, ao caracterizarmos a “filosofia islâmica” como categoria específica, teríamos que justificar esta opção e, duvidamos muito, conforme ressaltado por Cruz Hernández, que qualquer particularidade religiosa islâmica pudesse ser destacada como critério para a construção desta categoria nas obras mais racionais dos pensadores e cientistas medievais que compartilhavam

⁵ Ou com algumas sutilezas agregadas como o faz, Miguel Attié, entendendo *Falsafa*, como a “filosofia entre os árabes”, que conforme o que estamos expondo aqui denota um duplo pré-conceito, o racial, expresso por “entre os árabes”, e o filosófico, subentendendo a *Falsafa* como a verdadeira filosofia. ATTIÉ, M. *Falsafa, A filosofia entre os árabes*, São Paulo: Palas Athena, 2002, pp 40-57.

⁶ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *La Filosofía Árabe*. Prólogo, p. xviii.

desta orientação religiosa, tal como podemos encontrar a particularidade clara no caso da “filosofia judaica”. Conforme nos informa Guttman, “a filosofia judaica teria sido essencialmente uma filosofia do judaísmo⁷”. Neste caso, não se trata de uma *filosofia do islamismo*, ainda que essa tenha existido e ainda exista, e esta denominação possa ser aplicada a uma série de pensadores, especialmente àqueles teólogos que primeiro se dedicaram à reflexão racional sobre a religião islâmica, subordinada a uma tentativa de compatibilização de fundamentos gregos, orientais e pré-islâmicos com a verdade revelada do monoteísmo Corânico. Na obra dos filósofos aos quais nos referimos, em grande parte, esta verdade revelada apresentada pela religião não passa de um pano de fundo.

Definidas aquelas equivalências que não podemos utilizar confortavelmente, resta-nos o critério geográfico-político, ou seja, resta-nos identificar esta filosofia – de modo geral – com a área geográfica na qual ela nasce, associada ao domínio político islâmico. Esse entendimento da questão, aliás, ainda que o termo utilizado por vezes não corresponda exatamente, é corroborada por outros autores⁸.

Nesse sentido, cumpre observar que se deve entender como filosofia árabe, ou islâmica, a totalidade da elaboração dos pensadores originários de vários povos, etnias pertencentes à imensa geografia do Oriente Médio, abrangendo a Península Arábica, a Mesopotâmia, a Pérsia, a Síria, o Egito etc., e partes do território asiático e norte-africano, além de outros lugares, nos quais a expansão islâmica estabeleceu o seu domínio. Em outras palavras, nem sempre esses pensadores podem ser identificados etnicamente como árabes propriamente ditos⁹.

Por estas considerações, apesar de ambas as denominações apresentarem dificuldades e problemas, optamos aqui pela utilização do termo “filosofia islâmica”, com a ressalva de que nosso critério não é de modo algum religioso; estamos utilizando o critério político-geográfico, ou seja, referimo-nos aqui a uma filosofia que nasce no seio das comunidades medievais politicamente dominadas pelo poderio islâmico.

Resta-nos ainda delimitar melhor o conceito de *Falsafa*. Aquilo a que, no Ocidente e nos nossos dias, costumou-se denominar *Falsafa*, e que *grosso modo* tendemos a relacionar com o conjunto da produção filosófica islâmica em geral, consiste naquele grupo restrito de pensadores que trabalhavam exatamente em direção à helenização do processo de pensamento islâmico, e mais especificamente referente a uma tendência à aristotelização, posto que as

⁷ GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*. p. 28.

⁸ Como por exemplo, Anawati, quando afirma que a fórmula mais adequada seria “filosofia medieval em terras do Islam”. ANAWATI, G. *Études de Philosophie Musulmane*. p. 85.

⁹ FALBEL, N., In PEREIRA, R. op. cit. (no prelo).

correntes platonizantes (assim como aquelas que se apóiam em noções pré-socráticas em geral) são freqüentemente discriminadas:

Aplica-se a denominação de “filósofos helenizantes” ao grupo dos *falasifa* (plural de *faylasuf*, transcrição árabe do grego *philosophos*), os únicos os quais, convencionalmente, vieram sendo considerados como representantes daquilo que no Islam poderia ser a filosofia. O que, até aqui dissemos, dispensa-nos de insistir em que tal restrição é completamente abusiva e procede de uma idéia preconcebida¹⁰.

Ora, a idéia de que são considerados propriamente filósofos somente os pensadores ditos “helenizantes”, e não todos, mas especificamente aqueles que expressam claramente uma forte influência aristotélica – o que equivaleria a dizer nas palavras de Avicena – os filósofos “entusiasmados com os peripatéticos”¹¹, parece-nos uma idéia totalmente estranha à imagem complexa que hoje dispomos da época e do próprio conjunto do pensamento filosófico islâmico. Tal idéia foi utilizada, além de por um grupo de pensadores que assim se autodenominou – a corrente peripatética (*mashasaiyun*), em contraposição aos platônicos (*ishraqiyun*) –, precisamente pelos detratores desta filosofia, principalmente os teólogos, especificamente por ser ela desconectada do pensamento religioso oficial, ao menos do ponto de vista da interpretação literal das escrituras e, portanto, considerada necessariamente equivocada¹².

Toda a produção filosófica medieval quer tenha sido originada nas áreas dominadas pelo pensamento islâmico quer naquelas sob o domínio cristão, assim como também ocorre com a produção científica, está em constante diálogo com as verdades reveladas das três religiões monoteístas, e a “eleição” de determinados autores ou de determinadas obras de certos autores¹³, como representantes da “legítima filosofia”, parece-nos uma falsa divisão, preconceituosa, que foi agravada pela visão tardia e não raramente ocidental¹⁴. Essa se aproveitou dos detratores religiosos da utilização da linguagem racional de origem grega, com base em critérios que, em absoluto, vigoravam como consenso na época, mas que se desenvolveram enquanto identidade de escola no contexto de um embate que acompanhou a filosofia islâmica por vários séculos.

¹⁰ CORBIN, H. *Historia de la Filosofía Islámica*, p. 147.

¹¹ Conforme a estes se refere o próprio Avicena no Prólogo ao *Shifa*, Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, *Estudio Preliminar* In AVICENA. *Tres estudios esotéricos*. Estudio Preliminar, traducción y notas, Miguel Cruz Hernández. Madrid: Tecnos, 1998, p. XXIX.

¹² Como por exemplo, AL-GHAZZALI, em seu *Tahafut al-falasifa*, que visa desqualificar o pensamento dos “filósofos”.

¹³ Basta ver o tratamento secundário conferido aos escritos visionários de Ibn Sina, conhecido no Ocidente como médico e filósofo racional.

¹⁴ No sentido de que foi aproveitada principalmente pelos chamados “averroístas latinos” para desqualificar as demais correntes de pensamento islâmico e reforçar sua superioridade no pensamento cristão.

Portanto, para os fins que nos propomos no presente estudo, designaremos *Falsafa*, exatamente esta corrente de cunho mais racional e de tendência aristotelizante, ainda que acreditemos que, mesmo aqueles filósofos considerados mais racionais, mantinham-se, na sua maioria, numa equidistância entre o aristotelismo e o neoplatonismo, e também, levando sempre em consideração que muitos deles desenvolveram, paralelamente, algum interesse em um tipo de conhecimento que não pode ser expresso adequadamente em moldes racionais¹⁵. Do mesmo modo, boa parte dos pensadores mais “platonizantes” mantinham algum traço de contato com a demonstração lógica e com conceitos e idéias fundamentais formulados ou desenvolvidos por Aristóteles e que vieram a fazer parte do fundo comum de conhecimento da época¹⁶. Assim, a separação total entre essas “correntes de pensamento” é mais difícil no âmbito islâmico, especialmente até o século XII ou XIII, posto que o misticismo atravessa a própria filosofia. Conforme Leaman,

É difícil salientar o significado daquilo que pode ser chamado de misticismo no mundo filosófico Islâmico. Praticamente todos os grandes pensadores escreveram sobre *tasawwuf* (misticismo), ou ao menos expressaram algum interesse nisso. Mesmo Al-Farabi, um dos mais áridos escritores de prosa filosófica, foi chamado de místico, ainda que não exista evidência disso em suas obras (Por outro lado, a música cuja composição é a ele atribuída e que sobreviveu sugere alguma relação com o misticismo). Esse interesse no misticismo levou alguns comentadores a descreverem a filosofia Islâmica como tendo incorporado a idéia de que é impossível buscar a sabedoria sem ao mesmo tempo buscar a Deus. Isto é, a filosofia islâmica é tida como muito mais holística que a filosofia Ocidental, que vê a si mesma frequentemente como uma investigação técnica de conceitos particulares que empregamos em nosso pensamento¹⁷.

Desse modo, *Falsafa*, designará sempre uma escola de pensamento à qual foram relacionados pensadores como Al-Farabi, Ibn Sîna, Ibn Rushd, Ibn Tufail, entre outros, mas não pode jamais designar a totalidade da filosofia islâmica. Essa opção se baseia no fato de que, se o que determina o adjetivo “filosófico” for a filiação à tradição grega, outras correntes devem ser assim entendidas, a menos que questionemos a paternidade de Platão, Empédocles ou Pitágoras, o que equivaleria a afirmar que, ao lado de uma “filosofia legítima” teríamos uma “filosofia bastarda”.

¹⁵ Quanto a isso, ver a profetologia de Al-Farabi e os chamados “escritos visionários” de Ibn Sîna.

¹⁶ Quanto a essa questão, os “escritos visionários” de Avicena ilustram bem o primeiro processo, bem como, se concordarmos com Corbin, o próprio Al-Farabi apresenta influxos do sufismo em sua obra, bem como “há, nas *Gemas* [da sabedoria ou *Fusus al-Hikam*], senão em outros lugares, um texto que soa como um eco do êxtase plotiniano no livro da *Teologia*”. CORBIN, H. *Historia de la Filosofía Islámica*, p. 153; por outro lado, o processo inverso é exemplificado pelo filósofo persa Suhrawardî, *al Maqtul*, conhecido por *Al-Sheikh Al Ishraq* e representante mor do pensamento iluminacionista, que começa seus estudos por Aristóteles, sendo considerada até mesmo uma fase de seus escritos como “peripatética”.

¹⁷ LEAMAN, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 191.

Aqueles autores que, ao fazerem a identificação da *Falsafa* com a legítima filosofia, atribuem a estas outras tantas correntes de pensamento o coletivo genérico *hikhma*¹⁸ (sabedoria) excluem propositadamente algumas obras destes mesmos filósofos que não se enquadram na linguagem que a “verdadeira filosofia” deveria utilizar, ou vêem nos escritos de orientação mais mística uma mera alegorização, sem maiores objetivos, dos mesmos conteúdos expostos em linguagem racional¹⁹. Vale ressaltar que o termo *Falsafa*, por ser uma mera adaptação do termo grego “filosofia”, não possui qualquer significado no idioma árabe: “No Islam, *Falsafa* foi entendida imediatamente como uma palavra grega, e continua a sê-lo. A palavra é decomposta e explicada por Al-Kindi que propôs, a seguir diversas definições paralelas àquelas que se encontram nos comentadores gregos de Aristóteles”²⁰. O termo mais adequado para os significados de “Sofia” é precisamente *hikhma*. Entretanto, *hikhma* acabou por ficar historicamente associado à mística²¹ (*tasawwuf*), em detrimento de suas raízes filosóficas e de seu potencial como elemento de ligação entre as diversas produções dos autores islâmicos medievais, às quais tem o poder de conferir um sentido que o entendimento restrito da filosofia, enquanto linguagem puramente demonstrativa, não permite²².

Ainda que Ibn Gabirol fosse um pensador judeu, vivia sob o domínio islâmico e é desse modo que devemos abordar sua filosofia, tendo sempre em mente a questão contextual. Não podemos pensar a filosofia judaica medieval espanhola sem considerar os filósofos árabes que conforme Gilson²³ foram os mestres dos judeus. Muito dessa retomada neoplatônica é decorrência do diálogo com a filosofia islâmica²⁴, dado que podemos traçar a mesma linha, tanto geográfica, quanto em termos de referenciais de pensamento para ambas as religiões. Conforme apontado no primeiro capítulo, o movimento de idéias que gera a *Falsafa* e o *Kalam* árabes tem seu início no Oriente, e o mesmo ocorre no caso da filosofia judaica. O renascimento da filosofia judaica no mundo islâmico deve-se ao florescimento

¹⁸ A discussão sobre a importância da *hikhma* no pensamento islâmico e sua função enquanto conceito abrangente será mais explorada adiante.

¹⁹ Expoente principal desta interpretação racionalista, que entende os relatos visionários de Avicena como uma alegoria centrada em sua mensagem filosófica, o que permite a compreensão, por exemplo, da *Narrativa de Hayy Ibn Yaqzán* como um resumo de sua teoria do Conhecimento, é Amélie-Marie Goichon. Ver GOICHON, A.M. *Le récit de Hayy Ibn Yaqzán commenté par des textes d'Avicenne*. Paris: Desclée de Brouwer, 1959.

²⁰ BRAGUE, Remi *Sens et valeur de la philosophie dans les trois cultures médiévales*. In *Miscellanea Mediaevalia* ed. Jan A. Aertsen, Band 26: Was ist Philosophie im Mittelalter. Berlin: Walter de Gruyter, 1998, p. 230.

²¹ E essa mística à qual nos referimos aqui não é diretamente o sufismo ascético ou em linguagem teológica, mas engloba todo o pensamento islâmico de orientação mística, o que inclui necessariamente as reflexões mais declaradamente xiitas e especialmente as desenvolvidas sob a influência da tendência *Ismaili*.

²² Sobre o tema, ainda que não concordemos com a conclusão do autor, um panorama interessante é fornecido por GUERRERO, Rafael Ramon. *¿Qué es filosofía en la cultura árabe?* In *Miscellanea Mediaevalia* ed. Jan A. Aertsen, Band 26: Was ist Philosophie im Mittelalter. Berlin: Walter de Gruyter, 1998. Pp. 256-270.

²³ GILSON, E. op. cit, p. 454.

²⁴ Sobre a discussão ver DE LIBERA, op. cit, p. 195 et seq.

intelectual estimulado pelos governantes; no caso de Ibn Gabirol, especificamente na *Taifa* de Zaragoza onde desenvolveu seus estudos. Como Schlomo Ibn Gabirol não cita suas fontes, e nem mesmo seus originais árabes estão disponíveis, podemos pensar em possibilidades diversas. Sabemos que o século XI em *Al-Andalus* foi um período particularmente fértil para a produção científica, literária e filosófica. E quando refletimos sobre as relações Oriente-Occidente durante a Idade Média, cabe lembrar que as distâncias não impediam totalmente a circulação de pessoas e, muito menos, de conhecimento:

A diferença entre Oriente e Ocidente, hoje tão óbvia e, às vezes, tão hostil e agressiva, há que dizer que não existia na Idade Média, ao menos até o século XIII. Uma unidade mediterrânea colocava Córdoba em contato direto com Cairo e Bagdá, conectava Veneza a Alexandria e a Europa inteira com o Oriente por múltiplos caminhos que faziam de “*mass media*” naqueles dias. O contato com o Oriente ocorria, entre os muçulmanos, pela peregrinação anual a Meca, graças à qual o sul da Itália e *Al-Andalus* estavam em contínuo contato com os últimos movimentos científicos e filosóficos do momento²⁵.

Portanto, ao investigarmos as fontes de um pensador de *Al-Andalus*, devemos ter em mente que não sabemos a exata extensão do conhecimento disponível naquela data e naquele local, e que, ainda que não tenhamos notícias que nos façam determinar historicamente o conhecimento de tal e qual obra, o fato de ser amplamente conhecida no Oriente é, por si, justificativa suficiente para que suspeitemos de seu conhecimento por parte de alguns pensadores na Espanha Medieval. A Espanha dos séculos X a XII é um campo muito vasto, que congrega uma diversidade viva de influências culturais e científico-filosóficas, tendo sido um local de amplo desenvolvimento do tema, de procedência nitidamente semita (judaica e árabe), das relações entre fé e razão, pensamento humano e revelação, tema este tão caro à filosofia cristã medieval posterior.

Quanto às particularidades do modelo filosófico de Ibn Gabirol, sabemos que os traços fundamentais o que caracterizam são o Voluntarismo Divino e o hilemorfismo universal, associados a uma teoria do conhecimento pela ascensão através da matéria e da forma até a inteligência, que tudo apreende por sua essência simples. Por outro lado, já temos estabelecido que as influências filosóficas mais notáveis em Ibn Gabirol são aquelas advindas da estrutura neoplatônica do modelo de emanações e da lógica e dos conceitos de Aristóteles. Nosso ponto de partida para a investigação das fontes islâmicas de Ibn Gabirol será, portanto, justamente aquela porta deixada aberta pelas considerações elaboradas nos capítulos anteriores.

²⁵ LOMBA FUENTES, Joaquín. *La raíz semítica de lo europeo*. Madrid: Akal, 1997, p. 16.

Conforme o que sugerimos no capítulo anterior, as semelhanças entre o modelo Gabiroliano e as idéias de Plotino não nos parece forte o suficiente para afirmarmos que Ibn Gabirol tivesse se apoiado diretamente nos textos daquele filósofo, mesmo aqueles de atribuição arbitrária, como a *Teologia de Aristóteles*²⁶ ou os chamados *Apotegmas do Velho Grego* (*Al-Sheikh Al-Yunani*²⁷). Por outro lado, as semelhanças apontadas com as idéias de Filon de Alexandria sugerem que sua inspiração neoplatônica, qualquer que tenha sido, deve necessariamente apresentar alguma influência das idéias filonianas. Quanto à linguagem utilizada por Gabirol e os conceitos aristotélicos dos quais se utiliza amplamente, estes sugerem que, apesar de nada indicar a leitura direta das obras lógicas do Estagirita, especificamente do *Organon* – pela ausência de comentários, referências, transcrições ou citações diretas – algum conhecimento dessas idéias, talvez pelos textos de comentadores de Aristóteles (gregos e/ou islâmicos) o autor deveria dispor.

Alçando essas reflexões acerca de sua obra filosófica, portanto, a hipóteses que nos parecem bastante fortes, resta-nos buscar no panorama do pensamento islâmico da época em geral e, mais especificamente, nas indicações que dispomos acerca dos conhecimentos disponíveis em *Al-Andalus*, as fontes mais prováveis que poderiam ter servido de inspiração para o modelo Gabiroliano.

²⁶ Ao menos na “versão curta”.

²⁷ Sobre o tema ver SHAHRASTANI. *Livre des Religions et des Sectes*. Vol II Traduction avec Introduction et notes par Jean Jolivet et Guy Monnot. Leuven : UNESCO/Peeters, 1986 .

5.2 OS *FALASIFA* E A UTILIZAÇÃO DA OBRA DE ARISTÓTELES

Por tudo o que foi antes exposto, a corrente que ficou historicamente mais conhecida na filosofia islâmica em geral e também em *Al-Andalus* foi precisamente aquela que precede a construção do aristotelismo que culminará com Ibn Rushd (Averrois). Esta linha, seguindo, ainda que com reservas, na esteira do pensamento oriental de Al-Kindi, Al-Farabi e Ibn Sîna (Avicena), maior aceitação teve no ocidente cristão, no qual foi re-trabalhada por Tomás de Aquino e regeu a filosofia escolástica medieval. Iniciando-se no Oriente, esta escola teve também grandes expoentes em *Al-Andalus*, considerados como um ramo aparte²⁸.

Talvez possa parecer estranho iniciarmos nossa explanação das investigações das possíveis fontes islâmicas de Ibn Gabirol pelos chamados *falasifa*, ou seja, por aqueles pensadores ligados a um movimento nitidamente associado ao estabelecimento do pensamento helenístico na direção da corrente aristotélica. A caracterização quase unânime de Ibn Gabirol como neoplatônico faz com que surja um estranhamento quanto a este método. Mas, acreditamos que, a partir das considerações constantes do capítulo precedente, essa opção esteja justificada. Por outro lado, a primeira vista parece claro que a tendência platônica preceda o aristotelismo na filosofia islâmica, mas na realidade isso não ocorre. Essas tendências são praticamente paralelas e tampouco podem ser consideradas antagônicas, como temos a tendência de vê-las a partir dos dias de hoje. A atribuição equivocada de textos de Plotino, Proclo e outros apócrifos a Aristóteles, bem como o contato obtido através dos comentadores neoplatônicos, conduziram a uma síntese, na qual o próprio aristotelismo não era tão puro, e que as citações de Platão são, algumas vezes, provenientes de comentadores. Isso, sem levarmos em consideração as adaptações ao monoteísmo e os possíveis sincretismos operados com as antigas crenças persas. Conforme Corbin,

Quanto aos *falasifa*, deve-se lembrar que dispunham, em língua árabe, de um conjunto de obras de Aristóteles e seus comentadores, assim como textos de Platão e de Galeno. Entretanto, obras como a *Teologia* atribuída a Aristóteles ou o *Livro do Puro Bem*, nossos pensadores se encontravam, de fato, diante da presença de um Aristóteles neoplatônico. Ainda que o termo *Mashasha'un* (equivalente literal da palavra peripatéticos) fosse de uso corrente em árabe, em oposição a *ishraqiyun* (platônicos), aqueles designados por um ou por outro termo não deixavam de ser, ainda que em diferentes graus, os “neoplatônicos do Islam”²⁹.

²⁸ “Esta escola se divide em dois ramos: o oriental e o ocidental: Al-Kindi, Al-Farabi e Avicena são nomes célebres do primeiro ramo; Ibn Badja, Ibn Tufail, Averrois, do segundo ramo”. CARRA DE VAUX. *Les Penseurs de L'Islam*. p. 1.

²⁹ CORBIN, Henri. *Historia de la Filosofía Islámica*. p. 147.

Por essas razões, o que temos, ao menos até o século doze ou treze, não é propriamente um embate entre duas escolas antagônicas de pensamento, mas assemelha-se muito mais a uma escala que podemos artificialmente compor, na qual em um pólo temos as doutrinas platônicas e sua linguagem (diálogos, mitos, relatos) e no outro pólo teríamos as doutrinas aristotélicas com sua linguagem racional-demonstrativa peculiar. Entre esses pólos encontram-se, em diferentes graus, os filósofos do mundo islâmico medieval, com maior ou menor influência de outros pensadores gregos e de suas próprias crenças religiosas e culturas originais. Dessa maneira, mesmo aqueles que chegaram a ser considerados os mais “puramente racionais” entre os filósofos islâmicos operavam uma síntese mais ou menos original entre o pensamento aristotélico e platônico, especialmente após a obra de Al-Farabi, cuja tentativa de compatibilização entre as concepções platônicas e aristotélicas tornou-se praticamente uma Bíblia para os filósofos posteriores. Nesse sentido, não é impossível, nem tampouco improvável que Ibn Gabirol e os pensadores da Espanha islâmica tivessem acesso a comentários de Aristóteles ou a obras de lógica redigidas sob a inspiração do *Organon*. Por questões de datas, os três grandes expoentes que poderiam ter influenciado o autor são Al-Kindi, Al-Farabi e Avicena.

5.2.1 Al-Kindi

O primeiro destes filósofos que podemos destacar é Abu Yusuf Ya'qub b. Ishaq Al-Kindi (796-873)³⁰. Embora tenha ficado historicamente conhecido como tradutor de Aristóteles³¹, neste autor os influxos platônicos e neoplatônicos estão bem presentes, os quais serão gradualmente minimizados na história da filosofia aristotélica islâmica até chegar a Ibn Rushd (Averróis). Enquanto nos problemas lógicos, físicos e biológicos a influência aristotélica é marcante, Al-Kindi nega a eternidade do mundo³² e do tempo, baseando-se fundamentalmente em Platão (Timeu) e João Filopono, bem como a concepção intelectualista de Deus. Deus é a causa e princípio de todo movimento, sendo uno e absoluto. O

³⁰ Nascido em Kufa, partiu para Bagdad para estudar, obtendo apoio dos califas abássidas Al Ma'mun e al Mo'tasim. O filho deste último foi amigo e Mecenas de Al-Kindi, mas durante o califado de Al Mutawwakil (847/861), a facção *mu'tazili* caiu em desgraça, levando consigo a reputação de Al-Kindi. Aquele que recebeu o título de *Faylasuf al-arab* (o filósofo árabe, ou filósofo dos árabes) apelido que provavelmente iniciou a linha de pensamento que ficou conhecida pelo nome de *Falsafa*, morreu solitário em Bagdá.

³¹ “Nosso filósofo esteve vinculado em Bagdá ao movimento científico, muito interessado nas traduções de textos gregos ao árabe. Al-Kindi, pessoalmente não poderia ser considerado tradutor de textos antigos, mas, como aristocrata e acomodado que era, fez numerosos estudiosos e tradutores cristãos trabalharem para ele. Frequentemente ele mesmo apenas “retocava” as traduções no que se refere aos termos árabes que seus tradutores apresentavam dificuldades”. CORBIN, H. *op. cit.*, p. 148.

³² Também combatida por Ibn Gabirol.

conhecimento de Deus pode se dar a partir do conhecimento do mundo, na busca de sua ordem, assim como a existência da ordem fisiológica aponta para a existência da alma. O cosmos é organizado tendo em seu centro a terra envolta por capas de água, terra, ar e fogo, dividido também em sublunar, sujeito à geração e à corrupção e supra-lunar, submetido ao movimento circular. Emprega já a distinção entre ser possível e necessário que irá ser desenvolvida em Al-Farabi e Ibn Sîna.

Em sua obra, a alma é substância simples, imaterial e eterna, capaz de, após deixar o corpo, adquirir o mais alto conhecimento intelectual, assemelhando-se a Deus. Em sendo a função da filosofia, entendida enquanto conhecimento universal, conduzir o homem em direção ao bem, assemelha-se assim à verdade revelada, “Portanto, a especulação racional é lícita e utilizada por homens sinceros e religiosos ajuda a interpretação do texto revelado”³³. Mas, isso não quer dizer que para ele, o conhecimento filosófico seja equivalente à revelação profética. Entre esses dois tipos de conhecimento existem diferenças fundamentais.

Para Al-Kindi, o conhecimento se divide em verdades anteriores e independentes da demonstração lógica e aquelas que podemos conhecer através da demonstração³⁴. As verdades que podem ser apreendidas por si, anteriores à demonstração são de três tipos: a) o conhecimento da existência do objeto; b) conhecimento dos princípios universais que são evidentes por si; e c) conhecimento da essência do objeto expressa por sua definição. O problema principal deste conhecimento anterior à demonstração é que os sentidos são capazes de conhecer apenas a existência das coisas e a indução é capaz somente de nos informar acerca de suas propriedades.

Para alcançar uma maior compreensão são necessárias operações intelectuais que são apresentadas em quatro graus: o intelecto em potência, o intelecto que passa de potência a ato, o intelecto em ato e o intelecto demonstrativo³⁵. Para que o conhecimento se realize, é necessário que as formas já existam de algum modo na essência da alma; assim, aqueles que possuem a virtude do conhecimento superior podem descobrir mais facilmente essas formas em suas almas. Se o homem conseguir manter a pureza da alma, a verdade interior torna-se uma com a verdade eterna, dando origem à profecia, que é a intuição peculiar da alma pura. Frente a este conhecimento direto surge o saber mediato que arranca dos conhecimentos que

³³ CRUZ HERNANDEZ, *La filosofia Árabe*, op. cit., p. 38.

³⁴ Ver que a mesma idéia se encontra em Ibn Gabirol: “Daquelas que ele pode conhecer, algumas conhece necessariamente, pois são evidentes por si, e outras não. Para conhecer as que são evidentes por si, não é necessário demonstração, enquanto que para o conhecimento daquelas que não são evidentes por si chega-se através das demonstrações”. IBN GABIROL. *Fons Vitae* I, 1.

³⁵ Observe-se que Ibn Gabirol também se refere a três tipos de intelecto, mas de modo diferente, que, conforme será exposto mais adiante parece relacionar-se mais com a concepção de Al-Farabi ou mesmo de Isaac Israeli. Ver IBN GABIROL, *Fons Vitae* V, 34.

adquirimos mediante a demonstração que são quatro: a divisão, através da qual passamos do gênero à espécie e desta aos indivíduos; a decomposição, que nos conduz às partes que compõem as coisas; a definição e a demonstração³⁶ propriamente dita, ou argumentação dialética.

Conforme podemos facilmente notar, muitas das concepções básicas – à exceção da Vontade como intermediário e à universalidade da matéria – expressas em Ibn Gabirol estão presentes também no modelo de Al-Kindi. Nesse caso, dificilmente possamos falar simplesmente de fontes comuns, dado que Al-Kindi foi quase um pioneiro nessa tarefa, bem como é de notória anterioridade. Assim sendo, é bastante possível o conhecimento das idéias desse autor por parte de Ibn Gabirol, seja diretamente, seja através das obras do médico judeu Isaac Israeli que utilizou extensamente este autor.

5.2.2 Al-Farabi

Na seqüência dos mais célebres filósofos do medievo islâmico, vemos o Aristotelismo claudicante de Al-Kindi tomar corpo e forma através da obra mais completa de Al-Farabi. Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn Awzalagh Al-Farabi (870-950) ficou conhecido entre os filósofos islâmicos como o “segundo mestre”, ou seja, o mestre que veio depois do primeiro, Aristóteles³⁷. Tornou-se um grande filósofo, legando-nos obras acerca da lógica, música e política, mas foram principalmente seus comentários a Aristóteles que o tornaram tão célebre, chegando ao ponto de ouvirmos de Ibn Sîna (Avicena) que só compreendeu efetivamente a Metafísica através da explicação de Al-Farabi. Sem sombra de dúvida, em termos de influência sobre o pensamento filosófico islâmico posterior, Al-Farabi foi o maior, posto que, ainda que consideremos que a extensão da penetração da obra de Ibn Sina foi mais ampla, devemos considerar que este último já vinha influenciado pelas concepções de seu antecessor.

Sua compatibilização entre as teorias de Platão e Aristóteles moldou o pensamento islâmico, tornando-se a marca registrada de um neoplatonismo diferenciado – que, muito mais

³⁶ Os conceitos de definição e demonstração aparecem claros também em Ibn Gabirol.

³⁷ “Um dos maiores filósofos do mundo islâmico, nascido no Turquestão, ainda que sua família tivesse, de acordo com as fontes, origens persas, estudou em Bagdá e viajou por diversos locais conhecidos pelo desenvolvimento cultural, como o Egito, Harran, Damasco e Aleppo. Corbin aponta que, ao que tudo indica, Al-Farabi era xiita. “Efetivamente, em 941, vemo-lo deixando Bagdá e dirigindo-se a Alepo, onde goza da proteção da dinastia xiita dos hamdanidas; Sayfodawleh Hamdani, em particular sempre teve por ele uma singular veneração. Essa especial proteção xiita não é mero azar. Assume seu sentido pleno se levarmos em consideração tudo o que a “filosofia profética” de Al-Farabi tem em comum com aquela que, baseada nos ensinamentos dos *imams* do xiismo, foi exposta anteriormente”. CORBIN, H, op. cit. pp. 151-2.

do que um neoplatonismo islamizado, talvez devesse ser compreendido como uma nova síntese, um neoplatonismo genuinamente islâmico, de características próprias, constituído por uma mescla original. Essa é a razão pela qual nos permitiremos, ainda que não exista possibilidade de demonstração segura da conexão histórica de influência al-farabiana em Ibn Gabirol, determo-nos um pouco mais nas idéias desse pensador.

Considerado por Fakhry como “o fundador do Neoplatonismo árabe e a mais importante figura na história desse movimento filosófico desde Proclo³⁸”, isso pode parecer estranho àqueles que o têm por um filósofo aristotélico, ou no mínimo, por sua importância enquanto comentador de Aristóteles. Na realidade, Al-Farabi é tão aristotélico quanto neoplatônico, de acordo com o panorama de textos utilizados na época, ao qual já nos referimos. Ele se utiliza da terminologia aristotélica ao mesmo tempo em que apresenta teses que parecem advindas diretamente do platonismo ou neoplatonismo. E essa orientação não parece estranha, mas totalmente compreensível, ao entendermos que se trata de um autor tentando demonstrar a concordância básica entre Platão e Aristóteles, tanto nas matérias fundamentais, quanto até mesmo em temas espinhosos como a criação do mundo e a sobrevivência da alma. Da mesma maneira,

Al-Farabi não é nem um grande prosseguidor da obra de Al-Kindi, nem um excelente precursor do brilhante sistema aviceniano, ainda que esteja muito mais próximo do primeiro do que do segundo. Seu envolvimento com o neoplatonismo antigo é muito mais forte e mais racionalista que o de Avicena; talvez por isso tenha se esforçado em provar a não contradição entre os dois grandes mestres antigos: Platão e Aristóteles³⁹.

Sua hierarquia de seres inicia-se no Uno (por um lado, por influência neoplatônica e por outro pela insistência Corânica na unicidade de Deus) que é um ser necessário por si, causa primeira e fonte da qual procedem todos os seres. De Deus diretamente emana somente um segundo ser, a própria inteligência, denominada Intelecto Primeiro, que é de substância imaterial. Pela compreensão de Deus pelo Primeiro Intelecto, emana o Intelecto Segundo, e pela compreensão de sua própria essência produz a potência e a alma do primeiro céu (*Al Sama' al-ula*). Um total de dez intelectos são emanados e estão associados às esferas e ao nascimento dos seres astrais, inclusive as “estrelas fixas” até a Lua. As inteligências criadas a partir dessa primeira esfera são imóveis em si mesmas, mas a potência e a alma que emanam pela reflexão produzem o movimento das esferas que engendram. Para Al-Farabi, as coisas assim se ordenam na criação: 1- o Ser único que é o princípio divino e causa primeira; 2- as

³⁸ FAKHRY, M. (1983) *A History of Islamic Philosophy*. London: Longman; New York: Columbia University Press, 2 ed. Ver p. 107-128.

³⁹ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico*, Vol. 1, p. 187.

inteligências das esferas, que são as causas segundas; 3- o intelecto agente; 4- a alma; 5- a forma e 6- a matéria. Os corpos também obedecem a uma ordem hierárquica que os divide em: 1- corpo das esferas celestes; 2- animais racionais; 3- animais irracionais, 4- vegetais; 5- minerais ; 6- os quatro elementos.

O Décimo Intelecto (*'aql al-fa''al*) é a ponte entre os mundos celestes e o mundo terrestre, sendo o responsável por emanar as formas do mundo sublunar e ao mesmo tempo de atualizar o pensamento potencial no intelecto humano⁴⁰. O Deus de Al-Farabi não age diretamente no mundo sublunar, tendo delegado esta ação, através da estrutura de emanações sucessivas, ao décimo Intelecto. A ordem do universo surgiu da necessidade de comunicar o uno divino com a fraqueza ontológica dos seres concretos do mundo. Dessa maneira, esta escala hierárquica na qual o inferior sempre procede do superior traz consigo também a possibilidade de que os seres inferiores entendam sua imperfeição e baixaza e dirijam-se às realidades superiores a fim de atingir o princípio que as engendrou.

Em relação à teoria do conhecimento, Al-Farabi apresenta uma doutrina complexa, utilizando-se amplamente tanto do seu modelo neoplatônico, quanto das teorias aristotélicas. Sem abandonar as categorias de Al-Kindi, explora os sentidos atribuídos pelos filósofos gregos ao intelecto, abordando as diversas formas pelas quais este pode se manifestar e a significação assumida por estas utilizações. Em sua obra *Risala fil-'aql*, apresenta o intelecto (*'aql*) dividido em categorias bem diferenciadas: a primeira, que engloba duas variantes, dentro do que Cruz Hernández chama de sentidos pré-filosóficos, diz respeito àquilo que o senso comum chamaria de inteligência, e que está ligada ao discernimento comum e ao que os *mutakallimies* denominam razão; a segunda categoria, definida como sentidos pré-gnosiológicos conteria um terceiro sentido especulativo, que é a percepção natural, inata, não derivada do estudo ou da demonstração, mas que discrimina entre o verdadeiro e o falso; e ainda um quarto significado prático que pode ser entendido como consciência ou prudência, provavelmente derivado do que diz Aristóteles na *Ética a Nicômaco*; uma categoria seguinte, referente aos sentidos gnosiológicos, contém quatro aspectos, sendo o ponto mais complicado de sua teoria: o primeiro aspecto é o intelecto em potência, que pode ser definido como a

⁴⁰ O que pode nos levar a uma comparação com o papel desempenhado pela Alma do Mundo em Plotino. O modelo dos dez intelectos foi amplamente utilizado pelos pensadores do Islam e adaptado sucessivamente, assumindo por vezes uma conotação mais declaradamente mística, como irá ocorrer na obra de Avicena, que os associa aos anjos, e mais desenvolvida em Suhabuddin Suhrawardi, *Al-Maqtul*, que vê as idéias ou arquétipos como anjos: “cada espécie corporal que existe neste mundo é como uma sombra ou projeção de seu anjo, um resultado do pensamento ou atividade contemplativa do Senhor de sua espécie, que consiste no que poderíamos chamar seu ‘arquétipo’ e que representa de algum modo sua realidade plena”. LOPEZ TOBAJAS, A. In SOHRAWARDÍ, Sihâboddin Yahya. *El Encuentro con el ángel*. Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin. Madrid: Trotta, 2002, p. 20.

“capacidade de abstrair as formas das entidades existentes com as quais é em última instância identificado”⁴¹; este pode tornar-se intelecto em ato, o segundo aspecto desta categoria, o qual “é a realização das possibilidades do intelecto em potência mediante a recepção dos inteligíveis”⁴²; a terceira sub-espécie desta categoria é o intelecto adquirido “no qual as formas inteligíveis separadas se fazem formas de nosso conhecimento”⁴³. Finalmente, temos o intelecto agente (ou ativo). Em resumo, o processo ocorre tal como descrito abaixo:

O conhecimento humano segue um caminho ascendente de perfeição que vai desde as formas sensíveis, despojadas de matéria, aos inteligíveis puros e formas abstratas. Nesse processo o intelecto em potência serve de matéria ao intelecto em ato e este ao intelecto adquirido; os inteligíveis em potência atuam como matéria em relação aos inteligíveis puros e estes em relação às formas abstratas. Mas, quem faz passar ao intelecto e os inteligíveis em potência a intelecto e inteligíveis em ato? O intelecto agente que é, com relação ao (intelecto) em potência como o sol em relação à visão. Nossos olhos têm a capacidade de ver, mas não podem fazê-lo na escuridão e necessitam da luz que ilumina os objetos; da mesma maneira, o intelecto e os inteligíveis em potência têm que ser iluminados pela luz do intelecto agente⁴⁴.

A última forma de intelecto é aquela que assume o sentido metafísico, consistindo na Razão Divina, a fonte de toda força e poder intelectual, a causa do ser e Inteligência Primeira, sendo inspirada no que Aristóteles cita na *Metafísica*.

Na questão relativa ao Intelecto, cabe observar, por exemplo, a referência que Ibn Gabirol faz à concepção dos filósofos, denominados por ele “os sábios⁴⁵” acerca do Intelecto agente. Claramente inserido no contexto de justificação de suas próprias teorias, demonstra seu conhecimento sobre o que os demais filósofos pensaram sobre o assunto:

É necessário que o inferior seja uma *hylé* para o superior, posto que o superior age naquilo que lhe é inferior. Essa é a razão pela qual os sábios não se referiram com segurança, a nenhuma das substâncias como forma, a não ser à Inteligência primeira, à qual denominaram Intelecto agente⁴⁶.

E, mais adiante, podemos observar que Ibn Gabirol se refere a três tipos de intelecto,

Isto é assim, porque a alma particular, que é chamada de intelecto primeiro, é a princípio como a *hylé*, receptora da forma; mas, quando recebe a forma da inteligência universal que é

⁴¹ FAKHRY, M., op. cit, p.121.

⁴² CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico*, Vol. I, p. 199.

⁴³ *Ibidem*, p. 199.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 200.

⁴⁵ Ainda que acreditemos que, pela denominação “os sábios”, Ibn Gabirol talvez pudesse estar se referindo a fontes de maior antiguidade, como por exemplo, às atribuições apócrifas aos pré-socráticos, conhecidos como “os sete sábios”, como informa Shahrastani, ou ao próprio Alexandre de Afrodísia, e não a Al-Farabi ou qualquer outro filósofo muçulmano e historicamente próximo.

⁴⁶ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 19.

o intelecto terceiro, faz-se Inteligência, é mais apta a agir e passa a ser denominada intelecto segundo⁴⁷.

Ainda que a utilização dos termos originários de Alexandre de Afrodísia e aproveitados por Al-Kindi – intelecto em potência, em ato e adquirido – possa soar como uma adaptação literal de um modelo neoplatônico, Corbin discorda veementemente, apontando para uma adaptação própria do Islam:

Apesar da denominação, o intelecto adquirido (*'aql mostafad, intellectus adeptus*) não pode ser confundido com o *Nous epiktetos* de Alexandre de Afrodísia, que é um estado intermediário entre o intelecto em potência e o intelecto em ato. Para Farabi, é o estado superior do intelecto humano, estado no qual pode receber por intuição e iluminação as formas que nele irradia a Inteligência Agente, sem mediação alguma por parte dos sentidos⁴⁸.

Vale ressaltar que a distinção entre os três intelectos é utilizada também por Isaac Israeli:

No sentido de definir um amplo alcance dos termos filosóficos, Ishaq ibn Sulayman distingue três tipos de intelecto: (1) um que é sempre em ato com um conhecimento sempre presente de todas as coisas, (2) um que é em potência, antes da atualização, (3) um intelecto atualizado, tendo recebido o conhecimento dos sentidos através da imaginação⁴⁹.

Podemos notar um elemento relacionado na seguinte passagem em que M. Mahdi ressalta a distância que se estabelece da influência neoplatônica direta no texto de Al-Farabi que está analisando (a filosofia de Platão e Aristóteles) no qual pouco ou nada pode ser atribuído diretamente à influência dos Neoplatônicos,

Além do mais, em nenhum lugar da *Filosofia de Platão e Aristóteles* nós encontraremos qualquer referência aos escritos ou quaisquer traços das doutrinas comumente atribuídas ao neoplatonismo. Não há, por exemplo, qualquer referência à *Teologia de Aristóteles* ou qualquer traço da teoria da emanção. (...) o que é importante, entretanto, no presente contexto, é que apesar disso, ele foi capaz de re-apresentar a filosofia completa de Platão em seu sistema político especial e que em nenhum lugar ele recorre às interpretações tipicamente neoplatônicas (metafísicas ou místicas) de Platão com o fim de preencher as falhas em sua informação⁵⁰.

A alma, para Al-Farabi, compõe-se de três extratos – vegetativa, sensitiva e racional – sendo que cada um deles engloba os inferiores, não consistindo, portanto, em três almas distintas. A alma racional conduz as funções referentes à apreensão, que pode se dar pelos sentidos externos e internos. Os sentidos externos são os cinco já conhecidos. Os internos são:

⁴⁷ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 34.

⁴⁸ CORBIN, H. op. cit., p. 155.

⁴⁹ ISAAC ISRAELI, *Liber de definitionibus*, p. 331,332 apud KENNY, J. *Philosophy of The Muslim World, Authors and principal Themes*, Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2003, p. 83.

⁵⁰ MAHDI. Introduction, In ALFARABI, *Philosophy of Plato and Aristotle*, p. 6.

a imaginação (chamada de estimativa e cogitativa); o senso comum; o discernimento e a memória⁵¹.

Al-Farabi também apresenta uma divisão das ciências (linguagem, matemática, lógica, física e metafísica, política, jurisprudência e teologia, divididas, por sua vez nas diversas disciplinas particulares que as compõem). Escreveu sobre música e política, sendo estes últimos seus textos mais conhecidos. Mas, no ponto específico que nos interessa para esse trabalho, que é precisamente a identificação das fontes de Ibn Gabirol, seu trabalho mais importante consiste na tentativa de compatibilização entre as doutrinas de Platão e Aristóteles. Esse esforço de Al-Farabi é fundamental para a compreensão da filosofia islâmica e *sefaradi* posterior, dado que tornou-se um cânone na interpretação e comentário dos clássicos gregos, sendo o paradigma da leitura desses autores até Ibn Rushd (Averrois), o qual questiona a interpretação do “segundo mestre”.

Nesse sentido, vale dedicar um pouco mais de atenção à sua obra dedicada à filosofia de Platão e de Aristóteles, a fim de que possamos compreender o pensamento dos filósofos da época, que viviam sob o domínio islâmico e foram influenciados por este tipo de pensamento. Assim,

Na *Filosofia de Platão* e na *Filosofia de Aristóteles* Alfarabi expõe essas duas explicações para que o leitor possa compreender sua unidade de propósitos e de intenção. A *Realização da Felicidade* consiste numa reconstrução da filosofia de Platão e Aristóteles a qual busca remover a confusão acerca dos propósitos e intenções desses filósofos⁵².

De acordo com M. Mahdi, devemos levar em consideração que seus textos referentes à compatibilização entre as filosofias de Platão e Aristóteles estão inseridos num contexto particularmente definido, que consiste nas controvérsias nas quais ele se viu envolvido acerca da criação do mundo, da sobrevivência da alma, controvérsias estas não somente entre os filósofos, mas também no seio da teologia islâmica da época. Al-Farabi respondeu estas questões através da *Harmonização entre as opiniões de Platão e Aristóteles*, obra na qual tenta demonstrar que a opinião de Aristóteles sobre estas questões está plenamente de acordo com a de Platão e ainda não contradiz em absoluto as crenças religiosas. Esta é uma obra única em seu gênero na época, na qual Al-Farabi transcreve

⁵¹ Observe-se que, apesar de não utilizar textualmente o termo “sentidos internos”, Ibn Gabirol refere-se à imaginação, à faculdade estimativa e à memória, conferindo-lhes extrema importância. Acreditamos que a razão pela qual não se estende nestes particulares é que, provavelmente já teria escrito uma obra anterior sobre a alma tratando destas questões que, como adverte nos primeiros parágrafos do *Fons Vitae* ao discípulo, é um conhecimento prévio àquele que ora estariam investigando. Ver, por exemplo, as seguintes passagens de IBN GABIROL, no *Fons Vitae*: sobre a imaginação, II, 6; II, 7; III, 43; V, 1; V, 41. Sobre a faculdade estimativa: II, 3; II, 14; III, 37. E sobre a memória (ou reminiscência): II, 6; V, 41.

⁵² MAHDI, M. Introduction to the revised edition. In ALFARABI, *Philosophy of Plato and Aristotle*, p. xxi.

literalmente os textos que parecem contraditórios, citando o livro e o capítulo do qual foram citados. Conforme Cruz Hernández, alguns dos textos são quase irreconhecíveis, principalmente por duas razões: por causa da qualidade das traduções árabe disponíveis, e pela atribuição equivocada. Assim, “os textos de Platão correspondem ao *Fedon*, o *Político*, a *República*, o *Timeu*, e a *Carta VII*; os de Aristóteles pertencem à *Metafísica*, *Analíticos Anteriores e Posteriores*, *De Anima e Etica a Nicômaco*, mas também à *Teologia* do Pseudo-Aristóteles⁵³”.

Mahdi ressalta que:

Em muitos pontos suas conclusões dependem de aceitar como genuínos alguns documentos de autenticidade questionável, notadamente os extratos das *Enéadas* de Plotino que se tornaram correntes no pensamento islâmico como a *Teologia de Aristóteles*. Como a solidez desse argumento é suficiente apontar que quando o grande teólogo islâmico e místico Al-Ghazzali (m. 1111) parte para a exposição das “intenções” dos filósofos, ele se recusou a prestar qualquer atenção a esta obra e foi capaz de afirmar que a real opinião de Aristóteles e Alfarabi nesses assuntos – isto é, as opiniões pelas quais eles acreditam ter provas e que eles as apresentam em seus escritos científicos – são exatamente o oposto daquelas defendidas por Alfarabi na *Harmonização das opiniões de Platão e Aristóteles*⁵⁴.

Para Al-Farabi, a aparente contradição entre o pensamento de Platão e o pensamento de Aristóteles procede de diferenças quanto a três pontos principais, os quais seriam: a) a conduta pessoal, dado que Platão parece desinteressado do mundo, enquanto que Aristóteles está preocupado com seu funcionamento; b) o método científico, tendo sido o método analítico o preferido por Platão e o sintético por Aristóteles, ainda que em ambos os autores apareçam os dois métodos em diversas ocasiões, além do fato de que Aristóteles parece expor logicamente e claramente suas teorias, enquanto Platão recorre aos mitos; e c) as doutrinas filosóficas. Quanto à lógica, para Al-Farabi, a divisão Platônica e a demonstração aristotélica através de silogismos e oposição das proposições, complementam-se, pois, conforme Al-Farabi, o que muda é somente a direção da prova.

Com relação às idéias, bem como à questão da eternidade do mundo, Al-Farabi resolve a primeira situação deixando de lado a doutrina exposta na *Metafísica* e argumentando com base na *Teologia*. Quanto à segunda questão, abandona as teses do livro *VII* da *Física*, substituindo-as também pelo conteúdo da *Teologia*⁵⁵. Conforme Cruz Hernández,

Desse modo, um e outro concordam e teriam chegado a sustentar até um peculiar sentido da Providência. Inclusive, na última parte do tratado, Al-Farabi nega que Platão e Aristóteles

⁵³ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *La Filosofía Árabe*, p. 45.

⁵⁴ MAHDI, M. Introduction, In ALFARABI, op. cit. p. 4.

⁵⁵ Observar que também Ibn Gabirol nega a eternidade do mundo e não vê qualquer necessidade de explicar-se com relação a eventuais divergências entre os filósofos com relação a tal assunto. Parece mesmo que este é um ponto pacífico, e não um foco de discórdia.

negassem os prêmios e castigos futuros, apoiando-se na falsa *Carta de Aristóteles à mãe de Alexandre*⁵⁶ e no texto do livro X da *República* de Platão que, ao falar do mito de Ur o Caldeu, admite prêmios e castigos futuros, ainda que somente para que se cumpra a justiça divina⁵⁷.

Quanto à questão da importância da educação para o desenvolvimento das virtudes morais, que supostamente Aristóteles acreditaria, baseando-se no fato de que nossas características dependem do hábito, e Platão não aceitaria, posto que para ele as aptidões inatas seriam mais fortes que os hábitos, Al-Farabi traça uma composição baseada na compreensão de que a preocupação fundamental de Platão fôra ressaltar as dificuldades apresentadas pelo desenvolvimento das qualidades naturais dos homens (individualmente). Portanto, aí não haveria uma contradição, mas mais uma vez, uma complementação, no sentido de que a educação não pode ser prescrita como uma receita única, mas necessita ser adaptada a cada indivíduo levando em conta as características inatas⁵⁸.

Al-Farabi reflete abundantemente acerca também da profetologia. Sua reflexão política, inspirada claramente na *República* de Platão é, entretanto, indissociável de suas reflexões de fundo puramente islâmico e, é nessa faceta que, segundo Corbin, ele mais apresenta suas ligações com o xiísmo. Em sua teoria, a “cidade perfeita”, cume do seu pensamento classificado enquanto político, é governada por um chefe ideal que corresponde ao *Imam*, ou Profeta. Isso conduz à conclusão de que “sua filosofia denominada política poderia ser considerada com mais propriedade uma filosofia profética⁵⁹”.

5.2.3 Ibn Sina

O terceiro nome nessa linha de filósofos é precisamente o mais famoso entre nós: Ibn Sina (Avicena). A nosso ver, essa seria, entre as três aqui levantadas, a possibilidade mais remota de contaminação por parte de um filósofo oriental. Entretanto, devido à alusão, apresentada por David Knowles, de que poderia haver alguma influência das idéias

⁵⁶ Observar aqui um paralelo com relação às citações apócrifas dos conselhos de Aristóteles a Alexandre na *Correção das qualidades da alma* de Ibn Gabirol.

⁵⁷ CRUZ Hernandez. *Historia del pensamiento en el mundo islâmico*, vol. 1, p. 191.

⁵⁸ Observe-se aqui que, mais uma vez, a proposta educacional apresentada por Ibn Gabirol na *Correção das qualidades da alma* em nada contradiz este princípio, dado que é de acordo com as características naturais apresentadas pela alma animal em cada homem que a educação pode ser concebida de modo a encontrar o equilíbrio para o bom funcionamento de cada uma destas qualidades.

⁵⁹ CORBIN, op. cit., p. 155.

avicenianas no pensamento de Ibn Gabirol, abordaremos aqui esta questão. Conforme Knowles,

Primeiro ele adotou, provavelmente da tradição Aviceniana, uma completa doutrina de matéria e forma. Nessa, não somente fez uma série de formas específicas se sobreporem à forma básica do “corpo” (*forma corporeitatis*), como, para usar uma comparação desprezível, as várias camadas de uma cebola: essa, a pluralidade de formas, não era, de modo algum uma doutrina nova⁶⁰.

As evidências quanto ao conhecimento direto da obra de Avicena são extremamente tênues e de difícil comprovação. Muitos estudiosos descartam automaticamente a possibilidade de conhecimento das obras de Avicena na península ibérica, ao menos, até o século seguinte. Conforme Vajda, “na filosofia praticada, sobretudo na Espanha, no seio da comunidade majoritária, o avicenismo fará sua aparição a partir do primeiro terço do século XII, mas sem predominar ainda⁶¹”.

Ainda assim, não é nossa opção descartar qualquer hipótese *a priori*. A idéia de Knowles parece-nos demasiadamente assentada nas semelhanças advindas da composição entre o pensamento de ambos os autores, realizada posteriormente por Domingo Gundisalvo⁶². De todos os modos, traçar a viabilidade histórica ou não desta relação, ou eventualmente refutá-la, demandaria um outro estudo e não caberia num texto como este. Assim, valem umas poucas palavras sobre Ibn Sina.

Avicena, ou *Abu Ali Al-Hussein Ibn Abdullah Ibn Sina*, é seguramente o mais conhecido deles e sua imagem é associada às suas obras no campo da medicina e como comentador de Aristóteles. É certamente também um dos filósofos islâmicos sobre cuja biografia mais sabemos, por seu biógrafo e discípulo Al-Gowzganí que nos traz inclusive uma parte relatada pelo próprio Avicena, considerada autobiográfica. Neste pequeno texto não será possível determo-nos nestes detalhes, portanto traçaremos apenas algumas indicações que possam esclarecer as considerações posteriores.

Nascido em Afsâna, atual Irã, cerca de 980, foi médico e filósofo, ao qual são atribuídas cerca de 250 obras⁶³. Por seu nome, acredita-se que era de linhagem persa, dado que *Sina* é inexplicável a partir do árabe, aramaico ou hebraico, mas é possível que seja uma forma avéstica ou sânscrita derivada de *Sena* (guerreiro valoroso). Seu pai, *‘Abd Allah b.*

⁶⁰ KNOWLES, David. *The Evolution of Medieval Thought*, London: Longman, 1988, p. 184.

⁶¹ VAJDA, G. *Le “kalam” dans la pensée religieuse juive du Moyen Age*. Revue de l’Histoire des Religions, Tome CLXXXIII – 2, avril, 1973. Paris: Presses Universitaires de France, 1973, p. 156.

⁶² KNOWLES, David, *The Evolution of Medieval Thought*, p. 185.

⁶³ Gowzganí cita 45, e existem referências confiáveis de outras, que somariam 92. Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Historia de Pensamiento en el mundo islámico*, p. 227.

Sina, converte-se ao *Ismailismo* fatímida, no que é seguido por seu outro filho, irmão de Avicena.

Meu pai foi um dos que aceitaram a pregação dos (missionários fatímidas) egípcios, sendo contado entre os seguidores do *Ismailismo*, tendo feito suas as opiniões daqueles sobre a alma e o intelecto, do modo como eles conheciam e expunham; e o mesmo (faria depois) meu irmão. Às vezes discorriam sobre isso entre si; ao escutá-los compreendia o que diziam, ainda que minha alma não o aceitasse; e eles me requeriam para (que aceitasse aquelas doutrinas) mediante suas constantes conversas sobre filosofia, geometria e cálculo indiano⁶⁴.

Por este relato, parece que o próprio Avicena jamais aceitou oficialmente essas doutrinas, por divergências quanto à formulação filosófica desta seita, mantendo-se, por toda sua vida, segundo estudiosos, um xiita moderado. Foi um estudioso precoce e inteligente, tendo estudado medicina, filosofia, e direito islâmico. Aparentemente sua formação foi bem eclética, afirmando ele ter lido obras orientais desconhecidas, que não eram as gregas, durante sua estada na biblioteca da corte de Nuh III b. Mansur, à qual foi chamado por seus conhecimentos de medicina⁶⁵:

Em uma das salas estavam as obras sobre língua árabe e poesia, outra com as de direito islâmico; e assim em cada sala as de um único saber. Li o catálogo dos livros dos Antigos e pedi o quanto necessitei. Entre estes livros, vi alguns dos quais não se conhecia nem os nomes, nem eu mesmo os havia visto antes e não tornei a vê-los depois⁶⁶.

De acordo com suas próprias palavras, expressas no prólogo do *Shifa*, sua extensa enciclopédia do saber filosófico, existe uma distinção entre as obras que ele escrevera. Algumas delas são escritas ao modo comum dos peripatéticos islâmicos, como o próprio Livro da Cura (*Kitab al Shifa*) e o Cânone de medicina (*Kitab al Qanun fi al Tibb*). Outras são escritas de modo pessoal e livre de qualquer compromisso, como a *Hikmah al Mashriqiya* (A sabedoria oriental). Além dessa divisão, admitida pelo próprio autor, seus escritos

⁶⁴ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento*. Salamanca: 1997, pp. 19-20.

⁶⁵ Pouco depois morre seu pai e Avicena passa a trabalhar na corte. Lá se estabelece até a tomada do poder pelos turcos, quando parte, por volta de 999, para Gorgany, capital de Khwarizm. Mas nesta cidade tampouco se detém por muito tempo, partindo em 1009 para uma longa peregrinação por vários lugares, acompanhado por seu irmão e pelo médico cristão Abu Sahl b Muhammad Suhilí. Atravessando o terrível deserto de Qaraqum chega a Nasa', atual Turcomenistão, tenta retornar a Gorgan, foge novamente para as estepes, retorna novamente, sempre buscando por uma corte onde pudesse servir com seus conhecimentos. Traslada-se a Rajj, depois a Ramadan, servindo ao emir Shams al Dawla. Com a morte deste, tenta entrar a serviço do emir de Ispahan, mas é encarcerado, e é precisamente na fortaleza de Ispahan que escreve várias de suas obras, inclusive a epístola visionária Hajj Ibn Yaqzán. Liberado da prisão, mas ainda confinado, foge com seu irmão, seu discípulo e biógrafo Gowzganí e dois escravos, todos disfarçados de sufis, conseguindo retornar a Ispahan, onde o emir 'Ala al-Dawla lhe daria proteção. Lá foi assessor, conselheiro, e médico deste emir. Gowzganí, seu discípulo, relata que o filósofo era um trabalhador incansável e um escritor dedicado, mas amigo das noitadas, da boa comida, das mulheres e do vinho. Adoeceu de um mal intestinal, cujas dores controlava com ópio, o qual foi se agravando até sua morte em Hamadan em 18 de junho de 1037.

⁶⁶ CRUZ HERNANDEZ, Miguel, *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento*, p. 32-33.

visionários⁶⁷, formam uma outra faceta de sua obra, que trata do destino do homem em linguagem simbólico-alegórica.

Em realidade, Ibn Sina jamais escreveu exatamente um comentário ao *Corpus Aristotelicum*, mas resumiu as doutrinas deste filósofo no seu *Kitab al-Shifa*, (O Livro da Cura) considerada a primeira das grandes sumas escolásticas, por sua dimensão e profundidade. Seria justamente essa obra que, caso algum texto de Avicena pudesse ter chegado às mãos de Ibn Gabirol, poderia ter inspirado suas incursões no formato da filosofia aristotélica. Escrita por volta de 1020⁶⁸, nada há que impeça algum peregrino andaluz de ter trazido em sua bagagem esta obra do Oriente. No campo da lógica, não apresenta muitas inovações, parecendo seguir fielmente o *Organon* Aristotélico, com reforços de Porfírio e João Filopono.

Sua linguagem na filosofia e na medicina, formatada pela mais dura rigidez lógica, não deixa transparecer a sombra das mãos que habilmente compuseram textos que em nada a esses se parecem, considerados místicos ou visionários. Conforme Cruz Hernández,

O lugar de exceção que Avicena ocupa, tanto no pensamento islâmico quanto no medieval latino, deu lugar a variadas interpretações de sua filosofia, por vezes contraditórias entre si. A quantidade e a diversidade dos temas que expõe em seus livros, a relativa riqueza de dados acerca de sua vida, a filiação xiita fatímida de sua família, a índole esotérica de alguns de seus escritos, os qualificativos que lhe foram atribuídos e, enfim, algumas de suas próprias afirmações nos prólogos do *Shifa* e do *Mantiq al-mashriqiyun*, converteram em problema o caráter mesmo de sua filosofia e a raiz de sua intenção doutrinal⁶⁹.

Não é nossa intenção expor aqui a filosofia de Avicena, nem seria possível, mas ressaltar algumas das idéias gerais que, em sua obra, seguem de perto as indicações de Aristóteles, com as variações habituais para a época, provenientes da *Teologia* apócrifa e outros textos compostos basicamente por conteúdos neoplatônicos com os acréscimos dos comentadores que a compilaram. Em realidade, considera-se que sua grande inovação e originalidade dar-se-á no campo da metafísica, a qual entende da seguinte maneira:

Este é o saber buscado nesta ciência [metafísica] que é a filosofia Primeira, porque é a ciência da primeira das coisas no ser. É a causa primeira e a primeira das coisas na universalidade, pois é o ser e o Uno. [A metafísica] é também sabedoria, que é a ciência mais excelente pelo mais excelente objeto de conhecimento. Certamente é a ciência mais excelente por sê-lo do objeto cognoscível mais excelso, que é Deus Altíssimo, e pelas causas que existem depois D'Ele. [A Metafísica] é também conhecimento das causas

⁶⁷ Utilizo aqui o termo cf. CORBIN, H. *Avicenne et le Récit Visionnaire*. Paris: Berg International Éditeurs, 1979.

⁶⁸ Cf. NASR. Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, p. 179.

⁶⁹ CRUZ HERNÁNDEZ. *Historia del Pensamiento en el mundo Islámico*. v. 1, p. 221.

últimas do todo e do conhecimento de Deus. E por isso se define a Ciência Divina porquanto é a ciência das coisas separadas da matéria, tanto em sua definição, como quanto ao ser⁷⁰.

Observe-se que, por essa última frase citada, existe desde já uma discordância fundamental entre o que Ibn Gabirol parece entender por Metafísica e o que Ibn Sîna expõe. Para Ibn Gabirol, só existe em separado da matéria Deus e a sua Vontade. A metafísica Gabiroliana não pode ser entendida em hipótese alguma como uma ciência das coisas separadas da matéria, posto que se assim fosse, seria ela uma teologia que não abrangeria as chamadas “substâncias espirituais”.

Avicena desenvolve a distinção entre ser possível e necessário, já proposta por Al-Kindi, e Al-Farabi, estendendo-a para ser necessário por si e ser possível por si e necessário por outro, e também admite o ser intencional, ou seja, os objetos mentais que só existem enquanto idéia ou conceito. Apesar da distinção geral de Al-Kindi figurar em Gabirol, as inovações avicenianas não encontram lugar no *Fons Vitae*. Essa adaptação da distinção veio a ser justamente a base da atribuição da distinção tomista entre essência e existência ao pensamento de Avicena.

Apoiando-se na distinção entre o ser possível por si e necessário por outro, Ibn Sîna realiza uma distinção conceptual entre essência e existência, para concluir afirmando sempre a mesma coisa: “que a existência é conferida [às essências] de modo acidental e as acompanha”, que a existência é extrínseca à definição e está agregada à essência, que “há uma diferença entre o que é exigido pela essência e o que é exigido pela existência”⁷¹.

Mais uma vez, não podemos ver paralelo, dado que, a nosso entender, para Ibn Gabirol a distinção entre essência e existência seria impossível, devido ao fato de que a forma e a matéria são criadas concomitantemente, uma existindo pela outra e a outra pela uma, unicamente para se unirem, não tendo existido, portanto, em separado, por momento algum.

Podemos dizer de modo geral que, também do ponto de vista das formulações lógicas, nada há na obra de Ibn Gabirol que dependa necessariamente do pensamento Aviceniano, no sentido de que não pudesse ter sido transmitido pelos seus antecessores – Al-Farabi e Al-Kindi – bem como, o que é mais provável, algum seguidor desses pensadores, mais próximo do autor, seja no sentido das idéias, seja do ponto de vista geográfico.

Retornando a David Knowles, este aponta que a possibilidade da influência Aviceniana, incidiria especificamente na questão do hilemorfismo, no sentido de que o hilemorfismo universal radical de Ibn Gabirol pudesse ser uma adaptação da tradição

⁷⁰AVICENA. *Sifa, Ilahiyat*, Ed. Milenário, p. 15, *apud*. CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Historia del Pensamiento Islámico*, p. 230.

⁷¹CRUZ HERNÁNDEZ. *Historia del pensamiento en el mundo Islámico*. op. cit., p. 234.

Aviceniana⁷². Afirma essa possibilidade no sentido de que Gabirol, assim como os primeiros neoplatônicos e Avicena, a fim de encontrar um lugar para os anjos em seu esquema, teria estendido o hilemorfismo para o espírito.

Certo é que a teoria hilemórfica que perpassa a obra de Avicena não é exatamente aquela proposta por Aristóteles. Conforme sistematiza Nasr: a forma, de acordo com Avicena, é “a qualidade da quiddidade (*māhīyah*) pela qual um corpo (*jism*) é aquilo que é”, enquanto que a matéria “é aquilo que suporta (*hāmīl*) a qualidade da forma⁷³”. A Matéria só pode existir pela forma concedida a ela pelo intelecto; sem forma ela seria pura receptividade privada de realidade. Essa é a razão pela qual a matéria não pode ser encontrada em si mesma⁷⁴. Além disso, “a matéria é [criada] pela forma é seu propósito é ter a forma imposta sobre ela, mas a forma não é [criada] para a matéria⁷⁵”. É em sentido diferente que matéria e forma aparecem na obra maior de Ibn Gabirol. Vale lembrar que por diversas vezes ele reforça que a matéria e a forma só existem uma pela outra e, desse modo, tanto a matéria é criada para a forma quanto a forma para a matéria. Da mesma maneira, a inteligência não pode ser aquela que concede a forma, dado que, para Ibn Gabirol, a própria inteligência é um composto hilemórfico. Desse modo, é através da Vontade que a forma se impõe sobre a matéria.

Portanto, somente por esses indícios, acreditamos difícil imaginar o sistema metafísico Gabiroliano enquanto uma adaptação das idéias Avicenianas. A questão dos anjos é muito mais uma adaptação de origem puramente religiosa que não carece de investigação sobre sua possível transmissão através da filosofia. Vale acrescentar que, tanto para o judaísmo antigo como para as primeiras sistematizações cristãs da angeologia, propostas pelos primeiros padres da Igreja, não havia dúvida de que os anjos eram compostos de algum tipo de matéria, ainda que uma matéria bem mais sutil, visto que a espiritualidade absoluta é somente atribuída a Deus⁷⁶.

Ainda conforme o próprio Knowles, uma outra explicação para a presença dos anjos do modo como é exposta por Ibn Gabirol é plausível e, a nosso ver, muito mais provável:

⁷² KNOWLES, David. *The Evolution of Medieval Thought*. London: Longman, 1988, p. 184.

⁷³ IBN SÎNA. *Fann-i samā‘-i tabī‘ī*. apud NASR, p. 218.

⁷⁴ IBN SÎNA. *Kitāb al-iṣārāt; Le livre des directives et remarques*, trans. A. Goichon. Beirut, 1951, p. 266, Apud NASR, op. cit., p. 219.

⁷⁵ IBN SÎNA. *Shifā‘, Tabī‘īyāt*, p. 33 e *Fann-i samā‘-i tabī‘ī*, p. 96. Apud NASR. op. cit., p. 219.

⁷⁶ Sem dúvida, não é questão de conceber para eles uma natureza corporal semelhante à nossa. mas, tampouco se ousou conceber uma natureza puramente espiritual, contido pelos princípios filosóficos (a espiritualidade absoluta é reservada a Deus e tudo aquilo que é criado, é corporal de alguma maneira) e pelos textos bíblicos (os que relatam a aparição de anjos e em outras duas passagens de difícil exegese: Gen VI,2, onde há a questão da união dos filhos de Deus, os anjos, conforme algumas traduções, com as filhas dos homens; e Ps., CIV,4, sobre a criação dos anjos a partir dos ventos ou chamas). ROTUREAU, G. *Anges : Théologie*. In *Catholicisme Hier, Aujourd’hui, demain. tome premier*. Encyclopédie dirigée para G. Jacquemet. Paris : Letouzey et Ané.

Os judeus, durante o primeiro milênio de nossa era mesclaram-se com muitas culturas – neoplatônica, oriental, Maometana – e admitiram diversos elementos dessas dentro de sua visão de universo. Em particular, o Deus do Antigo Testamento, *Yahveh*, tão próximo aos homens nos Salmos e livros Proféticos, retirou-se de seu lugar como o Pai sempre presente, e toda uma hierarquia de ministros angelicais se interpôs entre o Homem e Deus. As hostes angélicas do Judaísmo Palestino foram contaminadas pelas semi-divindades persas e emanações neoplatônicas⁷⁷.

Particularmente, consideramos o sistema Gabiroliano como mais uma síntese original de diversas idéias correntes em sua época, influenciado especialmente por alguma fonte neoplatônica forte e pela lógica de origem Aristotélica, muito provavelmente através dos pensadores muçulmanos, mas jamais uma mera adaptação de qualquer uma das teorias presentes no mundo islâmico para adequar-se a uma linguagem desvestida de caráter religioso.

Essa influência aristotélica poderia ter se dado através de qualquer um entre os filósofos citados acima; estudos apontam especialmente o primeiro deles e com menor probabilidade, Avicena. Mas, embora o argumento do conhecimento de suas obras por parte da filosofia judaica aponte para Al-Kindi, tendemos, pelo conteúdo da obra de Ibn Gabirol, a concordar talvez com Chouraqui, quando nos diz que,

O pensamento grego predomina, sem dúvida: a influência de Aristóteles, Munk a notou com força, aparece por toda a obra de Ibn Gabirol; todo o sistema da Fonte da Vida é dominado pela doutrina aristotélica da Matéria e da Forma; a lógica, a física e a metafísica de Aristóteles penetram as articulações do pensamento de Ibn Gabirol, familiarizado, sem dúvida, com as obras de Al Farabi⁷⁸.

Outras possibilidades de influência, externas aos *Falasifa*, bem como outras fontes possíveis destes e outros aspectos da obra de Ibn Gabirol serão apresentadas nos próximos itens.

⁷⁷ KNOWLES, D. op. cit, p. 183.

⁷⁸ CHOURAQUI, A. *La Couronne Du Royaume de Salomon Ibn Gabirol*. Institut International d'Études Hébraïques, Mélanges de Philosophie et de Littérature Juives, 1-2. Paris: P.U.F., 1956-1957, p. 277.

5.3 O NEOPLATONISMO JUDAICO: ISAAC ISRAELI

Ainda que possamos afirmar sem sombra de dúvida que o encontro medieval do pensamento judaico com a filosofia não pode ser compreendido como um movimento meramente interno ao judaísmo, ao mesmo tempo, no capítulo anterior, traçamos, no que se refere às idéias, de algum modo, um fio condutor interno ao neoplatonismo judaico que principiando nas idéias de Filon de Alexandria vem a chegar a Ibn Gabirol. Se, por um lado, a inviabilidade de demonstração histórica do conhecimento das idéias de Filon pelo pensamento judaico medieval dificulta-nos qualquer ponte direta a ser construída entre esses autores, por outro lado, o fato de que esta filosofia (neoplatônica) esteve em estado latente no judaísmo por mais de sete séculos até passar pontualmente por Isaac Israeli⁷⁹ e despontar com toda sua força no pensador judeu de Al-Andalus, Ibn Gabirol, faz com que nos remetamos quase que diretamente a outras possibilidades de transmissão. Mas por outro lado, a insistência do historiador Sa'id na importância desse filósofo judeu, confere peso à necessidade de investigação de suas semelhanças com Ibn Gabirol.

Isaac Israeli, o intermediário do neoplatonismo judaico, foi considerado entre os historiadores islâmicos e cristãos um importante médico e filósofo, embora não raramente tenha sido considerado personagem secundário e mesmo depreciado pelo pensamento judaico posterior. Como médico, foi autor de importantes tratados seguindo a medicina científica da época, assentada sobre as obras de Hipócrates e Galeno; como filósofo, prossegue a tradição neoplatônica, já incorporando as vestes Aristotélicas: “desse modo, não é raro encontrar Isaac Israeli descrito como ambos, o primeiro judeu neoplatônico e um aristotélico⁸⁰”. Entre seus correligionários não alcançou muita proeminência, visto que Maimônides o considera somente um médico e, até nossos dias, autores que se dedicam à filosofia judaica repetem em relação ao personagem, esses comentários depreciativos, como o seguinte: “era, como filósofo, não mais que um compilador eclético e sua fama deveu-se, sobretudo, a suas obras de medicina⁸¹”. Guttmann prossegue afirmando que “sua importância como autor de livros

⁷⁹ O historiador Sa'id (1029-1070) relata que Isaac Israeli compôs diversas obras, entre elas: *Livro sobre os alimentos; Livro sobre as Febres; Livro sobre a Urina; Livro dos elementos, Livro das Definições e Prescrições* e um livro conhecido como *Jardim da Sabedoria* sobre questões metafísicas. SA'ID AL ANDALUSI. *Kitab Tabaqat al-umam, Historia de La Filosofia y de las Ciencias o Libro de Las Categorías de Las Naciones*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Seu *Livro das Definições* foi traduzido ao latim por Gerardo de Cremona e gozou de grande prestígio entre os escolásticos cristãos.

⁸⁰ BIRNBAUM, Ruth. *Grappling with Aristotelianism in Medieval Jewish Philosophy*. In *Textures and Meaning: Thirty Years of Judaic Studies at the University of Massachusetts Amherst*. Ed. L. Ehrlich, S. Bolozky, R. Rothstein, M. Schwartz, J. Berkowitz, J. Young. Department of Judaic and Near Eastern Studies, University of Massachusetts Amherst, 2004., p. 273. Do mesmo modo é tratado também por Husik e por Guttmann.

⁸¹ GUTTMANN, Julius, *A Filosofia do judaísmo*, p.107.

médicos ajudou a criar sua reputação filosófica na escolástica cristã, enquanto na filosofia judaica era julgado de maneira bastante desfavorável e apenas alguns poucos autores o utilizavam e citavam⁸².

O julgamento desfavorável ao qual Guttman se refere parece estar intimamente ligado àquela opinião enunciada por Maimônides e, essa “aversão” que os estudiosos do pensamento judaico parecem continuar nutrindo quanto às idéias de Isaac Israeli parece-nos bastante compreensível, pela mesma razão que veio a legar a filosofia de Ibn Gabirol ao esquecimento: tanto uma quanto a outra não consistem exatamente no que se poderia denominar propriamente uma “filosofia judaica”, no sentido de uma filosofia religiosa, uma filosofia do judaísmo subordinada ao pensamento teológico, ou de idéias que dispõem de sua origem primeira nas reflexões sobre os conteúdos dogmáticos e morais da religião. Ambos os autores se pretendem pensadores universais e são acima de tudo filósofos, o que quer dizer, acima de sua origem racial ou religiosa. Nem Israeli nem Gabirol abordam aqueles temas caros à religião, mas traçam seus modelos calcados na filosofia racional de tradição grega, a qual vinha já contaminada pela leitura cristã oriental e islâmica.

Devemos considerar a possibilidade de transmissão de algumas idéias através de Isaac Israeli não somente por ser o único pensador judeu medieval que antecede historicamente Ibn Gabirol a apresentar o casamento entre o sistema de emanções neoplatônico e as contribuições advindas da obra de Aristóteles. A obra de Israeli antecipa, efetivamente, e em diversos pontos, a doutrina de Gabirol.

Quanto ao hilemorfismo universal, Israeli parece antecipar literalmente a Gabirol, enunciando que as primeiras criações de Deus são a matéria primeira e a forma primeira, as quais são criadas do nada, e que, ao se associarem, geram a primeira e mais alta substância: o intelecto, “a mais nobre de todas as substâncias⁸³”. Para tanto, cita o pseudo-Aristóteles. Entende, assim como Gabirol, a existência de dois tipos de substâncias, espirituais e corpóreas, referindo-se à inteligência e à alma também como “substâncias simples”: “As Substâncias são divididas em dois tipos: espirituais e corpóreas; espirituais, como por exemplo, a alma e o intelecto; corpóreas como, por exemplo, o extenso, largo e profundo corpo⁸⁴”.

⁸² *Ibidem*, p. 107.

⁸³ ISRAELI, Isaac. *The Book of substances*. In *Isaac Israeli, a Neoplatonic philosopher of the early tenth century*. Works translated with comments by A. Altmann and S. M. Stern. Westport, Conn: Greenwood Press, 1979, p. 85.

⁸⁴ ISRAELI, Isaac. *The Book of definitions*. In Israeli, op. cit., p. 27.

Mas, se, por um lado, notamos a semelhança apresentada pelo hilemorfismo primeiro, ou pelo fato de apresentar a matéria como subsistente por si, por outro lado, a matéria, para Gabirol, não é por si só a origem última de toda diversidade como para Israeli; ela é una e a diversidade parece provir das formas variadas. Além disso, Israeli utiliza à vontade o termo *substância* tanto para a matéria quanto para a forma. O mesmo termo que foi utilizado por Gabirol para a inteligência, a alma, e a natureza, “substâncias simples” é aplicado à forma e à matéria primeiras entendidas separadamente, conforme notamos claramente na passagem citada a seguir:

Aristóteles, o filósofo e mestre da sabedoria dos gregos, disse: o início de todas as raízes são duas substâncias simples: uma delas é a matéria primeira, que recebe a forma e é conhecida pelos filósofos como a raiz das raízes. É a primeira substância que subsiste por si e é o substrato da diversidade. A outra é a forma substancial, que está pronta a impregnar a matéria. É sabedoria perfeita, pura radiância e claro esplendor, pela sua conjugação com a matéria primeira, a natureza e forma do intelecto vem a ser, porque ele [o intelecto] é composto delas [matéria e forma]⁸⁵.

Conforme já foi exposto, são consideradas por Ibn Gabirol como substâncias, unicamente aqueles seres compostos de matéria e forma, seguindo, ao menos nesse caso, as indicações de Aristóteles. Portanto a matéria em si mesma, separada da forma, não pode ser entendida rigorosamente enquanto tal. Ao mesmo tempo, não deixa de ser curioso o fato de que Ibn Gabirol toma o cuidado de explicitar no *Fons Vitae* o porquê de alguns filósofos costumarem equiparar os termos “matéria” e “substância”.

Quanto à forma, é ainda menos provável apreendermos o mesmo entendimento em Gabirol. Essa última não é, em momento algum, tratada como substância, nem poderia ser; mas ainda assim, Gabirol insiste mais uma vez em esclarecer o termo “forma substancial”, o qual também é encontrado na obra de Isaac Israeli, e utilizado tal como na passagem citada acima. A explicação de Gabirol é a seguinte:

D. - Por que chamaram forma substancial à primeira forma, e não substância, se ela aperfeiçoa a essência da matéria que é substância?

M. - Isso ocorre porque é impossível que ela tenha ser fora da matéria da qual é substância⁸⁶.

É quase como se Gabirol se dedicasse a esclarecer as eventuais dúvidas ou deslizes deixados por Israeli ou, eventualmente, alguma por outra fonte comum, como talvez o

⁸⁵ ISRAELI, Isaac, op. cit., p. 60.

⁸⁶ IBN GABIROL. *Fons Vitae*, III, 37.

lendário Livro das Cinco Substâncias do Pseudo-Empédocles⁸⁷, ainda que ele mesmo não concorde plenamente com estes conteúdos.

Dentre as principais semelhanças entre Isaac Israeli e Gabirol – ou seja, os pontos em que o segundo poderia ter seguido o primeiro – podemos citar ainda a questão do intelecto, conforme já foi exposto, a propósito de Al-Kindi e Al-Farabi, e também das quatro perguntas necessárias à definição das coisas existentes. Conforme Israeli, referindo-se ao modo de conhecimento das coisas utilizado pelos filósofos gregos,

Como eles se empenharam em investigar as definições das coisas, encontraram que há quatro questões sem as quais não se pode buscar o conhecimento dessas definições. A primeira é a existência: quando se indaga se alguma coisa existe; a segunda é a quiddidade: quando se indaga o que alguma coisa é; a terceira é a qualidade: quando se indaga como alguma coisa é; e a quarta é a “quaridade”: quando se indaga porque alguma coisa é⁸⁸.

Vemos o mesmo tratamento conferido por Ibn Gabirol à questão na seqüência abaixo:

Neste capítulo fornecer-te-ei um princípio geral suficiente que te servirá de regra. Afirimo, portanto, que o ser, desde sua extremidade superior até sua extremidade inferior se distingue em quatro graus, a saber: se é, o que é, de que natureza é e porque é. Dentre eles, o mais nobre é aquilo ao qual se pergunta somente se é, e não o que é, nem de que natureza é nem porque é, como o verdadeiro Uno, Elevado e Santo. Abaixo dele está aquilo ao qual se pergunta o que é, mas não, de que natureza é nem por que é, como a inteligência. Sob ela está aquilo ao qual se pergunta o que é e de que natureza é, mas não por que é, como a Alma. E mais abaixo ainda está aquilo ao qual se pergunta o que é, de que natureza é e porque é, como a natureza e tudo o que é engendrado por ela. Cada um deles está disposto de acordo com a ordem do número⁸⁹.

Podemos apontar também a questão do paralelismo Microcosmo/Macrocosmo que permeia a obra de ambos e está intimamente relacionada à própria concepção de filosofia enquanto sabedoria, professada pelos dois autores. Para Israeli: “Filosofia é o conhecimento de si mesmo pelo homem. (...) O homem que adquire o verdadeiro conhecimento de si mesmo de sua própria espiritualidade e corporeidade engloba o conhecimento de todas as coisas”⁹⁰. A Alma é tripartida também em Israeli e o Intelecto aparece como intermediário entre o Criador e a alma – mas, por outro lado, a dessemelhança radical entre Criador e Criado, reforçada por Gabirol não é tão crucial a Israeli.

⁸⁷ Ou a *Teologia de Aristóteles*, versão longa, conforme a sugestão de Borisov e Pines, da qual trataremos mais adiante.

⁸⁸ ISRAELI, Isaac, *Book of definitions*. op. cit., p. 10.

⁸⁹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V 24.

⁹⁰ ISRAELI, Isaac. *Book of definitions.*, p. 27.

A Vontade também aparece em Isaac Israeli, mas de um modo um tanto diferente daquele utilizado por Ibn Gabirol. Ainda que utilize a criação pelo Poder e Vontade⁹¹, insiste em que estes não constituem uma mediação, mas atributos atrelados à Essência de Deus. Para Gabirol a Vontade é a potência criadora de Deus e não se confunde – como iremos ver mais claramente na parte dedicada à sua poesia – com os demais atributos, incluindo a Sabedoria divina ou a Luz; para Israeli, a luz repartida pela forma emana do Poder e da Vontade⁹². Para Gabirol os atributos são inseparáveis da essência de Deus, mas a Vontade, é inseparável somente em essência, mas não em ato, ou seja, a partir de seus efeitos é vista enquanto um intermediário entre Deus e a Criação. Ainda assim, por vezes, associa o termo Força ou Poder à Vontade, mas não como algo extrínseco a ela, mas como a sua qualidade de penetração.

Quanto à compatibilização entre neoplatonismo emanantista e criacionismo bíblico, podemos verificar que, ainda que a conjunção entre Forma e Matéria que gera a Inteligência é tratada no *Livro das Substâncias* de Isaac Israeli como emanação, em alguns textos o termo criação é utilizado, como na seguinte passagem: “Deus criou o Intelecto como um esplendor⁹³”. Aparentemente, ainda que seja presente, como na insistência na idéia de criação *ex-nihilo*, a preocupação com a sustentação dos pontos fundamentais da teologia judaica é menor em Israeli do que em Ibn Gabirol. Por outro lado, Israeli nos brinda com uma profetologia, à semelhança de seus contemporâneos islâmicos, em especial Al-Farabi, tema que jamais se teve notícia de que figurasse entre as preocupações de Ibn Gabirol⁹⁴.

As semelhanças entre o pensamento de Isaac Israeli e Ibn Gabirol são notáveis e há efetivamente uma forte probabilidade de que ele tenha se inspirado em seu predecessor judeu. Mas, por outro lado, Israeli incorporara já, notadamente, pesadas influências da filosofia islâmica, principalmente de Al-Kindi⁹⁵. Portanto, de qualquer modo, ainda que as obras de Isaac Israeli tenham sido fontes para Ibn Gabirol, esse neoplatonismo latente semelhante ao

⁹¹ “Regarding the quality of the emanation of the light from the power and the will”. ISRAELI, *Book of Substances*, In Isaac Israeli, a Neoplatonic philosopher of the early tenth century. op. cit., p. 88; O tradutor hebraico de Gabirol também utiliza o termo *koah* que pode ser entendido como poder ou força para significar a qualidade pela qual a Vontade faz com que a Forma penetre na Matéria a fim de criar as substâncias.

⁹² Ver ISRAELI, Isaac. *The Book of substances*, c1958 In ISRAELI, op. cit., p. 88.

⁹³ ISRAELI, I. *The Book of Spirit and Soul*. In ISRAELI, op. cit., p. 110.

⁹⁴ Vale ressaltar que a questão da profecia em Isaac Israeli está intimamente relacionada com os sonhos: “Um sonho é causado pela influência da Inteligência na alma durante o sono. A Inteligência recebe seu conhecimento diretamente de Deus, e serve como mediadora entre Ele e a alma, como um profeta que é a mediação entre Deus e as criaturas”. HUSIK, Isaac. *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*. Philadelphia: The Jewish publication Society of America, 1948, p. 15. Isso nos conduz a conectar a profecia à *vera visio* (traduzida aqui por sonho lúcido) citados por Ibn Gabirol: “Lembra-te da idéia da alma e de seu recurso àquilo que está na inteligência e de como representa as formas das coisas pela faculdade imaginativa no estado de vigília, e como as representa no sonho lúcido para conhecê-las”. IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 13.

⁹⁵ Sobre a estreita dependência que a obra de Isaac Israeli mantém para com as idéias de Al-Kindi ver DE LIBERA, Alain, *A Filosofia Medieval*. pp. 198 a 202.

modelo filoniano parece ter despertado no Medievo judaico, através do contato com a filosofia islâmica.

Quanto à origem do pensamento de Israeli, a qual poderia de algum modo ter sido também uma das fontes do pensamento de Ibn Gabirol, seja porque o primeiro foi lido pelo segundo, seja porque ambos se basearam no mesmo conjunto de textos, vale considerar a hipótese trazida à tona por Borisov e ampliada por Schlomo Pines acerca da *Teologia de Aristóteles*⁹⁶. Tendo sido considerada de modo geral como uma compilação abreviada das Enéadas IV, V e VI de Plotino, chagaram-nos da Idade Média duas versões: a versão curta e a versão longa. Por muitos autores, as diferenças entre essas duas versões foram atribuídas a interpolações realizadas durante a tradução, bem como a versão breve foi considerada anterior, dado que a versão longa só havia sido descoberta através de uma tradução latina do século XVI.

A partir de sua publicação do texto da versão longa (baseada em um manuscrito de Leningrado), Alexander Borisov⁹⁷ constata a antiguidade daquele e retoma a discussão, ressuscitando a teoria que considerava que a doutrina da Vontade de Ibn Gabirol poderia ter procedido diretamente da versão longa da *Teologia*. Quanto a esta versão, “Efetivamente, nada de semelhante a essas especulações se encontra nem no texto anterior, nem em sua fonte, as *Enéadas* de Plotino⁹⁸”. Consideramos oportuno citar essa hipótese no item dedicado a Isaac Israeli por acreditar que as semelhanças entre a versão longa da *Teologia* e a teoria do voluntarismo divino de Ibn Gabirol, bem como as objeções que podem ser levantadas, são as mesmas que podem ser notadas quanto à obra de Isaac Israeli. E, portanto, muito mais do que uma fonte de Gabirol, esse texto poderia ter sido justamente uma fonte de Israeli. Obviamente essas hipóteses não são excludentes, mas merecem ser observadas com maiores cuidados, o que não podemos fazer nesse trabalho.

Borisov publica extratos desse texto visando demonstrar essa tese, sobre os quais Pines discute a origem dos acréscimos no texto. Tomamos a liberdade de reproduzir aqui alguns trechos:

1. Quanto a nós, afirmamos que Deus criou (*abda'a*) a Inteligência (*'aql*) e fez dela a causa mediata ou imediata das outras coisas. Foi ele que conferiu a existência à Inteligência e à causa dela e, sob muitos aspectos, ele é a causa daquela. Não existe entre ela e Ele outro

⁹⁶ PINES, Schlomo, *La longue récession de la Theologie D'Aristote dans ses rapports avec la doctrine Ismaélienne*. In, *Studies in The History of Arabic Philosophy. The Collected Works of Schlomo Pines*, vol III. Jerusalém: The Magnes Press/ The Hebrew University, 1996. pp. 390-403.

⁹⁷ BORISOV, Alexander. *Sur le point de départ du voluntarisme de Salomon Ibn Gabirol*. *Apud*. PINES, op. cit., p. 391.

⁹⁸ PINES, op. cit, p. 394.

intermediário além de seu comando (*amr*), quer dizer que seu verbo (*kalima*) é a causa da Inteligência...⁹⁹

2. A primeira das coisas criadas (*al-mubda'at*) é a Primeira Inteligência, que está unida ao Verbo do Criador, exaltado Seja. Essa Inteligência é o primeiro substrato (*mawdû'*) da primeira forma (*sûra*) e o gênero dos gêneros: que compreende todas as substâncias; tendo por atributo uma irradiação pura e uma luz que nada altera. Depois dela, a segunda inteligência...¹⁰⁰

3. A primeira Inteligência se une ao Verbo (chegando a) uma união tal que é impossível imaginar um intermediário entre ela e ele. Os dois fazem-se um.

4. Dessa maneira, a Inteligência se une por seu ser (*huwiyya*) ao Verbo igualmente designado (pelos nomes) de Potência de Deus, de Sua Vontade (*irâda*), de seu Comando e de sua Ciência (*ilm*), e ela chega a um grau onde ela é ele. Eu falo da Inteligência que foi criada por Deus através de Seu Comando e de Sua Vontade¹⁰¹.

Conforme Pines, essas são “passagens que se corroboram e se completam e onde aparece uma doutrina perfeitamente consistente, a do Verbo, igualmente “Comando” e “Vontade” de Deus e que é identificado em outras passagens à “Potência” e à “Sua Ciência”¹⁰². Apesar da semelhança que mantém para com a Doutrina da Vontade de Ibn Gabirol, cremos que essa abordagem, ilustrada pelas passagens 1 e 4, assemelhe-se muito mais à teoria de Isaac Israeli, que cita, junto à Vontade, o Poder/Potência de Deus, igualado a seu Comando, bem como equipara os demais atributos. Ibn Gabirol re-introduz uma concepção “nova” para o judaísmo medieval que não é observada em nenhuma dessas duas fontes: a Vontade como atributo diferenciado Criador, não semelhante ou equiparável aos demais atributos – característica essa que o conecta, não com suas fontes próximas, mas precisamente com a doutrina do *Logos* de Filon de Alexandria.

Além disso, nenhuma alusão há em sua obras às demais inteligências (tal como citadas na passagem 2), mais relacionadas aos modelos mais freqüente no Islam da época. Há, na obra de Gabirol somente uma única inteligência, a substância simples mais alta. Por outro lado, a inteligência aqui está unida ao Verbo (passagens 2 e 3), o que tampouco acontece na doutrina de Gabirol. Conforme nossa interpretação, essas ausências espelham a necessidade que esse autor demonstrava de sustentar a dessemelhança radical entre Deus e a Criação.

Se observarmos atentamente, na passagem n. 2, lemos: “Essa Inteligência é o primeiro substrato (*mawdû'*) da primeira forma (*sûra*) e o gênero dos gêneros: que compreende todas as substâncias”. A primeira vista, parece coincidir com a doutrina de

⁹⁹ BORISOV, apud PINES, op. cit., p. 391.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 392.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 393.

¹⁰² PINES, op. cit., p. 394.

Gabirol, mas ao verificarmos no *Fons Vitae*, a passagem na qual o autor nos fala do *genus generalissimum* lemos:

D. – Que me dizes do que se denomina coisa?

M. – Não te recordas das palavras e das provas que aduzimos no tratado do ser, ou seja, **que o ser não é o gênero mais geral?**

D. – Bem me lembro. Mas, o que responderias àquele que te dissesse que a substancialidade e a unidade subsistem no ser?

M. – Explica-me teu pensamento.

D. – Dado que aceitas que o **gênero mais geral, isto é, a matéria primeira**, é substância una pelo número, poderíamos dizer que a substancialidade e a unidade são sua forma. Um indício disso é que por ser una, difere das demais; a diferença é forma, logo, a unidade é forma, é o que recebe a substancialidade e a unidade, e é a coisa que se denomina propriamente una e substância.

M. – Deves antepor o princípio sobre o qual se apóia o que dissemos, isto é, que o **princípio da diferença e da diversidade é a matéria e a forma**, e posto que isso é assim, é evidente que toda propriedade pela qual se designa cada matéria e cada forma por si, não convém senão à essência daquilo que é designado em propriedade por ela. Se assim não fosse, o uno simples seria composto. Posto que assim é, **torna-se evidente que a propriedade da unidade, que se atribui ao gênero mais geral não é outra que sua essência e é efetivamente sua essência**. Assim sendo, **é falsa a afirmação de que é uma coisa que recebe o conceito de unidade e que é na união desses dois conceitos que adquire a natureza do gênero mais geral**. E de modo geral, debes saber que o ser não é mais do que pela conjunção da matéria e da forma, e que a propriedade de ser não convém à matéria em si, mas à matéria e à forma conjuntamente. Dado que é assim, não é possível que haja aqui uma coisa capaz de receber o conceito de unidade¹⁰³, ou seja, a forma, porque a matéria não possui ser senão pela sua união com a forma¹⁰⁴.

Para Gabirol a inteligência não é o substrato, mas a conjunção entre o substrato (matéria) e a forma, e antes disso não pode ser entendida enquanto substância. Tampouco é o *genus generalissimum*, posto que este seria a matéria – concepção que aparece também em Ibn Hasday. Portanto, se apesar das semelhanças há diferença, notamos aqui mais uma vez a insistência do filósofo em esclarecer eventuais dúvidas. Num outro trabalho, talvez fosse interessante modificar o foco e tentar descobrir não mais quais foram suas fontes, mas com quem, com quais concepções ou com quais textos ele estava discutindo. Infelizmente essa tarefa está muito além de nossas possibilidades nesse trabalho.

Apesar dessas diferenças, existe, pela leitura desse texto, uma real possibilidade de que este tivesse sido uma das inspirações de Ibn Gabirol – e talvez não o pseudo-Empédocles – ou ao menos, uma de suas leituras. Mas, isso não quer dizer que a doutrina do voluntarismo de Ibn Gabirol seja exatamente a mesma apresentada na versão longa da *Teologia de Aristóteles* ou mesmo na obra de Isaac Israeli. Sua originalidade e engenho na construção que

¹⁰³ Portanto, o mestre explica ao discípulo que a matéria não é uma “coisa” (“res” ou “ens”), pois somente há ser pela união da forma com a matéria.

¹⁰⁴ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 8.

transforma um monismo emanacionista de fundo neoplatônico num dualismo monoteísta é, a nosso ver, até o momento, única.

É importante ressaltar também a investigação de Pines acerca da origem dessa doutrina exposta na versão longa da *Teologia*. Enquanto alguns autores defendem ter sido uma adaptação cristã – em virtude da inclusão da doutrina do Verbo – Borisov duvida, parecendo-lhe provável que esse texto pudesse ser classificado junto aos documentos literários da filosofia helenística sincretista.

Já Pines, levanta outra possibilidade que nos parece a mais acertada: a versão longa da *Teologia* teria sido um texto composto pelos filósofos *Ismailis*, posto que é possível encontrar “quase ponto por ponto a concepção do Verbo que nós estudamos nos fragmentos descobertos por Borisov nos textos *Ismailis*”. Em relação a isso, portanto, a suposição de que a *Teologia* pudesse ter sido fonte direta de Ibn Gabirol encontra assim, ao lado de uma facilidade, um novo obstáculo:

Suposição plausível em certa medida, mas que desperta outras. Pois a mesma semelhança (parcial) de doutrinas pode ser invocada para estabelecer uma conexão entre o *Fons Vitae* e o texto *Ismaili*. É que a doutrina do Verbo que se encontra na versão longa da *Teologia* não se apresenta mais como uma opinião aberrante. Esse foi, por longos anos, um dos dogmas de um poderoso império que, na época de Ibn Gabirol, ainda governava o Egito, e cuja propaganda trabalhou o mundo muçulmano¹⁰⁵.

Assim sendo, com essa possibilidade levantada por Pines, nossa investigação fica, portanto, amputada de uma de suas grandes possibilidades, pelo fato de ser dependente, por um lado, de um trabalho que ainda está sendo realizado que é justamente o de recuperação dos textos próprios da vertente xiita *Ismaili*, e por outro, de uma tarefa que ainda está para ser empreendida, que é precisamente a recuperação da influência histórica do pensamento *Ismaili* na Península Ibérica e a avaliação de sua real extensão.

¹⁰⁵ PINES, op. cit, p. 401.

5.4 O SABER EM AL-ANDALUS

5.4.1 A Biblioteca de Córdoba

Embora as obras de Al-Farabi aparentemente não tivessem alcançado muito sucesso em *Al-Andalus*, e apesar de que os escritos de Ibn Sina apresentam uma certa proximidade histórica, ao mesmo tempo em que mantêm a distância geográfica, não podemos descartar a possibilidade do conhecimento dessas obras por parte de Ibn Gabirol. A insistência na total separação e distância intransponível entre o pensamento islâmico oriental e a produção filosófica em *Al-Andalus* não é um argumento sustentável.

Miguel Asín Palacios comenta o assunto da seguinte maneira:

Esta intransigência dura e implacável talvez pudesse ter evitado o contágio se o Islam espanhol tivesse vivido isolado do Oriente; mas a peregrinação a Meca, obrigatória uma vez na vida a todo muçulmano e o desejo de adquirir naquelas famosas escolas orientais a instrução jurídica, religiosa e filológica de que careciam em sua pátria, impelia continuamente os muçulmanos espanhóis a abandonarem seus lares e a percorrer como peregrinos da religião e da ciência, os vastos domínios do Islam. E, uma vez colocados em contato com aquelas escolas e aqueles mestres, a curiosidade ingênita, o afã de novidades e a vaidade acabariam por apagar em alguns espíritos a lembrança das idéias de intransigência que por sua educação professavam. E, preenchidos de novas idéias, regressavam à sua pátria trazendo consigo os livros dos mestres que escutaram e começavam a divulgá-los entre seus concidadãos¹⁰⁶.

Se esse processo ocorreu com as obras relacionadas às seitas *batinis* do Oriente, com maior probabilidade, as obras de Al-Farabi ou Ibn Sina podem ter chegado às costas de *Al-Andalus* através desses mesmos peregrinos, ávidos de novidades. Mas o conhecimento das idéias aristotélicas através dos autores que nos são mais familiares não é necessariamente a única possibilidade. Também não deve ser descartado o conhecimento indireto dessas obras, através de resumos e comentários aos quais não temos mais acesso e que poderiam ter sido mais acessíveis para os pensadores de *Al-Andalus*, naquela época. As semelhanças entre o pensamento Gabiroliano e Aviceniano e a apropriação conjunta desses autores por parte de certos autores cristãos, como é o caso flagrante de Guilherme de Auvergne, conduz à consideração dessa possibilidade, ainda que muito remota.

Por outro lado, a insistência de Sa'id al Andalusi na importância de Isaac Israeli como precursor do pensamento judaico em *Al-Andalus*, pode conduzir a uma outra

¹⁰⁶ ASÍN PALACIOS, Miguel, *Ibn Masarra y su escuela*. In, *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*, p. 26.

possibilidade, que é a da transmissão dos conceitos aristotélicos através dos comentadores, especialmente Galeno e João Filopono, e também através das obras do famoso médico judeu e outras obras correntes na época. As relações entre o sistema Gabiroliano e as idéias de Isaac Israeli não podem ser menosprezadas, conforme já apresentamos. As concordâncias se dão especialmente naqueles pontos em que Gabirol se afasta de Plotino, pontos os quais o médico também sublinha:

Que espécie de neoplatonismo professava? Um plotinismo mais reelaborado. Contra a *Teologia de Aristóteles*, Isaac define o poder e a Vontade de Deus como modalidades de sua essência, o que é também sua atualidade/atividade, não como hipóstases distintas ou como um Verbo realizado. Contra Plotino, identifica Deus (“o Criador”) ao Uno e intercala entre o Uno e o Intelecto duas substâncias: a Matéria Primeira e a Forma Primeira. Novamente contra Plotino, substitui a terceira hipóstase, a Alma, por um sistema de três hipóstases correspondentes (em nível universal) aos três tipos de alma distinguidos por Aristóteles: a alma racional, a alma sensitiva e a alma vegetativa, e substitui a quarta, a Natureza, o que chama de “a Esfera”, “o Céu”, ou, ainda como Aristóteles, a “quinta-essência”¹⁰⁷.

Notamos que há uma série de concordâncias fundamentais. A Vontade como atributo Criador da Essência Divina está já presente, ainda que o poder seja entendido da mesma forma em Israeli, mas não por Gabirol. A matéria e a forma primeiras, logo abaixo do Criador, que conduzem à idéia do hilemorfismo universal também já figura, bem como a alma tripartida e a total exclusão do termo alma do mundo da obra de Gabirol. Mas, este último mantém a natureza como última hipóstase e substância simples, diferenciando-a das substâncias corporais propriamente ditas, das quais o céu também faz parte. Ainda conforme De Libera,

De acordo com esse ponto de vista, as semelhanças entre Gabirol e Isaac Israeli devem ser destacadas. Não só as noções de matéria e forma universais lembram as de matéria e forma primeiras do *Livro das definições*, mas a concepção de filosofia como auto-análise do universo parece prolongar a tese de Isaac segundo a qual a alma conhece todas as coisas ao conhecer a si mesma¹⁰⁸.

Uma outra questão interessante é que, apesar de Isaac Israeli ter representado um autor importante e ter exercido influência entre os pensadores de *Al Andalus*, conforme o historiador Sa'id, essa influência se deu muito mais no âmbito do pensamento islâmico do que propriamente no seio do judaísmo. Mas, devemos levar em consideração que, na realidade, muitos dos pensadores judeus posteriores dedicaram-se mais a minimizar sua importância enquanto filósofo do que a compreender suas idéias. Talvez Gabirol não tenha se portado como seus correligionários e tenha se interessado pelo precursor neoplatônico, tendo em vista

¹⁰⁷ DE LIBERA, Alain, op. cit, p. 201.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 207.

que o destino que lhe reservou o pensamento medieval judaico foi o mesmo de seu predecessor.

Essa semelhança, ainda que importante, não evoca imediatamente uma continuidade necessária, dado que, o fato de que Isaac Israeli enquadra-se perfeitamente no âmbito da filosofia dos seguidores de Al-Kindi, pode nos fazer retornar à hipótese anterior. Ressaltando-se o paralelismo do ser e do pensamento, De Libera prossegue, afirmando que:

Sendo a análise de Isaac um desenvolvimento da quinta definição da filosofia segundo Alkindi, pode-se dizer que Ibn Gabirol prolonga a teoria alkindiana do microcosmo, e faz desse estado particular do homem o pivô da palingenesia. Essas poucas linhas do *Livro das definições e das descrições das coisas* de Alkindi são a fonte remota da teoria de Ibn Gabirol: a Filosofia é o conhecimento de si. Tese essa de enorme alcance e profundidade. Tomemos um exemplo. As coisas são corporais ou não-corporais. As coisas não corporais são substâncias ou acidentes. O homem é composto de um corpo, de uma alma e de acidentes. **A Alma é uma substância** e não um corpo. Portanto, se o homem conhece a si mesmo, conhece o corpo com seus acidentes, o primeiro acidente e a substância que não é um corpo. Se conhece tudo isso, conhece todas as coisas. Eis porque os filósofos chamaram o homem de pequeno mundo (*microcosmo*)¹⁰⁹.

Uma terceira possibilidade a ser considerada é a da existência das traduções de Aristóteles, dos primeiros comentadores ou comentários e/ou compêndios já de origem islâmica e judaica na Biblioteca de Córdoba. Esses livros, posteriormente considerados heréticos e proibidos em *Al-Andalus* após a queda do Califado, teriam então, ainda que ocultos, sobrevivido nas mãos de estudiosos particulares.

A biblioteca do Califado de Córdoba foi composta por Al-Hakam II de modo que nada deixasse a desejar em relação às grandes bibliotecas do Oriente: “Por iniciativa de Al-Hakam II (Al Mustansir) (961-976), obras científicas e filosóficas foram importadas em larga escala, para que Córdoba, com sua imensa biblioteca e universidade, pudesse então competir com Bagdá como maior centro de ensino no mundo muçulmano¹¹⁰”.

A preocupação com o conhecimento demonstrada durante o Califado incluía a aquisição das obras mais recentes em termos de ciências. Quanto a essa terceira possibilidade, contamos com indicações expressas no próprio Sa'id, quando nos relata que,

Após os primeiros tempos do século IV/X, o emir Al-Hakam al-Mustansir bi-llah b. 'Abd al-Rahman al-Nasir li-din Allah sentiu-se inclinado ao estudo da ciência e dos que a cultivavam. Assim, fez vir de Bagdá, Egito e outras províncias do Oriente as mais brilhantes e famosas obras e as composições mais raras relacionadas às ciências antigas e modernas, das quais chegou a reunir, ao final do reinado de seu pai e depois deste, durante seu próprio reinado, quantidade similar à que os califas abássidas tinham conseguido reunir em um tempo muito maior. Esta tarefa foi empreendida graças a seu extremo amor pela ciência, sua

¹⁰⁹ DE LIBERA, op. cit., p. 208.

¹¹⁰ FAKHRY, Majid, *A History of Islamic Philosophy*. London: Longman; New York: Columbia University Press, 2 ed., p. 258.

elevada preocupação em adquirir todas as virtudes, a sua elevação de espírito e seu desejo de parecer-se aos monarcas ilustrados. Durante sua época, aumentou o número de pessoas que se dedicavam a ler os livros dos antigos e a estudar suas doutrinas¹¹¹.

O califa Al-Hakam II governou de 971 a 976. Desse modo, o idílio erudito pouco durou já que Al-Mansur, que o sucedeu no governo, longe de compartilhar o amor pelo conhecimento de seu antecessor, inaugurou em *Al-Andalus* a prática da queima de livros. Ordenou que seus conselheiros religiosos separassem as obras que se encontravam na biblioteca. Aquelas que se referiam às ciências aprovadas pelas escolas jurídicas da época (lexicografia, gramática, poesia, história, medicina, direito islâmico, tradições do profeta, etc.) e algumas obras de medicina e de cálculo foram poupadas. Aquelas referentes às chamadas “ciências antigas”, especialmente a lógica, metafísica e astronomia, foram consideradas as mais perigosas. Os livros que não foram aprovados pelos conselheiros religiosos foram queimados, atirados nos poços do palácio e cobertos de terra ou destruídos de outras formas, e aqueles que liam este tipo de livro foram considerados suspeitos de heresia. Ainda assim, algumas obras restaram misturadas às obras “permitidas”. Por essa razão, aqueles que haviam avançado no caminho da sabedoria passaram a ocultar seus conhecimentos e essa situação vigorou até o final do reinado dos Omíadas. Com o fim do Califado, o poder foi dividido entre os reinos de *taifas* e, em muitas comarcas os governantes pararam a perseguição àqueles que buscavam conhecimento. Por outro lado, a *fitna* exigia dinheiro e obrigou-os a venderem grande parte dos tesouros dos palácios por preços baixíssimos e, entre eles, foram vendidos também os livros. Conforme o historiador Sa'id:

Desse modo difundiram-se esses livros pelas comarcas de *Al-Andalus*; entre eles havia verdadeiros tesouros das ciências antigas, que tinham escapado das mãos daqueles que examinaram a biblioteca de Al-Hakam nos tempos de Al-Mansur Ibn Abi Amir. Também todas aquelas pessoas que mantiveram ocultas as obras que possuíam sobre estas ciências deram-nas a conhecer, e desde então até nossos dias, continuou crescendo, paulatinamente o desejo de estudar as ciências antigas, e as capitais das *Taifas* converteram-se progressivamente em centros intelectuais. O momento atual— louvado seja Deus altíssimo — no que se refere à difusão dessas ciências e à liberdade que existe para estudá-las — é o melhor que já conheceu *Al-Andalus*¹¹².

Como podemos notar, a crença na suposta inexistência em *Al-Andalus* dos livros referentes àquelas “ciências antigas”, ou seja, as obras gregas traduzidas ao árabe, não corresponde à realidade. Os livros coletados durante o período de Al-Hakam II, tanto pelos próprios governantes, quanto pelos estudiosos particulares, cobriam amplamente estas temáticas e ainda muitos mestres são citados por Sa'id, que desde aqueles tempos ensinavam

¹¹¹ SA'ID, op. cit., p. 142.

¹¹² SA'ID, op. cit., p. 143-4.

estas disciplinas a seus discípulos, os quais foram retransmitindo este conhecimento através das décadas. Vale observar que a data em que Sa'id escreve sua obra, 1068¹¹³, corresponde a apenas vinte e três anos depois da expulsão de Ibn Gabirol da comunidade judaica de Zaragoza, ou seja, o período ao qual o historiador se refere como sendo o melhor para o estudo dessas ciências em *Al-Andalus* é justamente aquele no qual o filósofo viveu. E precisamente a *Taifa* de Zaragoza consistia um dos mais ilustrados pólos de conhecimento do período em *Al-Andalus*. Conforme Lomba Fuentes,

Zaragoza, *Saraqusta* para os muçulmanos, converte-se nos primórdios do século XI e durante o XII, até a conquista cristã em dezembro de 1118, em um dos centros de saber e de cultura mais importantes de *Al-Andalus*, a Espanha muçulmana. (...) Esse período, de um século, aproximadamente, pode ser considerado como o mais próspero de toda a história da região até nossos dias. (...) Essa paz e prosperidade, unidas a uma decidida proteção dos monarcas a toda manifestação de cultura e ciência, fizeram com que, durante a *fitna*, ou guerra civil travada em torno da conquista do poder em Córdoba, uma vez suprimido o califado por Almanzor e em virtude da inquietação e depressão social que isso produziu no Sul de *Al-Andalus*, os intelectuais emigrassem em massa e buscassem o refúgio de Zaragoza, como um de seus lugares preferidos¹¹⁴.

Quanto ao conhecimento específico das idéias de Aristóteles, Sa'id também nos fornece informações importantes. Apesar de afirmar que o conhecimento em *Al-Andalus* até o início do século XI desenvolveu-se mais no campo da matemática e da geometria, confirma que alguns dentre estes importantes geômetras conheciam perfeitamente as obras de Aristóteles, especialmente no que se refere à lógica. Um deles, que ficou conhecido como o “Euclides espanhol” era um dedicado estudioso de lógica, provavelmente na cidade de Córdoba: “Abd al-Rahman b. Ismail b. Badr, conhecido como *Al-Uqlidisi*, proeminente geômetra, cultivava a lógica e compôs um magnífico resumo dos oito livros da lógica [de Aristóteles]”¹¹⁵. Este resumo de *Al-Uqlidisi*, conservado e recuperado durante o período de *Taifas*, pode ter sido a fonte através da qual Ibn Gabirol teve acesso à lógica de Aristóteles. Sa'id relata ainda que em Zaragoza, “Abu Uthman sa'id Fathun b. Mukram, conhecido como al-Hammar al-Saraqusti, dominava à perfeição a geometria, a lógica e a música e tinha conhecimentos do restante das ciências filosóficas¹¹⁶”.

Por todas essas indicações, acreditamos que a alegação de que as idéias de Aristóteles eram desconhecidas em *Al-Andalus* na época em que viveu Ibn Gabirol são

¹¹³ Conhecemos a data em que o cádi Sa'id estava redigindo o *Kitab al-Tabaqat al-umam* por uma referência interna em seu livro quando, no capítulo dedicado a *Al-Andalus*, ao falar de Toledo escreve: “no momento atual, que é o ano 460/1068...” SA'ID, op. cit., p. 139.

¹¹⁴ LOMBA FUENTES, J. “Ambiente cultural de Zaragoza en el siglo XI”, In, IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 11-12.

¹¹⁵ SA'ID, op. cit., p. 145.

¹¹⁶ SA'ID, op. cit., p. 146.

improváveis. O panorama de conhecimento entre os mais letrados em *Al-Andalus* parece ter sido extremamente semelhante ao disponível no Oriente, ao menos até por volta de 976, com o final do reinado de Al-Hakam. Durante o período da *fitna*, em que se determinou a proibição dessas obras, muito desse conhecimento permaneceu sendo compartilhado secretamente em círculos restritos – ainda que distantes da cidade de Córdoba – e com o desmembramento do poder central e a instituição dos reinos de *Taifas*, eles voltaram à livre circulação. Curiosamente essas datas coincidem com a emigração da família de Ibn Gabirol, originária de Córdoba, dado que este já nasce na cidade de Málaga e depois se dirige à *Taifa* de Zaragoza, onde essas obras já circulavam livremente, ali obtendo sua formação. A impressão corrente de que é somente a partir de meados do século XI que as obras gregas passam a circular em *Al-Andalus* pode ser uma impressão turvada pelo caráter secreto que sua circulação teve necessariamente no período anterior, bem como pela eliminação do registro de uma série delas que se encontravam na biblioteca de Córdoba. E essa questão relaciona-se, a nosso ver, diretamente ao conhecimento das idéias de Aristóteles por Ibn Gabirol.

5.4.2 *Rasa'il Ikhwan Al-Safa*

Outra influência que parece ter sido bastante importante em *Al-Andalus* – tanto no que diz respeito às idéias veiculadas quanto à proposta de formação de círculos heterogêneos de discussão filosófica – é a Enciclopédia dos Irmãos da Pureza (*Rasa'il Ikhwan al-Safa*). Este texto anônimo gerou controvérsias entre os estudiosos a respeito de sua verdadeira autoria. Aparentemente, foi composto por um grupo de pensadores de Basra que formavam uma sociedade secreta. Consta que essa sociedade não era composta exclusivamente de indivíduos de confissão Islâmica¹¹⁷. A relação do termo “pureza”, ou “sinceridade”, como é por vezes traduzido *Safa*, com o termo *Sufi* já foi amplamente apontada. Por outro lado, diversos autores defendem a orientação *Ismaili* desse texto¹¹⁸, posição que é corroborada pela alta aceitação do texto entre os teóricos dessa seita e pelo fato de que essa obra é reconhecida atualmente pelos filósofos *Ismailis* como material próprio¹¹⁹. O conjunto conta com 52 epístolas curtas abordando disciplinas diversas como astronomia, medicina, metafísica, angeologia, etc. São textos com nítidos propósitos educacionais, ou seja, de “trazer à perfeição as faculdades latentes do homem para que ele possa alcançar a salvação e a liberdade espiritual”¹²⁰. Vale ressaltar que, em termos de organização social, a Irmandade (*Ikwān Al-Safā*) era composta, conforme seus próprios escritos, de homens das mais diversas formações e origens sociais, bem como acredita-se que em seus círculos tenham participado indivíduos oriundos das diversas tradições religiosas e regiões, que viajavam para encontrá-los.

A teoria do conhecimento adotada por eles não é superficial “enciclopédica”, isto é, um compêndio dos sistemas existentes, mas uma tentativa de apresentar uma visão de mundo que não é exclusiva de uma tradição (...) Suas fontes incluem textos revelados e escritos, os livros da “Natureza”, trabalhos científicos e filosóficos dos antigos filósofos e sábios e as idéias inspiradas intuitivas por simples indivíduos. (...) A postura não-dogmática dos *Ikwān al-Safā* é menos arbitrária e contempla um genuíno pluralismo no qual é possível aprender de qualquer tradição. Eles eram comprometidos com a visão de que existem múltiplos

¹¹⁷ O que, de alguma forma colabora também para a identificação desse material com as vertentes *Ismailis*, que sempre primaram historicamente pela tolerância religiosa, inclusive no aspecto político. Sobre o tema, ver JIWA, Shainool, *Religious Pluralism in Egypt: The Ahl Al-Kitab in Early Fatimid Times*. Comunicação apresentada no encontro do *Middle Eastern Studies Association of North America (MESA)*. San Francisco: November 2001; publicado em 2003 por The Institute of Ismaili Studies.

¹¹⁸ “A descoberta dos estudos *Ismailis* teve que esperar a recuperação e estudo de textos genuínos *Ismailis* em larga escala – fontes manuscritas que foram secretamente preservadas em numerosas coleções privadas. (...) Ao mesmo tempo, Paul Casanova (1861-1926) que produziu importantes estudos sobre moedas Fatímidas e Nizari, foi o primeiro orientalista europeu a reconhecer a origem *Ismaili* dos *Rasā'il Ikwān al-Safā*’...” DAFTARY, Farhad, *Ismaili Studies: Medieval Antecedents and Modern Developments*. The Institute of Ismaili Studies, 2002, p. 11.

¹¹⁹ Cf. NASR, Seyyed Hossein, *An Introduction of Islamic Cosmological Doctrines*, p. 27.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 30.

modos de conhecimento, os quais criam discursos paralelos, todos dirigindo-se ao mesmo conjunto de objetivos. Particularmente, como outros pensadores filosóficos muçulmanos, os *Ikhwan* eram inclinados a ter uma visão mais inclusivista da Antigüidade, sendo algo de sua sabedoria considerada como tendo um *status* tão válido em sua essência e expressões da verdade quanto aqueles textos baseados na revelação. De fato, os grandes profetas como Abraão, Moisés, José e Muhammad, em sua visão, eram acompanhados no mais alto nível da hierarquia dos “irmãos da Pureza” por Pitágoras e Sócrates¹²¹.

A introdução dessas idéias no medievo espanhol deve-se inicialmente a um resumo dessas epístolas que circulava em *Al-Andalus*, supostamente trazido (ou mesmo composto) por Abu-l Qasim Maslama b. Ahmad, Al-Majriti. Conhecido matemático e astrônomo, parece ter sido o primeiro em *Al-Andalus* e “o mais sábio na ciência das esferas celestes e dos movimentos das estrelas¹²²”, que conhecia profundamente o *Almagesto* de Ptolomeu. Entre os discípulos que formou, figurava Abu-l Hakam ‘Amr b. ‘Abd al-Rahman b. Ahmad b. ‘Ali al-Kirmani, notável por seu conhecimento em aritmética e geometria. Tendo viajado este último ao Oriente, consta que chegou até Harran, onde aprofundou seus conhecimentos de medicina e geometria. Ainda que não tenha ficado famoso por estas ciências, conforme Sa’id¹²³, seu discípulo comentava que Abu-l Hakam al-Kirmani dominava a fundo as disciplinas teóricas como a lógica e a astronomia. Retornando a Zaragoza, Al-Kirmani trouxe consigo, pela primeira vez a *Al-Andalus*, o texto completo das Epístolas dos Irmãos da Pureza. Tendo Al-Kirmani morrido em 1066, aparentemente com mais de 90 anos, é bastante possível o conhecimento até mesmo da versão completa desses textos por Ibn Gabirol, em seus últimos anos de vida.

O conceito de filosofia utilizado por estes autores é bastante distinto daquele que veio a ser o objetivo perseguido por Ibn Rushd (Averrois) ou pelos filósofos puramente peripatéticos (*mashasa’un*). A filosofia, para eles, era equivalente à *Hikmah* e não poderia ser possível adquirir conhecimento independentemente da busca da perfeição das qualidades espirituais e da semelhança do homem com Deus:

Ao invés disso, eles identificavam filosofia com *Hikmah*, (Rasa’il, III, 324) contrariamente a um grande número dos primeiros escritores muçulmanos que usaram a filosofia como sendo sempre sinônimo da sabedoria puramente humana e *hikmah* como uma sabedoria que tem sua fonte última na revelação trazida pelos antigos profetas. Filosofia para os *Ikhwan* é a “similitude maior possível do homem com Deus”. São “os meios pelos quais mais uma vez a elite dos homens ou os anjos na terra aproximam-se do Criador Altíssimo” (Rasa’il, I, 221). Seu uso é a “aquisição da virtude específica da raça humana, aquela de trazer à atualização todas as ciências que o homem possui potencialmente... Pela filosofia, o homem realiza as características virtuais de sua raça. Ele alcança a forma da humanidade e progride

¹²¹ NANJI, Azim, A. *Portraits of self and others: Ismā’ili perspectives on the history of religions*, In DAFTARY, op. cit., p. 156.

¹²² Cf. SA’ID, op. cit., p. 146.

¹²³ *Ibidem*, p. 148.

na hierarquia dos seres até atravessar o caminho reto (ponte) e a via correta, ele se torna um anjo...”(Risalat al-Jami’a, I,101) Pode ser facilmente visto que há uma conexão mais íntima entre essa concepção e o objetivo Pitagórico-Socrático de purificação da alma humana do que com a lógica peripatética¹²⁴.

Por esta concepção de filosofia como sabedoria em todos os sentidos, e especialmente como gnose, os *Ikwan* foram associados aos pensadores de Harran, e foram entendidos como defensores de um “pitagorismo Oriental” e propagadores do Hermetismo no mundo Islâmico. Por essa associação, os *Ikwan* são frequentemente relacionados a um tipo de pensamento de orientação neopitagórica.

Os números desempenham um papel fundamental em suas teorias e na linguagem utilizada nas epístolas como um todo, sendo entendidos enquanto a forma de expressão do “Livro da Natureza”, da qual derivaram os valores numéricos das letras, que seriam capazes de desvelar os segredos também do “Livro da Revelação”. Assim, os Irmãos da Pureza, bem como os antigos pitagóricos e hindus, desenvolvem um simbolismo das letras (*ilm al-jafr*) similar ao utilizado pelos cabalistas judeus medievais, que desempenhou importante papel na interpretação simbólica (*ta’wil*) do Corão entre as escolas iniciáticas xiitas posteriores. A idéia da natureza enquanto livro é utilizada amplamente por Ibn Gabirol. Especificamente quanto à questão da matéria, que pode ser “lida”, verificamos na seguinte passagem:

Vejo, pois, a matéria como **um livro aberto** ou como **uma lousa preparada** e vejo a forma como **figuras pintadas ou como palavras ordenadas**, pelas quais o leitor alcança o conjunto do conhecimento e a perfeição da sabedoria. E sei que quando minha essência as compreender e tiver conhecido o admirável que nelas existe, mover-se-á e desejará procurar o pintor desta forma admirável e o Criador desta nobre sabedoria¹²⁵.

E, quanto às formas sensíveis e sua relação com a alma:

A relação das formas sensíveis com a alma é como **a relação do livro com o leitor**, porque quando a visão percebe as figuras, a alma recorda¹²⁶ o significado destas figuras e sua verdade¹²⁷.

Vale ressaltar também, conforme aponta Nasr, ao discorrer acerca da utilização dos números pelos *Ikwan al-Safa* que,

Os números pitagóricos, sendo entidades qualitativas muito mais do que quantitativas, não podem ser identificados simplesmente com a divisão e multiplicidade como os números modernos. Eles não são idênticos à quantidade, ou seja, sua natureza não é esgotada por seu aspecto quantitativo somente. Pelo contrário, porque eles são uma “projeção da unidade”

¹²⁴ NASR, op. cit., p. 34.

¹²⁵ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 36.

¹²⁶ Aqui é clara a idéia de que a alma trabalha por reminiscência. O jogo entre a alma, os sentidos e a inteligência leva a alma a “recordar”.

¹²⁷ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 6.

que jamais é separada de sua fonte, os números pitagóricos, quando identificados com uma certa entidade existente no mundo da multiplicidade, integra essa entidade à Unidade, ou Puro Ser, que é a fonte de toda existência. Identificar um ser com um determinado número é relacioná-lo com a sua fonte através do vínculo interno que conecta todos os números à Unidade¹²⁸.

Ibn Gabirol, por sua vez, insiste diversas vezes nessa idéia da multiplicidade enquanto “projeção da Unidade”, que tem na Unidade a sua fonte última. Esse raciocínio fundamentado na sua associação com a ordem dos números e das letras consistirá na base de sua explicação da origem da multiplicidade e, conseqüentemente, matriz qualitativa da quantidade, como nos mostra:

Este é um resumo desta doutrina, quer dizer, de que a quantidade que subsiste na substância é formada pela junção de unidades que multiplicam e por isso foi dito que a composição do mundo provém do delineamento dos números e das letras no ar¹²⁹.

Notamos também que essa concepção, baseada nos números, é de extrema importância para a justificativa e sustentação de outros elementos-chave de sua teoria, como a defesa da continuidade da matéria e indiferenciação essencial entre matéria inteligível e sensível, bem como para a sua teoria do conhecimento, baseada fundamentalmente na possibilidade de apreensão das formas múltiplas pela essência da inteligência, de modo simples. Quanto à continuidade da matéria, ele assim justifica:

E também o número composto de unidades é divisível, assim como a quantidade contínua na matéria, porque são do mesmo gênero e só se diferenciam pela continuidade e a dispersão. Logo, **entre as unidades do número discreto e as unidades da quantidade contínua que subsiste na matéria, não há diferença a não ser o fato de que umas são discretas e outras contínuas**. Mas, o contínuo procede do discreto, porque o conceito de continuidade no contínuo não é senão a continuidade da discrição no discreto. Por isso é necessário que a quantidade contínua seja proveniente das unidades da substância. E também como o número discreto não se encontra mais do que naquilo que é numerado por ele, a quantidade contínua não se encontra mais do que na substância que a sustenta. E também porque a quantidade separa as substâncias e as mede, como o número separa a coisa numerada e a mede. E também porque o número se reduz a unidades e a quantidade que subsiste se reduz a pontos e os pontos são unidades que, na verdade se sustentam na matéria que é substância, mas as unidades não subsistem na matéria, posto que são inteligíveis¹³⁰.

Quanto à apreensão da pluralidade das formas pela inteligência, fundamenta igualmente na possibilidade de redução do número à unidade, conforme podemos notar pela passagem citada abaixo:

¹²⁸ NASR, op. cit., p. 48.

¹²⁹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 21.

¹³⁰ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 22.

E, em geral, se considerares todas as coisas que são, encontrá-las-ás dispostas e ordenadas segundo a natureza do número e também verificarás que todas caem sob a forma da inteligência que é a unidade, e isto ocorre porque todos os números caem sob o um; e por esta razão a forma da inteligência e sua essência reúnem todas as coisas e a tudo compreendem¹³¹.

Desse modo, a partir da continuidade do número, da compreensão de sua ordem intrínseca, Ibn Gabirol modela sua estrutura hilemórfica de modo a que a matéria una e, portanto, contínua, associada à possibilidade de redução das formas múltiplas à simplicidade da forma universal, justifiquem a apreensão da totalidade da criação (sensível e inteligível) pela essência da Inteligência. De certo modo, é essa base “neopitagórica”, que tanto pode proceder da Enciclopédia dos Irmãos da Pureza, quanto do *Sefer Yetsirah*, é o que irá garantir a coerência do seu sistema, especialmente daquilo que estamos denominando aqui de sua teoria implícita do conhecimento.

Como segue,

É verdade. E, na seqüência, verás também que todas as formas se sustentam na matéria primeira, como a cor, a figura e outros acidentes semelhantes se sustentam na quantidade e a quantidade na substância; então, tornar-se-á evidente para ti que, em todas as coisas que existem, as coisas manifestas são imagens das coisas ocultas¹³², e também que as coisas sustentadas na matéria primeira são partes dela, e verás que a matéria primeira é universal para aquelas coisas, e que algumas destas coisas são partes de outras, até que saibas plenamente que a matéria primeira que sustenta todas as formas é como um livro ilustrado ou como um volume pautado¹³³; e verás então que a tua inteligência abarca todas as coisas e se eleva acima delas, de acordo com as possibilidades do homem¹³⁴.

Em termos da hierarquia dos seres, diferentemente da concepção Gabiroliana, a matéria é disposta associada ao número quatro. Seguindo o modelo neoplatônico tradicional inaugurado por Plotino, ao Criador, identificado com o n. 1, segue-se, sob o n. 2: o Intelecto (*'aql*); n. 3: a Alma (*nafs*); n. 4: a Matéria (*hayūlā'*); n. 5: a Natureza (*tabī'ah*); n. 6: o corpo (*jism*); n. 7: A esfera, com seus sete planetas; n. 8: os elementos, com suas qualidades; e sob o n. 9, os seres desse mundo (minerais, plantas e animais). Ainda quanto à matéria, esta é dividida em quatro modos: matéria dos artefatos, matéria física, matéria universal e matéria original¹³⁵, o que pode levar a uma associação com a matéria de Gabirol, que também se apresenta de quatro modos: matéria particular artificial, matéria particular natural, matéria

¹³¹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, IV, 13.

¹³² “*exemplum sunt ad occulta eorum*”. Traduzimos aqui e em outros lugares por “imagem”, seguindo também o original hebraico, por acreditarmos ser mais fiel à intenção do autor.

¹³³ Seguindo o texto latino, posto que aqui há uma divergência entre os textos latino e hebraico, conforme já foi apontado.

¹³⁴ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 4.

¹³⁵ Conforme NASR, op. cit., p. 52.

universal natural que recebe a geração, e matéria celeste. Mas, essas quatro categorias de matérias são corpóreas, dado que a matéria espiritual não se encontra nessa lista. Assim sendo, parece-nos que Ibn Gabirol aceitou a divisão em quatro categorias de matéria dos *Ikwan al-Safa*, entendendo-as como modos de matéria corpórea, ainda que não concordasse com a ausência de matéria nas substâncias espirituais. Quanto à questão do corpo, Os *Ikwan* apresentam-no de acordo com seis direções. Contrariamente a essa crença, Ibn Gabirol apresenta-nos como submetido a sete direções, conforme a passagem abaixo:

Sabemos que o corpo é um composto de partes, pelo fato que se divide nelas pelo pensamento, porque se divide em sete direções e porque se divide em substância, medida e figura e porque se possui profundidade na parte oposta a seu movimento natural¹³⁶.

A idéia das sete direções (e não as seis normalmente apresentadas na tradição filosófica) remete-nos não a uma fonte filosófica islâmica, mas a uma passagem do *Sefer Yetzirah*¹³⁷. Em todas as versões, o capítulo quatro dedica-se à abordagem das sete letras duplas, discorrendo ao longo do texto sobre tudo aquilo a que o número sete concorre para a composição e ordenamento. Reproduzimos abaixo a passagem referente ao assunto na chamada “versão curta” comentada por Donash ibn Tamim¹³⁸:

Sete duplas: BGD CPRT (כפר"ת בג"ד)
Paralelas as sete extremidades
Acima, abaixo
Leste, Oeste
Norte, Sul
E o Palácio Santo Precisamente no centro
Sustenta a todas¹³⁹.

Ao acrescentarmos a esse detalhe as claras alusões numéricas ao *Sefer Yetzirah* presentes na obra poética de Ibn Gabirol, bem como as estruturas angélicas e ainda as

¹³⁶ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 44.

¹³⁷ Desafortunadamente, o *Sefer Yetzirah* é o livro da tradição judaica que mais apresenta versões diferentes. Cada versão do *Sefer Yetzirah* comporta adaptações e comentários, de acordo com a escola pela qual foi concebida. Elas variam quanto a detalhes do conteúdo (versão longa e versão curta, por exemplo) e quanto à ordem dos apartados (versão Saadia). Nos círculos mais modernos, utiliza-se normalmente a chamada “versão GRA”, que foi composta pelo Rabino Eliahu, Gaón de Vilna, no século XVIII, levando em conta as contribuições apresentadas pelos cabalistas, Moshé Cordovero e Isaac Luria.

¹³⁸ Como não sabemos ao certo qual a versão teria sido utilizada por Ibn Gabirol, escolhemos esta, por ser suficientemente antiga e mais explícita. Uma outra versão que ele poderia ter utilizado, dado que é explícito que tivesse acesso à obra desse autor é a de Saadia, mas não acreditamos que tenha sido ela, dado que Saadia, com sua alteração da ordem mais utilizada dos capítulos e apartados, não é tão explícito: “*Sete duplas: BGD CPRT. Sete e não seis, sete e não oito. Seis nervos para seis ordens com o palácio Santo precisamente no centro*”, (*Sefer Yetzirah*, versão Saadia, 2.3). In KAPLAN, Ariele, *Sefer Ietsirá*, p. 304. A escolha da versão do comentário de Dunash Ibn Tamim (composto aproximadamente em 955/956) também se deve ao fato de compartilharem ambos autores de concepções comuns, dado que, ao que parece o comentário de Dunash foi construído conforme os ensinamentos de Isaac Israeli. Cf. SCHOLEM. *Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala*, p. 41.

¹³⁹ SEFER YETSIRAH, versão curta, 4.3. In KAPLAN, Ariele, *Sefer Ietsirá*, p. 286.

seqüências referentes às esferas das estrelas fixas e elementos astronômicos que o autor expõe no seu poema maior *Keter Malkut*, as quais serão abordadas no capítulo seguinte, o panorama de sua formação judaica nos leva a questionar a necessidade da utilização de obras como a Enciclopédia dos Irmãos da Pureza para a justificação de seu viés nitidamente neopitagórico. Aparentemente, a tradição judaica abunda em contribuições semelhantes que dispensariam o recurso a uma obra islâmica que contivesse tal teor. Por outro lado, as divergências profundas com relação à matéria conduzem também a relativizar a influência que essa obra poderia ter representado na formação intelectual do modelo hilemórfico de Ibn Gabirol.

5.4.3 O pensamento Massarrí e o Pseudo-Empédocles

Uma das primeiras alusões às origens do pensamento de Ibn Gabirol é apresentada pelo seu próprio tradutor hebraico, Shem Tov Ibn Falaquera, que aponta, como o pilar no qual estariam assentadas as idéias de Gabirol, as doutrinas divulgadas na época como sendo de Empédocles¹⁴⁰. Essa alusão a Empédocles, ou ao Pseudo-Empédocles, ao qual era atribuído entre os árabes o livro das cinco substâncias conectou, ainda que indiretamente, o pensamento do autor à escola do *sufi* heterodoxo Mohammed Ibn Masarra, o qual, de acordo com os estudos de Miguel Asín Palacios, ensinava na Espanha aquelas doutrinas trazidas de suas viagens ao Oriente. A possibilidade de conexão histórica, ou mais bem a sua não-impossibilidade, fez com que essa idéia fosse bastante aceita e Ibn Gabirol foi entendido muitas vezes como uma contraparte judaica do pensamento islâmico daquela escola.

As citações das quais se utiliza no *Fons Vitae* são, preferencialmente de Platão. Vale ressaltar que o corpo de textos conhecidos como de Platão na Espanha Medieval era composto, também por aquisições provenientes das idéias de Porfírio, Plotino e Proclo¹⁴¹ e, portanto, podemos vislumbrar por detrás de sua obra mais do que influências nítidas, o alinhamento com as doutrinas neoplatônicas conhecidas na época, alguns traços neopitagóricos e, principalmente elementos da doutrina de Empédocles, provavelmente, tal como era comumente estudada na Espanha do período, através da Escola de Ibn Masarra. Os traços neopitagóricos da obra de Gabirol podem advir de fontes paralelas, conforme já apresentamos, posto que estão presentes tanto no livro esotérico mais comum no judaísmo da época – o *Sefer Yetsirah* – quanto nas famosas epístolas islâmicas dos Irmãos da Pureza (*Ikhwan al-Safa*).

Ibn Masarra foi considerado herege desde cedo. No início, as mensagens divulgadas por seu pensamento filosófico confundiam-se aos ouvidos da população em geral com os ecos do bispo cristão Prisciliano, cujo movimento teve enorme aceitação na Espanha pré-islâmica. “Por sua amplitude, não podemos avaliar a grande repercussão que teve o fenômeno priscilianista, o qual pode ser abordado a partir de muitas perspectivas: desvios doutrinários, conflito social, relação entre o poder civil e eclesiástico, monaquismo e ascetismo, etc”¹⁴².

¹⁴⁰ FALAQUERA, Shem Tov. *Préface du traducteur hebreu*, In MUNK, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*.

¹⁴¹ RUIBAL, Angel Amor, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, vol. III, p. 183.

¹⁴² MARTÍNEZ CAVERO, Pedro; BELTRÁN CORBALÁN, Domingo; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael; *El Commonitorium de Orosio. Traducción y Comentario*. Faventia, Revista de Filología Clásica 21/1, 1999, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, p. 71.

Conforme Asín Palacios¹⁴³, os seguidores de Ibn Masarra poderiam ser entendidos como continuadores da gnose de Prisciliano¹⁴⁴. Mas, apesar do núcleo central do pensamento desses dois místicos ser comum, essa visão parece demasiadamente “cristianizante”, ao analisarmos a vida de Ibn Masarra e o conjunto de influências às quais esteve sujeito. Da mesma maneira, poderíamos fazer uma leitura de cunho *Ismaili* das idéias de Ibn Masarra, leitura essa que seria corroborada por outros elementos como a estrutura da escola de Almeria (em torno de um *Imam*) e a militância *Mahdiísta* (messiânica) de seu seguidor Ibn Qasí em Portugal¹⁴⁵. Conforme Corbin, a propósito da *tariqa* de Ibn Al-Arif, herdeiro direto da doutrina masarrí, “Tanto sua doutrina teosófica como sua organização apresentam significativos traços em comum com o *Ismailismo*¹⁴⁶”. Mas não cremos que seja o caso de rotular seu pensamento, mas de compreendê-lo e compreender o quanto dele pode ser identificado na obra de Ibn Gabirol.

Ibn Masarra já trazia de família o gosto pelas discussões teológicas especulativas. Seu pai ‘AbdAllah – o qual, curiosamente, não era de origem árabe – era um freqüentador de círculos *sufis* e *mutazilitas* e interessou-se por transmitir muito cedo ao filho esses interesses. Quando da morte daquele, durante peregrinação a Meca em 889, o filho contava ainda com dezesseis anos, mas já estava rodeado de discípulos. Ibn Masarra retira-se com seus discípulos a uma ermida na serra de Córdoba. Sua fama cresceu atraindo a atenção dos líderes religiosos, e muito cedo recaiu sobre sua escola a acusação de ateísmo. Após as primeiras suspeitas de impiedade levantadas pelos *fuqaha*, Ibn Masarra parte para Meca. Nesta viagem encontra-se com as doutrinas do filósofo persa Al-Razi (Rhazes, morto em 932), adversário declarado do aristotelismo e revivificador dos pré-socráticos, especialmente de Pitágoras e Empédocles. De sua amizade com Jalil Al Gafla, que advogava a interpretação simbólica do Corão, surge o acirramento das desconfianças dos *fuqaha*. A situação torna-se mais grave devido à sua ligação com os círculos de estudo dos Irmãos da Pureza, desenvolvida durante estas viagens. Conforme Garaudy,

¹⁴³ ASÍN PALACIOS, Miguel. *Ibn Masarra y su escuela*, In Tres Estudios sobre pensamiento y Mística Hispanomusulmanes. Madrid, Hiperión, 1992.

¹⁴⁴ Ainda que esses ecos não tenham sido satisfatoriamente demonstrados em termos de filiação filosófica, o movimento em si iniciado por Ibn Masarra mantém semelhanças com o ascetismo cristão de Prisciliano. Ambos representam uma reação frente à mundanização e politização das respectivas religiões de origem, significando o movimento priscilianista, conforme considera Blázquez, um protesto radical. BLÁZQUEZ, José Maria, *Prisciliano, Estado de la Cuestión*, In Prisciliano y el Priscilianismo. Oviedo: Caja de Ahorros de Astúrias, 1982, p. 47-52.

¹⁴⁵ Sobre o tema, ver ALVES, Adalberto *As sandálias do Mestre, em torno do sufismo de Ibn Qasí nos começos de Portugal*. Lisboa: Huguin, 2001.

¹⁴⁶ CORBIN, Henri, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid: editorial Trotta, 1994, pp. 203-207.

Os irmãos da Pureza estiveram obrigados à clandestinidade desde o começo, e ainda antes da publicação de seus trabalhos, razão pela qual formaram uma sociedade secreta. Mas Ibn Masarra manteve contato em Basra com aqueles ambientes nos quais aquelas correntes iriam nascer, e nas quais o Islam deu provas de sua abertura e de seu universalismo¹⁴⁷.

No Oriente, Ibn Masarra conhece também os ensinamentos do asceta egípcio Dhu'l Nun, para quem Deus é a pura Luz, e o verdadeiro conhecimento é a iluminação direta do coração pelo próprio Deus. Retornando à península, faz, no Ocidente, a síntese desse pensamento, sempre assentado na leitura alegórica das escrituras, seguindo as linhagens das escolas *batinis* e a tradição *Ismaili* no Islam, de Filon de Alexandria no judaísmo e de Prisciliano no Cristianismo. A escola masarrí floresceu em Córdoba com relativa tranquilidade durante os reinados de Abd al Rahman III (912 a 961) e al-Hakam II (961 a 976). Com o fim do período de Hakam II e a subida de Al-Mansur ao poder, começa a “inquisição dos *fuqaha*” e a escola Masarrí é definitivamente condenada à clandestinidade. Conforme Corbin, durante o período do último *Imam* da escola, Ismail Ibn ‘Abdullah Al-Ro’ayni, produz-se um cisma a partir do qual os rastros da escola se perdem, ainda que os elementos de sua linha mística tenham deixado marcas profundas nos pensadores posteriores. Após a morte desse *Imam*, no início do século XI, Ibn Al Arif funda em Almeria uma nova *tariqa* (via espiritual) apoiada nos ensinamentos de Ibn Masarra, ainda que este autor não tenha nos deixado os nomes de seus professores¹⁴⁸.

As coincidências de pensamento que podemos levantar entre a escola masarrí e o pensamento de Ibn Gabirol não são poucas. Munk e Asín Palacios já as apontaram largamente, bem como a influência do pensamento masarrí na produção filosófica judaico-espanhola como um todo¹⁴⁹. De acordo com Garaudy, a obra filosófica de Ibn Gabirol é, por sua vez, uma síntese judaica do pensamento de Ibn Masarra. Não se faz necessário detalhar a possível relação entre estes pensadores, dada a atenção conferida ao assunto pelos estudiosos citados. Mas, talvez nem tenhamos algum dia condição de afirmar com segurança o processo de transmissão dessas idéias, dado que não podemos estabelecer se a ligação do pensamento Gabiroliano com a Escola Masarrí se deu através de textos escritos ou de uma relação presencial mais íntima. Mas, particularmente, pelas evidências apontadas, tendemos a concordar com Garaudy nesta afirmação, entendendo Ibn Gabirol como a contraparte judaica

¹⁴⁷ GARAUDY, Roger. *El Islam en Occidente. Córdoba, capital del pensamiento unitario*. Breogán, Madrid, 1987.

¹⁴⁸ ASÍN PALACIOS, M. *El Místico Abu-l -‘Abbas Ibn Al- ‘Arif de Almería y su Mahasin Al-Mayalis* In, Tres Estudios sobre pensamiento y Mística Hispanomusulmanes. Madrid, Hiperión, p. 221.

¹⁴⁹ ASÍN PALACIOS, M. *Ibn Masarra y su escuela*. In, Tres Estudios sobre pensamiento y Mística Hispanomusulmanes. Madrid, Hiperión. p. 152-3.

do pensamento universal de Ibn Masarra, tradição esta que já herdaram dos Irmãos da Pureza, cuja irmandade não respeitara as fronteiras nacionais ou religiosas.

Ibn Masarra ensinava as doutrinas advindas do chamado Pseudo-Empédocles, ou Empédocles Árabe, constantes do livro das cinco substâncias, supostamente de autoria do filósofo de Agrigento. As referências que nos restaram dessa obra são as constantes em autores como Shahrastani, Shahrhiri e de alguns fragmentos publicados por Kauffman¹⁵⁰. Asín Palacios explorou amplamente esta literatura, confrontando-a com as indicações acerca da doutrina de Ibn Masarra referidas principalmente por Ibn ‘Arabi, e Munk aplicou a Ibn Gabirol.

As idéias centrais do Pseudo-Empédocles árabe apresentam uma clara tendência neoplatônica e sem dúvida, transparecem a herança de Filon de Alexandria que buscávamos até o momento. Essa herança atinge mesmo a questão dos atributos de Deus, ao menos, segundo Al-Qifí que escreve sobre Empédocles: “Ele foi o primeiro a defender a unidade dos significados dos atributos de Deus: todos se reduzem a uma simples Identidade¹⁵¹”.

Ainda que considerada pela maioria dos autores uma adaptação neoplatônica do tipo alexandrina, De Smet trata O Pseudo-Empédocles como um texto pertencente exclusivamente ao mundo islâmico: “Esse neoplatonismo desviante, embora originário de um meio muçulmano, parece ter exercido uma atração particular sobre os filósofos judeus¹⁵²”. Se pudermos confiar naquilo que Shahrastani nos apresenta como a doutrina do Pseudo-Empédocles, o que parece bastante viável, dado que concorda com o texto exposto por Shahrhiri, concluímos facilmente que esse texto neoplatônico de atribuição duvidosa contém algumas das questões mais fundamentais apresentadas na teoria de Ibn Gabirol, a começar da questão da Matéria Primeira, como princípio de todas as coisas e Universal, como se segue:

Ele cria, portanto, a coisa simples, que é o principio das [coisas] simples e do inteligível, é a **Matéria Prima**; depois ele multiplica as coisas simples a partir dessa primeira criatura simples, una e primeira; depois a partir das [coisas] simples ele faz existir as [coisas] compostas¹⁵³.

Vemos que a Matéria é, nesse texto, o princípio das coisas simples e inteligíveis, assim como o é também para Ibn Gabirol. É a primeira coisa criada, é em si uma coisa simples, e principalmente, tal como em Gabirol, é Una. Nesse trecho de Shahrastani

¹⁵⁰ KAUFFMANN, *Studien über Salomon ibn Gabirol*, Budapest, 1899.

¹⁵¹ IBN AL-QIFTI. *Tārikh al- hukamā’*. Apud GOODMAN, Lenn E. *Ibn Masarra*. In NASR, S. H; LEAMAN, O. *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1999, p. 281.

¹⁵² DE SMET, D. *Empedocles Arabus, une lecture Neoplatonicienne tardive*. Brussels: Koninklike Academie Voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie, 1998. p. 105.

¹⁵³ SHAHRASTANI, *824, p. 193.

transparece a idéia, também presente em Gabirol, de que a criação ocorre em dois momentos ou níveis diferentes, que são, respectivamente, a criação das coisas simples – ou substâncias simples – e, a partir delas, a criação dos compostos.

As substâncias simples seguem, tal como em Gabirol a mesma ordem, ou seja, primeiro a matéria, depois a Inteligência e a seguir a alma:

Ora, o primeiro efeito [do Criador] é a Matéria (*'unsur*); o segundo efeito [causado] pela mediação [da matéria] é o Intelecto; o terceiro [causado] por sua mediação é a Alma; esses são os seres simples e onipresentes¹⁵⁴.

Esse trecho é absolutamente claro quanto ao fato de a Inteligência proceder da matéria, e não ao contrário, como na maioria dos outros sistemas, tanto os neoplatônicos puros, quanto suas versões islâmicas. As diferenciações, sublinhadas à exaustão por Ibn Gabirol, entre o que são as substâncias frente à causa e frente aos efeitos, estão presentes igualmente no pensamento de Empédocles, que assim expõe a questão da simplicidade da matéria frente à Inteligência – que é seu efeito – e ao Criador – que é sua causa. Ibn Gabirol, no *Fons Vitae*, explica essa questão, entre outros casos, no que se refere à eternidade e infinitude da Matéria e da Forma, que, sob o ponto de vista do efeito não coincidem com os atributos apresentados sob o ponto de vista da sua Causa. Desse modo, para Empédocles,

A Matéria Prima é simples na visão da Essência do Intelecto que está sob ela, sem que seja ela mesma absolutamente simples, quer dizer, una e pura, na visão da Essência do Criador: pois não há efeito que não seja composto de uma composição inteligível ou sensível. Em sua essência, portanto, a Matéria é composta de Amor e de Vitória¹⁵⁵, a partir dos quais foram criadas as substâncias simples e espirituais e as substâncias compostas e corporais. Assim, o Amor e a Vitória são dois atributos ou duas formas da Matéria, dois princípios em conjunto dos seres: todos os seres espirituais trazem a impressão do Amor puro, todos os seres corporais a da vitória e aqueles que são compostos [de espiritual e de corporal] trazem as duas impressões do Amor e da Vitória, da conjunção e da oposição¹⁵⁶.

A questão do Amor e da Discórdia (Vitória, na tradução árabe do termo), essas sim, originais quanto ao pensamento do Verdadeiro Empédocles, não aparece em momento algum na obra de Gabirol, o qual suprime esses princípios, entendidos aqui enquanto formas da matéria associadas à espiritualidade e à corporeidade, transformando a diversidade e multiplicidade em efeitos diretos da matéria e da forma.

¹⁵⁴ SHAHRASTANI, * 825, p.194.

¹⁵⁵ Os árabes traduziam a conhecida fórmula de Empédocles, o Amor e a Discórdia (*Philia, Neikos*) por Amor e Vitória, provavelmente pela confusão, mesmo em grego bizantino entre *Neikos*, Discórdia e *Nikos*, Vitória, questão apontada pelos tradutores de Shahrastani.

¹⁵⁶ SHAHRASTANI, op. cit., * 826, p. 195.

A Vontade, ainda que não exatamente no mesmo sentido utilizado por Gabirol, aparece também no pensamento do pseudo-Empédocles como a criadora das formas. Conforme Shahrastani, o pseudo-Empédocles identifica a Ciência da Vontade com o Criador Altíssimo. A Vontade não tem um começo e é somente causa. Mas, por outro lado, insiste na diferença entre a Causa (ou seja, o Criador, que é a Ciência da Vontade) e o efeito (no caso, as formas):

Empédocles diz: O Criador, Altíssimo cria as formas, não por meio de uma Vontade que tenha começado, mas porque ele é causa, sem mais, e que ele é a Ciência da Vontade. Assim, portanto o Criador criou as formas nesse único modo em que Ele é sua causa. Mas, a causa é independente do efeito (*fa-l-illa wa-la ma'lul*); senão o efeito seria com a causa como um acompanhamento (*ma'iyya*) essencial, / e se é possível dizer que um efeito é assim com sua causa, então nessas condições o efeito não seria outro que sua causa e [poder-se-ia dizer] que o efeito não tem mais razão que a causa de ser um efeito, sem que a causa tenha mais razão que o efeito de ser causado. [Porque não é assim] o efeito é, portanto, subordinado à causa e a segue, e a causa é causa de todas as causas, quer dizer, causa [de mais a mais] de todo efeito que lhe é subordinado; portanto, necessariamente o efeito não está com a causa de absolutamente modo algum, senão as palavras *causa* e *efeito* seriam desprovidas de sentido¹⁵⁷.

Este ponto é também abordado por Gabirol, que insiste na diferença radical entre Vontade e forma (enquanto causa e efeito), ainda que esta seja de difícil demonstração, bem como na identidade da Vontade com a Essência Primeira, do ponto de vista da Essência, ainda que seja diferenciada, sob a ótica da criação.

Na verdade, é difícil distinguir a forma da Vontade, dado que a distinção não ocorre senão pela matéria. Por isso se considera que a forma não seja distinta da Vontade. Pois bem, a Vontade não é finita senão por ter sido criada. Portanto, convém que a forma seja finita por esta parte, já que a criação possui um termo e um princípio, e este princípio é o revestimento da matéria pela forma¹⁵⁸.

Assim é com todos os atributos de Deus, que, para Empédocles equivalem entre si e são inseparáveis d'Ele mesmo. Os demais atributos, ainda que não figurem muito claramente no texto do *Fons Vitae*, aparecem em seqüência, inaugurando o poema *Keter Malkut*¹⁵⁹. Os atributos enumerados por Shahrastani, segundo o pensamento de Empédocles, são: a Ciência Pura (que equivale à Sabedoria de Gabirol); a Vontade; a Generosidade, a Glória, o Poder, a Justiça, o Bem e a Verdade; e são absolutamente unos com Ele.

Ele dizia: Do Criador Altíssimo, o ser (*huwiyya*) e nenhum outro sempre existiu. Ele é a Ciência Pura, ele é a Vontade Pura, ele é a Generosidade, a Glória / o Poder, a Justiça, o Bem e a Verdade: não que estejam nele as virtudes (*quwa*) denominadas por estas palavras,

¹⁵⁷ *Ibidem* *824, p. 194.

¹⁵⁸ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 28.

¹⁵⁹ Ver a discussão dos atributos nos primeiros cantos do *Keter Malkut* no sexto capítulo, item 6.3.

mas elas são Ele e Ele é todas elas juntas, Criador somente, sem que tenha criado a partir de uma coisa, sem que qualquer coisa tenha estado com ele¹⁶⁰.

No pensamento do Pseudo-Empédocles é utilizada também a concepção da alma tripartida, tal como em Ibn Gabirol. Para ele, as almas mais baixas são como cascas, ou coberturas para as almas mais elevadas que são como polpas. As almas mais baixas funcionam como corpos para as almas mais elevadas.

A doutrina de Empédocles comporta um outro desenvolvimento. Ele diz: a alma vegetativa é uma casca para a alma bestial e animal; a alma animal é uma casca para a alma racional (*mantiqiyya*), a alma racional é uma casca para a alma intelectual (*aqliyya*); tudo aquilo que é mais baixo é uma casca para aquilo que está mais alto e aquilo que é mais alto é a polpa¹⁶¹.

As semelhanças apresentadas entre o pensamento de Ibn Gabirol e o pensamento do Pseudo-Empédocles tal como expresso por Shahrastani não se limitam às estruturas principais já apontadas até o momento. O modo de apreensão das formas pelo Intelecto, na sua unidade e simplicidade está ali explicitado, bem como a questão da memória, como reminiscência da alma que deve ser despertada para a apreensão dos inteligíveis. A questão da origem do movimento e do repouso, assim como sua atribuição à Inteligência e ao Criador é apontada por Shahrastani como uma particularidade interessante do pensamento de Empédocles. Curiosamente, Ibn Gabirol assim se refere ao tema:

D. – Posto que a Vontade é quietude em si, como passa através de tudo e se torna movimento?

M. – Este problema não está no âmbito de nossas investigações, pois é o que há de mais difícil na ciência da Vontade. O que deves saber agora a respeito disso é que a Vontade tudo penetra sem movimento e sem tempo, por sua grande força e unidade. E quando quiseres que isso se faça mais fácil de compreender para ti, imagina a ação da inteligência e da alma em tudo, sem movimento e sem tempo; e imagina a súbita difusão da luz, sem movimento e sem tempo, ainda que seja corpórea sensível¹⁶².

De acordo com o texto de Shahrastani, para Empédocles, o problema do movimento e do repouso e a conseqüente discordância entre os filósofos e fiéis das religiões quanto ao tema, é uma questão de incompreensão e de fixação nos aspectos lingüísticos e/ou materiais (espaciais) da discussão.

Empédocles toca também na questão do retorno, que é referida por Ibn Gabirol no início de seu livro, quando expõe que a causa da geração do homem é “a aproximação de sua alma ao mundo mais elevado, para que cada coisa retorne ao que lhe é semelhante¹⁶³”, através

¹⁶⁰ SHAHRASTANI, * 823, p. 194.

¹⁶¹ SHAHRASTANI, * 828, p. 197.

¹⁶² IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 39.

¹⁶³ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 2.

do conhecimento e da ação, posto que estes libertam a alma de sua servidão à natureza e purificam-na de suas trevas e de sua escuridão. Conforme o relato de Shahrastani, para Empédocles:

Este mundo manterá o aspecto que nós conhecemos – almas ligadas às naturezas, espíritos pendentes de fios¹⁶⁴ – até que enfim eles peçam o auxílio da Alma universal que é seu todo. Então, a alma suplicará ao Intelecto e o Intelecto rogará ao Altíssimo; o Criador Altíssimo derramará sobre o Intelecto e o Intelecto sobre a Alma e a Alma sobre o mundo, toda sua luz. Então as almas particulares serão iluminadas, “a terra será iluminada pela luz de seu Senhor” (Corão, 39,69), até que os [seres] particulares percebam suas [essências] universais. Então eles se livrarão das teias e se unirão a elas e eles se instalarão em seu mundo, em alegria e restabelecidos [a seu estado anterior]. Ora aquele ao qual Deus não deu sua luz, é desprovido de luz” (Corão, 24-40)¹⁶⁵.

A perspectiva do retorno de todas as coisas é claramente presente em ambos os autores; o sentido do caminho do conhecimento é também coincidente, posto que a alma roga ao Intelecto que, por sua vez, roga ao Altíssimo, o qual derrama sua luz, mais uma vez, através do intelecto em direção à alma. Vale ressaltar aqui também a importância do final do texto do *Fons Vitae*, onde Ibn Gabirol manifesta a necessidade de abandonar-se ao Altíssimo, após haver alcançado os Inteligíveis: “Em primeiro lugar, é necessário afastar-se das coisas sensíveis, penetrar com o entendimento os inteligíveis, e abandonar-se totalmente nas mãos do daquele que dá o Bem; pois quando fizeres isto, Ele te olhará com bondade e será generoso contigo, como a Lhe convier. Amém”. Dessa maneira, Deus, ou Aquele que dá o Bem, derramará sua Luz.

Independentemente do fato de que não dispomos dos textos completos do pseudo-Empédocles, e que, a visão de Shahrastani – considerado de tendência *Ismaili* – possa ter alterado alguns conceitos, ou ressaltado artificialmente algumas partes do ensinamento, o fato é que as semelhanças entre o modelo que Ibn Gabirol apresenta em sua obra fundamental e as referências que Shahrastani nos apresenta do pensamento do suposto filósofo grego entre os árabes vai muito além de coincidências superficiais. Além disso, não dispomos de notícias de outro texto filosófico qualquer que se encaixe melhor naquele modelo. Conforme Asín Palacios, o pseudo-Empédocles dá o último passo que Plotino não ousara: objetivar a matéria espiritual e conferir-lhe atualidade enquanto tal.

¹⁶⁴ Observe-se que aparentemente, o pseudo-Empédocles também adota a diferenciação entre alma e espírito, tal como o faz Ibn Gabirol.

¹⁶⁵ SHAHRASTANI, * 835, p. 199.

Eis aqui, pois, a novidade introduzida pelo Pseudo-Empédocles no sistema Plotiniano: desconsiderando esta razão fundamental de Plotino, supõe que a matéria inteligível possui realidade atual, enquanto tal matéria, e faz dela a primeira emanção ou efeito de Deus¹⁶⁶.

Ainda que Asín Palacios considere que, em última instância essa idéia tem suas raízes na matéria espiritual de Plotino, questiona também a necessidade de invocarmos este autor para justificar a proposta do Empédocles árabe:

A análise dos demais elementos plotinianos que integram o sistema do Pseudo-Empédocles, têm já um interesse secundário, posto que são seqüelas e corolários das imitações principais e porque, além disso, é difícil conectá-los diretamente a Plotino, mais do que a Proclo ou aos demais neoplatônicos, sejam anteriores, sejam posteriores¹⁶⁷.

Vale sublinhar também novamente, conforme já foi apontado no capítulo anterior, que, enquanto Plotino inclui o Uno como elemento (vértice) de uma seqüência ininterrupta de emanções, o pseudo-Empédocles o exclui totalmente. Associando-se a essa questão o tratamento conferido aos atributos de Deus, nota-se claramente a influência filoniana indireta que estávamos buscando. Embora não possamos de modo algum afirmar que a figura do Pseudo Empédocles e seu ensinamento consistam numa mera adaptação oculta das idéias filonianas, ou que tenham derivado diretamente daquelas, devido, principalmente ao fato de que este pensamento incorpora formulações neoplatônicas posteriores (como a seqüência de hipóstases que é a base das substâncias simples) a influência parece-nos inegável. Ainda conforme Asín Palacios aponta, e nos permitimos reproduzir aqui:

Todos esses elementos do autêntico Empédocles que a análise descobre nos teoremas do apócrifo são, por assim dizer, um disfarce que oculta, o pavilhão que autoriza a defesa subreptícia de outras idéias filosóficas: as neoplatônicas. (...) Uma de suas fontes mais indubitáveis está nos livros de Filon, o judeu helenizante. O esoterismo dos teoremas 1 e 3 é filoniano: Filon, como seus correligionários essênios e como os sufis muçulmanos, colocava num plano inferior todas as ciências profanas, patrimônio do vulgo dos sábios, outorgando à teologia o primado hierárquico e reservando seu conhecimento a uma seleta minoria de iniciados na interpretação alegórica da revelação divina, cujos mistérios só podem ser comunicados por meio de símbolos.

A simplicidade de Deus é, para Filon, tão absoluta como para o pseudo-Empédocles (teorema 5) Filon não admite em Deus nem multiplicidade nem diversidade alguma: Deus é o Uno, Simples, que existe por si, sem associação ou mescla com coisa ou idéia alheia, sem qualidades, sem atributos, sem nome. É inefável (teorema 6). Os atributos que lhe são conferidos pelos homens são todos eles designações impróprias de sua essência. Ele é algo superior e melhor do que o bem, a ciência e a beleza. Se algum símbolo pode representar esta pureza e simplicidade da essência divina na imaginação humana, é, para Filon, assim como para o Pseudo-Empédocles (teorema 17), o símbolo da Luz, mas de uma luz supra-sensível. Ainda que inefável e inconcebível, Deus é para Filon, como para o pseudo-

¹⁶⁶ ASÍN PALACIOS, M. *Ibn Masarra y su escuela*. In *Tres Estudios sobre pensamiento y Mística Hispanomusulmanes*, p. 83.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p.83. Nas páginas seguintes, Asín relaciona cada um dos elementos da teoria do Pseudo-Empédocles, aos demais autores neoplatônicos, citando Proclo, Jámblico, Porfírio.

Empédocles (teoremas 7 e 8) , a causa primeira e formador do mundo, mas, sem que por isso Ele sofra, em sua essência, mudança ou transformação, e isso porque não é Ele imediatamente a causa, mas age por intermédio de certas potências d'Ele emanadas e a Ele inferiores. Uma destas potências, ou o conjunto de todas elas, é o mundo supra-sensível, que Filon chama *Logos* ou Verbo e que concebe simbolicamente como a soma dos raios luminosos que emanam do foco de luz que é Deus. Por isso, todas essas potências, ainda que reflitam e reproduzam a luz emanada, são imperfeitas, posto que têm sua razão de ser em outro e não em si mesmas, já que são criadas, e o criado, como passivo, é imperfeito¹⁶⁸.

Nesse sentido, os ecos de Filon de Alexandria que sentíamos em Ibn Gabirol, e que foram expostos no capítulo anterior, encontram agora seu provável processo de transmissão. Muito provavelmente Ibn Gabirol jamais ouviu falar em um filósofo chamado Filon e que foi conhecido como o judeu helenizante. Mas aquilo que da doutrina filoniana restou nas palavras do pseudo-Empédocles ou de outros textos similares reverberou em suas convicções prévias, encaixando-se perfeitamente no judaísmo que professava – garantindo a absoluta simplicidade de Deus e a separação radical entre Deus e a Criação, pela necessidade da inefabilidade d'Aquele que não tem Nome, Aquele que é chamado em Ibn Gabirol somente de Essência Primeira, cujos atos são comparáveis à luz puríssima, age somente pela Sua Vontade e sua Vontade é a única que faz com que o mundo perdure. A Vontade (também chamada Verbo e Sabedoria) foi o atributo escolhido – talvez até mesmo pela intermediação do pseudo-Empédocles ou por influência de Ibn Masarra, de Isaac Israeli ou de textos de orientação *Ismaili* aos quais não temos acesso – para ser o agente da Criação.

Nós não sabemos e provavelmente jamais saberemos quem foi ou se existiu efetivamente um pseudo-Empédocles árabe, um homem especificamente que embutiu concepções filonianas e neoplatônicas posteriores sob a capa do ensinamento do mestre de Agrigento. Nem nos é absolutamente necessário. Tampouco saberemos de que modo especificamente Ibn Gabirol entrou em contato com esses ensinamentos – se isso ocorreu através dos textos apócrifos diretamente, através dos textos de Ibn Masarra ou se teve algum contato com o pensamento masarrí ou com a escola de Almeria, que era viva e atuante em sua época. Mesmo os mais importantes textos de Ibn Masarra não nos são hoje acessíveis¹⁶⁹. Mas, o que verdadeiramente importa é o fato de que as idéias gregas passaram a Ibn Gabirol, muito provavelmente, através do pensamento islâmico, e podemos considerar que as idéias do Pseudo-Empédocles, vindas diretamente ou transmitidas pela corrente *massarri*, por um lado,

¹⁶⁸ ASÍN PALACIOS, *Ibn Masarra y su escuela*. In, Tres Estudios sobre pensamiento y Mística Hispanomusulmanes. op. cit., p.77-78.

¹⁶⁹ Joseph Kenny traduziu ao inglês uma epístola de Ibn Masarra, um dos dois únicos textos a ele atribuídos que sobreviveram aos séculos. Ver KENNY, Joseph. *Ibn-Masarra: His Risâla al-i'tibâr*. Orita: Ibadan Journal of Religious Studies, 34 (2002), 1-26. Ibadan: University of Ibadan, Nigeria, 2002.

e algum comentário ao *Organon* Aristotélico, ou ainda alguma obra dos primeiros filósofos persas a refletirem profundamente sobre a lógica de Aristóteles, por outro, consistem no pano de fundo que conferem a tônica do leque de influências da obra filosófica de Schlomo Ibn Gabirol.

Como Ibn Gabirol não nos legou sequer uma sombra ou pista de alguma fonte judaica em sua obra filosófica principal, pouco podemos comentar além do que até o momento foi aqui exposto. Atribuir a origem de suas concepções a algum obscuro pensador simplesmente por ser de origem judaica não nos fará avançar no conhecimento do tema. Mesmo porque o próprio Isaac Israeli, enquanto precursor e correligionário, talvez o único pensador de fé judaica ao qual possamos atribuir maiores semelhanças com a doutrina de Gabirol, apoiou-se, em suas concepções filosóficas, neste mesmo conjunto de influências que aqui apontamos (neoplatonismo e Aristotelismo islâmicos) em especial através de Al-Kindi, mas também Al-Farabi, cuja semelhança é expressa até mesmo nas suas teorias psicológicas, incluindo as concepções acerca da profecia¹⁷⁰.

Em síntese, se formos analisar as possíveis influências que aqui relacionamos para a obra filosófica de Ibn Gabirol, iremos verificar que, apesar de parecerem a nossos olhos modernos e ocidentais um tanto desconexas, mantêm algo em comum. Afirmo que possam parecer desconexas devido ao fato de que nós temos a tendência de separar os filósofos aristotelizantes¹⁷¹ daqueles de orientação mais platônica ou neoplatônica, muito provavelmente por influência dos debates da escolástica cristã medieval, ou, mais ainda pelo filtro de racionalidade herdado da modernidade científica. Mas, ao observarmos mais de perto, notaremos que, desse leque apontado aqui como sendo o mais provável em termos das fontes filosóficas¹⁷² de Ibn Gabirol, todas elas, sem exceção, mantêm algum grau de relação com o pensamento xiita *Ismaili*.

Esse conjunto de textos e personagens (as obras de Al-Farabi, a Enciclopédia dos Irmãos da Pureza, o Pseudo-Empédocles, ao menos tal como nos é apresentado por Shahrastani, as influências que sofreu Avicena, Isaac Israeli, a versão longa da *Teologia de Aristóteles*, A escola de Ibn Masarra e a Escola de Almeria) terminam por apresentar um padrão em comum. Curiosamente, apesar de muito diferentes entre si, todos vieram a compor

¹⁷⁰ Conforme nos aponta GUTTMAN, J. *Filosofia do Judaísmo*, p. 112.

¹⁷¹ A divisão entre os filósofos aristotelizantes e aqueles de tendência mais platonizante ou neoplatonizante, tal como a vimos até muito recentemente, mostra-se claramente equivocada, o que pode ser atestado pelas próprias palavras de Ibn Sina, considerado durante muito tempo como de tendência aristotélica, nas críticas que faz aos filósofos “peripatéticos” do Islam.

¹⁷² Excetuando obviamente o *Sefer Yetsirah* que, apesar de ter sido aqui relacionado não pode ser considerado propriamente uma fonte filosófica, mas mística, bem como outros textos místicos judaicos tradicionais.

um conjunto de idéias e pensamentos que irão se relacionar com as doutrinas do pensamento culto *Ismaili*¹⁷³. Assim sendo, acreditamos que a uma das possibilidades fortes que se nos apresentam é a de ter ocorrido uma forte influência *Ismaili* na Península Ibérica¹⁷⁴, ainda que não extensa, se medida em número de pessoas, mas intensa profunda o suficiente para atrair um pensador judeu à produção intelectual dessa linha de pensamento. O quanto do pensamento culto *andalusi* pode ser creditado a essa influência ainda está para ser pesquisado, dado que a própria recomposição e divulgação da história do pensamento tipicamente *Ismaili* ainda está sendo recuperada.

¹⁷³ Tanto Al-Farabi quanto Ibn Sina constam das leituras habituais dos filósofos Ismailis da época, conforme nos informa Daftary acerca de Al-Kirmani: “Como filósofo, al-Kirmani era totalmente familiarizado com as filosofias Aristotélicas e Neoplatônicas, bem como com os sistemas metafísicos dos filósofos muçulmanos (*falasifa*), notadamente, Al-Farabi e Ibn Sina, (Avicena) que foi seu contemporâneo”. DAFTARY, F. *Hamid al-Din Al-Kirmani*. The Institute of Ismaili Studies, 2003, p. 2.

¹⁷⁴ Yehudá Halevi cita, no *Cuzary*, uma passagem na qual se refere ao pensamento dos cristãos e Ismailitas. Essa passagem, a qual é normalmente entendida como uma crítica ao pensamento islâmico em geral, à luz das novas descobertas de textos ismailis durante o século XX, podem tomar outro rumo: “Os cristãos dizem que as almas se congregam a ela [a porta do Céu] e que a partir dela as almas sobem aos céus, e os ismailitas dizem que é o lugar a partir do qual os profetas sobem aos céus e o lugar do juízo, e é para todos, um lugar de devoção e solenidade”. HALEVI, Yehudá, *El Cuzary*, II, 23. Estaria ele se referindo ao conjunto dos muçulmanos, ou à corrente de pensamento específica?

6 A POESIA MÍSTICA DE SCHLOMO IBN GABIROL

A partir do século X ingressa no judaísmo espanhol uma corrente de pensamento filosófico neoplatônica, da qual Ibn Gabirol é fruto, ao mesmo tempo em que é autor. Influenciada por concepções neoplatônicas em geral, pelas teorias greco-judaicas de Filon de Alexandria, favorecidas pelo conhecimento dessas idéias pelos filósofos árabes, sua obra mescla traços de peripatetismo adaptado à doutrina do hilemorfismo, e apresenta concepções advindas da Teologia de Aristóteles, da Escola de Ibn Masarra e da Teologia islâmica em geral. Esses elementos são apresentados na obra de Gabirol sob uma estrutura que parte do monoteísmo criacionista, defende o Primado voluntarista e aparecem, por vezes, justificados pelo moralismo bíblico, o que pode ser notado através de sua obra ética. Apesar de consistir num estilo literário totalmente diverso, a poesia religiosa de Gabirol apresenta também profundas correspondências com seu pensamento filosófico.

A rejeição da obra filosófica de Ibn Gabirol por parte de seus correligionários desembocou na cisão da personalidade do autor em duas facetas diferenciadas. Para a comunidade judaica, Ibn Gabirol foi tão somente um poeta, mas um dos maiores, senão o mais brilhante poeta hebraico-espanhol do seu período histórico. A poesia religiosa de Ibn Gabirol, especialmente a considerada propriamente “litúrgica”, desenvolvida sob a inspiração de festas judaicas¹, de acordo com a tradição do *piyut*, sobrevive às adversidades que acometeram o autor, seu nome e sua memória. Além da poesia marcadamente litúrgica, foram aproveitados na liturgia trechos de outros poemas que não foram escritos com a finalidade expressa de uso sinagoga. Entre estes, figura seu mais célebre poema: *Keter Malkut*.

Por outro lado, para o mundo cristão existiu somente o misterioso filósofo *Avicbron*. Essa separação levou à construção de um corpo de estudos sobre o autor que se desdobra em dois aspectos muito diferentes e que pouco se tocam. Esse fato é também a causa de divergências acerca da interpretação das relações entre a filosofia e a poesia do autor, já que alguns comentadores irão defender claramente a primazia do conteúdo filosófico sobre a poesia, enquanto outros, partidários da primazia do conteúdo bíblico, defendem a independência dos dois campos de produção do autor, em que estes pouco teriam em comum².

¹ Ibn Gabirol compôs para *Rosh Hashaná*, 17 poemas, para *Yom Kippur*, 76 (incluindo o famoso poema *Keter Malkut*) e para *Sukkot*, dezessete, entre outros, num total de 240 poemas considerados religiosos. CANO, Maria José. In, IBN GABIROL. *Poesía Religiosa*. Granada: Universidad de Granada, 1992, p. 39.

² A primeira posição foi defendida, por exemplo, por Menendez y Pelayo; a segunda, por K. Dreyer, *Die religiöse Gedankenwelt des Salomon Ibn Gabirol*, p. 153 et seq.

Os estudos modernos acerca da poesia de Ibn Gabirol começam em torno de 1850³ na Europa Central. As primeiras traduções para o alemão datam da mesma época. As primeiras traduções para o espanhol⁴, surgem a partir de 1890.

Não chegando a influenciar fortemente em termos de idéias a filosofia racional judaica que a ele se seguiu, a repercussão das concepções filosóficas de Ibn Gabirol acabou ficando bastante restrita aos círculos místicos da *Kabbalah*. Conforme já foi apontado, apesar do interesse que o tema desperta, a influência de Ibn Gabirol nessa corrente mística, por sua extensão e complexidade, não será aprofundada na presente pesquisa. Utilizaremos somente as referências necessárias a nosso tema, sem fazer dessa questão um ponto central de nossa investigação⁵. Apesar de muitos autores, estudiosos do pensamento judaico, terem praticamente estabelecido o início histórico da *Kabbalah* no século XIII, com a divulgação do *Sefer Ha Zohar* (visão esta que foi muito divulgada pelos estudos pioneiros de Gershom Scholem⁶), o pensamento da *Kabbalah* já vinha sendo gestado muito tempo antes, precisamente nos séculos que estendem entre a aparição do *Sefer Yetsirah* e o século XII. Buber afirma que, apesar de entre estes dois se estender a época do real desenvolvimento da *Kabbalah*⁷, o grande problema para seu estudo durante esse período reside no fato de que aqueles que se ocupavam dessas especulações místicas permaneceram restritos a um estreito círculo e dissociados da prática e da ação cotidiana. Mas, ignorar os filósofos neoplatônicos judeus anteriores à formulação da *Kabbalah* enquanto sistema de especulação mística parece ser uma opção um tanto precipitada, posto que já Vajda⁸ afirmara que tanto Ibn Gabirol quanto Ibn Paquda são indiscutivelmente peças-chave para o desenvolvimento daquela linha mística, precisamente pela dimensão devocional e ética e ardor místico de suas obras⁹.

³ Leopold DUKES, em *Ehrensäulen und Denksteine zu einem künftigen Pantheon hebräischer Dichter und Dichtungen* (1837) publica, além do *Keter Malkut* alguns outros poemas. Além de diversos artigos, publica em Hannover a primeira grande obra sobre o autor, *Sire Selomo. Hebräische Gedichte von S. ibn Gabirol aus Malaga* (1858); David Kaufmann publica *Studien über Salomon ibn Gabirol* em 1898. Segue-se a edição de BIALIK-RABNISTKY, *Šire Šelomo b. Yehudah ibn Gabirol*. Berlim Tel Aviv, 1924-32; e YARDEN, dos poemas litúrgicos: *The liturgical Poetry of Rabbi Selomoh ibn Gabirol* Jerusalem 1971-2 (2 vols) e dos seculares: *The Secular Poetry of Rabbi Selomoh ibn Gabirol* 2 vols, Jerusalém, (1976-6). Por último, H. SCHIRMANN, e H. BRODY publicam a mais importante edição crítica da poesia secular *Selomo Ibn Gabirol Sire há-hol* Jerusalém: 1975.

⁴ Constan já da obra de MENÉNDEZ Y PELAYO. Marcelino, *Antología de poetas líricos castellanos* (1890). Madrid: CSIC, 1945.

⁵ Essa questão, apesar de não fazer parte de nosso tema, é um dos desdobramentos possíveis das conclusões da presente pesquisa.

⁶ Ver sobre o assunto SCHOLEM, Gershom, *A Cabala e a Mística Judaica*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990. Também SCHOLEM, G. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

⁷ BUBER, Martin. *As Histórias do Rabi Nachman*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000, p. 30.

⁸ Ver VAJDA, G. *La teología ascética de Bahya Ibn Paquda*. Madrid-Barcelona: Instituto Arias Montano, 1950.

⁹ A questão da caracterização dos autores do período enquanto místicos não é consensual. Wach, por exemplo, considera Ibn Gabirol, sem dúvida, um místico, ao lado de Isaac Luria, mas Ibn Paquda é classificado por esse

O período histórico que se estende do século IX ao século XIII é, no que se refere ao misticismo judaico, um período que ainda carece de estudos interpretativos sistemáticos e, portanto, de uma caracterização precisa¹⁰. É plenamente verificado entre os estudiosos do tema que o misticismo do Carro/Trono, ou *Merkabah* vigorou durante os séculos precedentes. Também é amplamente aceito que este veio a ser substituído por outras linhas, entre elas, notadamente em *Sefarad*, a *Kabbalah* que, de acordo com os especialistas, encontrar-se-á desenvolvida somente após o século treze a partir da publicação do *Sefer ha Zohar*. O interlúdio disposto entre estas datas é freqüentemente evitado pelos estudiosos da mística judaica, dado que, ao mesmo tempo em que se sabe ser o período de gestação da *Kabbalah*, pouco pode ser afirmado com segurança a respeito das atividades místicas sistemáticas desenvolvidas neste período.

Uma das questões, a nosso ver, mais relevantes, é que podemos notar, ao analisarmos a poesia religiosa desenvolvida durante este intervalo, a influência do simbolismo do Misticismo do Trono/Carro agindo sobre os autores místicos, mas já numa perspectiva modificada pela formulação das bases filosóficas da *Kabbalah*¹¹, tal como descrita por G. Scholem, e que veio a incorporar também fortes influências do neoplatonismo e da filosofia e poesia islâmicas. Nesse sentido, a obra de Schlomo Ibn Gabirol, por sua importância e diversidade expressa tanto na filosofia de caráter místico patente quanto na sua poesia, vem a representar esta transformação, no momento em que ela ainda está em curso.

Esta transformação é, segundo nossa apreciação, fruto direto do convívio e troca de experiências com a filosofia e as demais comunidades religiosas que residiam no mesmo espaço (islâmica e cristã) no ambiente criado na Espanha de *Al-Andalus*, bem como uma decorrência natural das especulações sobre a visão da *Merkabah*.

autor no campo do fideísmo. Cf. WACH, Joachim. *Types of Religious experience, Christian and Non Christian*. London: Routledge and K. Paul, 1951, p. 79.

¹⁰ Temos figuras importantíssimas da época, como Schlomo Ibn Gabirol, os fundadores da Escola de Gerona, notadamente Isaac o Cego, Ezra e Azriel, entre outros, os quais, embora sejam reconhecidamente grandes personalidades místicas do pensamento judaico, atenção relativamente escassa é conferida, se compararmos com os cabalistas posteriores ao Zohar (linha Luriânica e a linha paralela representada por Abraão Abuláfia).

¹¹ A influência do *Sefer Yetsirah* é também de fundamental importância, fato que pode ser atestado tanto pela sua presença marcante na obra de Ibn Gabirol quanto de Yehudá Ha-Levi, e se estende até a escola de Gerona, notória em Azriel e Ezra de Gerona, ainda que os autores posteriores apresentem já também aspectos da influência do *Sefer Ha Bahir* - livro este localizado historicamente entre os dois supra citados.

6.1 IBN GABIROL COMO POETA

É bastante conhecida a fama da poesia judaica que se desenvolveu sob a égide do domínio islâmico em *Al-Andalus* e ainda no primeiro período cristão subsequente, antes da expulsão. A poesia hebraica que floresceu na Espanha dos séculos X a XV baseia-se nos componentes formais árabes adaptados ao idioma hebraico. A grande novidade apresentada pelos poetas árabes aos *paytanim* judeus foi justamente a poesia secular ou profana. Os gêneros literários na poesia hebraico-espanhola de *Al-Andalus* derivam também aqueles próprios da poesia árabe clássica, com as inovações, frutos já de recentes adaptações e incorporações dos poetas andaluzes¹². A temática da poesia secular hebraica é também, em geral, muito semelhante à da poesia islâmica, ainda que pouco incorpore a temática de guerras, batalhas e grandes feitos militares.

A temática da poesia secular de Ibn Gabirol segue também os motivos freqüentes na poesia árabe-andaluzia contemporânea. Seu motivo fundamental, o homem, é enfocado em suas características morais e intelectuais, tendo o autor descrito inclusive alguns personagens célebres de sua época. Diferentemente dos árabes que escreviam sobre príncipes e guerreiros¹³, as qualidades enfocadas não são de bravura e coragem ou o louvor a seus grandes feitos, mas as qualidades psicológicas, morais e intelectuais, como a generosidade, a sabedoria, a inteligência e a justiça. Ao lado destes poemas, o gênero satírico é cultivado por Ibn Gabirol nos poemas de crítica social, apresentando assim a outra face da comunidade, aquela dos defeitos morais e da psicologia geral do povo, fornecendo “sua versão sobre a atuação das diferentes classes sociais¹⁴”. Entre estes poemas, temos exemplos dedicados à sátira aos altos personagens, a crítica aos poetas contemporâneos seus e aqueles poemas que se referem diretamente à questão da traição, da qual ele próprio foi alvo, na comunidade judaica de Zaragoza.

¹² Os Gêneros clássicos da poesia hebraico-andaluzia apontados por Lewin são: qasida (*qasida/há-qatsída*); bélico (*al-hamása/há-milhamah*); panegírico (*al-madíh/há-sébah*); auto-louvor (*al-fajr/há-tif'eret*); queixa (*al-tatallun/há-tellúnah*); apologia (*al-i'tidar/há-itnasselút*); censura (*al-'itab/ há-tôkahat*); satírico (*al-hiya'/há-na'atsah*); elegia (*martiyya/qinah*); amor (*al-gazal/hesheq*); báquico (*al-jamriyya/yayin*); didáticos (*al-zuhdiyya/perishut*); maqama (*maqâma/há-maqâmot*); estrófico (*almuwwashah/ezôr*). LEWIN. *The embroidered coat*, Tel Aviv, 1980. Mas, Ibn Gabirol não tem composições em todos estes gêneros e por vezes torna-se difícil classificar alguns de seus poemas. CANO, María José, In IBN GABIROL, Selomoh, *Poemas*, Traducción y estudio preliminar: María José Cano. Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1987. p. 83.

¹³ A poesia hebraica em geral não aborda esse tipo de elogios a feitos políticos e militares. Provavelmente a única exceção é Samuel Ibn Nagrella (Há-Nagid) que, por sua influência e posição política, era mais próximo a essa temática.

¹⁴ CANO, María José, In, IBN GABIROL, Selomoh, *Poemas*. Traducción y estudio preliminar: María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1987, p. 58.

Em outras composições deixa entrever o conceito que tem sobre a vida, fazendo eco às suas obras morais e seu texto filosófico. Nestas discorre sobre a dor e a morte¹⁵, mas sua poesia não é composta somente de lamentos e queixas. O outro lado da vida também se revela presente em seus poemas dedicados ao prazer de viver, nos quais desfila elogios ao amor, ao vinho e à música. Entre as imagens da natureza que utiliza, os jardins e as flores têm destaque especial, assim como o céu, os fenômenos atmosféricos e a água em todas as suas manifestações. As metáforas animais seguem paralelos de caráter, ressaltando-se o fato de que utiliza para as características benéficas aqueles animais considerados puros, de acordo com a tradição judaica¹⁶. As figuras mais utilizadas são a pomba, o antílope e a gazela, que são apresentadas como metáforas elogiosas e referentes ao Amado. O leão apresenta uma dupla significação; o touro é utilizado no sentido de força, e a serpente sempre figura como a imagem do mal. Ao longo de sua poesia, utiliza diversas outras imagens animais, inclusive mitológicos, como o *Tanin*¹⁷.

Mas a poesia hebraica mantém para com a poesia islâmica, tanto em geral como aquela desenvolvida em *Al-Andalus*, uma diferença marcante: a chamada poesia sinagagal. Quanto à poesia religiosa, a lírica hebraica já era bastante desenvolvida, ainda que, nesse período e local viesse a apresentar características específicas e desenvolvimentos particulares. O encontro com as técnicas árabes de rima e métrica ali ocorrem e vêm a se estender ao *Piyut*¹⁸ tradicional (das escolas da Palestina e Babilônia), reformando-o até criar praticamente uma nova escola.

Aqui temos um tipo de poesia hebréia que está claramente relacionada com a poesia árabe. Entretanto, sua existência alude a uma importante diferença entre a posição social do poeta judeu e do poeta árabe. A poesia não cumpria nenhuma função específica no ritual islâmico formal de nosso período¹⁹.

No Islam, a poesia religiosa vem a se estabelecer com força, a partir dos grandes *sufis* do século XIII, enquanto, no mundo religioso judaico, ela sempre tinha sido fundamental, adquirindo particular relevância a partir do período subsequente à queda do

¹⁵ Conforme explicitado no trabalho de SALVATIERRA OSSORIO, Aurora. *La muerte, el destino y la enfermedad en la obra de Y. Ha-Levi e S. Ibn Gabirol*. Granada: Servicio de Publicaciones de La Universidad de Granada, 1994.

¹⁶ Cf. CANO, María José. In, IBN GABIROL, *Poemas*, op. cit., 1987, p. 81.

¹⁷ *Tanin* é uma espécie de dragão, um monstro mitológico. Maria José Cano, em suas traduções, aponta que utiliza diferentes imagens nos poemas específicos, de acordo com a significação. Cf. CANO, op. cit., p. 82.

¹⁸ O termo *Piyut* deriva de uma adaptação do grego. É um nome genérico aplicado à poesia religiosa judaica medieval; correlato é também o nome conferido aos poetas – *paytanim*.

¹⁹ SCHEINDLIN, Raymond. *La situación social y el mundo de valores de los poetas hebreos*. In SÁENZ-BADILLOS; IZQUIERDO BENITO (orgs.), *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*. Cuenca: Prensas de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1998. p. 65.

segundo Templo (70 d.C.). Muito frequentemente, e Ibn Gabirol não constitui exceção, os poetas judeus tinham sólida formação rabínica e se dedicavam preferencialmente, senão exclusivamente, à poesia religiosa. As fontes para a inspiração poética e modelos de composição são originariamente os próprios textos religiosos – Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Sabedoria e outros – e os rituais estabelecidos a partir do segundo Templo. Mas também podemos apontar como referências mais próximas os trabalhos de organização da nova liturgia na época *mishnaica* e *talmúdica* (550 d.C.)²⁰. Nesse ambiente sinagoga será desenvolvida a poesia religiosa judaica, em meio às rezas diárias (*Ma‘arib* – vespertino; *Shaharit* – matutino; e *Minhah* – meio dia²¹), às orações especiais e aos sábados e dias festivos. Da liturgia também derivam os nomes dos gêneros, os quais acabam por ser igualmente os nomes pelos quais passam a ser conhecidos os poemas, dado que desse modo são referidos pela palavra ou expressão pela qual começam, que seguem os nomes dos hinos cantados nessas ocasiões.

Os estudos realizados acerca da poesia de Ibn Gabirol dividem sua obra em dois grandes grupos, comportando distintos gêneros²²: poesia religiosa (poesia litúrgica-sinagoga e demais gêneros religiosos em geral) e poesia secular ou profana. Mas esta divisão não é totalmente consensual. Existem poemas de caráter didático-moral ou sapiencial, por exemplo, que não são de fácil classificação.

Ibn Gabirol compôs cerca de 240 poemas classificados como religiosos, a maioria deles concebida sob inspiração de ocasiões específicas das celebrações judaicas²³. Dentre os setenta e dois poemas que compôs sob a inspiração de *Yom Kippur*, figura o mais célebre: *Keter Malkut*. Além daqueles que podem ser classificados pelas festas, figuram cantos de glória a Deus, em que se refletem seus conhecimentos em astronomia, astrologia e mística,

²⁰ Cf. CANO, In IBN GABIROL. *Poesía Religiosa*, p. 23.

²¹ O serviço matutino começa com uma oração preliminar (*Birkot ha-šahar* (bênçãos)... Prossegue com a recitação de hinos (*Yoser Or*, *Ahabah rabbah*, *Ge‘ula*) e a leitura de passagens bíblicas e talmúdicas que acompanham a recitação do *Šema‘* e finaliza com a leitura de um *Qaddiš*. A parte central da reza da manhã (*Tefillot šaharit* “súplicas”) começa-se a leitura das passagens bíblicas, seguida de recitação de hinos (*Ahabah rabbah*,...) que, como no caso anterior envolvem a reza central *Šemoneh ‘ešreh* (as 12 bênçãos suplicatórias), para finalizar com uma *Qeddušah*. A terceira e última parte desse serviço consta dos *Tahanunim* (rezas individuais), *Qaddiš* (Bênção de caráter universal). O serviço do meio dia *Minah* é muito breve e praticamente se compõe da recitação das *Šemoneh ‘ešreh* e dos *Tahanunim*(...) O vespertino *Ma‘arib* com o qual começa o dia judaico é praticamente igual ao matutino, mas não se rezava a parte final do *Šema‘* e é introduzido com outras passagens dos Salmos. Cf. CANO, op. cit. p.25.

²² Quanto aos gêneros utilizados por Ibn Gabirol na poesia religiosa são os utilizados na época, normalmente o laudatório, penitencial e sapiencial, dentre os quais os mais comuns são: *Yoser* (criador); *Ofan* (anjo); *Me‘orah* (luminária), *Ahabah* (amor), *Zulat* (fora de), *Mi Kamoka* (quem como Tu), *Adonay malkenu* (Deus nosso rei), *Ge‘ulah* (redenção). Ver CANO, op. cit., p. 25. Quanto aos esquemas estróficos utilizados na época, ver MILLÁS VALLICROSA, J. M. *La poesía Sagrada Hebraico-española*, op. cit., p. 57 et seq.

²³ Os poemas (ou fragmentos) aqui reproduzidos apresentarão a indicação de se foram ou não compostos para datas comemorativas, e quais são as datas a que se referem.

além dos poemas sapienciais. Os gêneros nos quais são classificados são: laudatório, penitencial, e sapiencial²⁴. De acordo com M. J. Cano:

Após múltiplas consultas e depois de traduzir a obra poética completa de Ibn Gabirol, de compará-la com a de autores com características similares, a conclusão à qual chegamos foi um tanto desalentadora: não é possível classificá-lo. É factível distinguir entre a poesia litúrgica ou sinagoga da simplesmente religiosa e, é claro, da secular; mas eu diria que às vezes é impossível fazer uma diferenciação entre a poesia religiosa e a secular²⁵.

Para os estudiosos da poesia de Ibn Gabirol no campo puramente lingüístico, a distinção entre poesia litúrgica e religiosa pode parecer clara, pois partem de análises baseadas na forma utilizada para a composição. A nosso ver, esta separação deixa dúvidas, dado que a maior parte da poesia de Ibn Gabirol, especialmente seus poemas que refletem sua maior devoção e as especulações místicas, não foi composta intencionalmente para uso litúrgico sinagoga. Apesar de terem sido adaptadas a este uso, mantêm para com os poemas escritos com este fim, diferenças profundas quanto à forma e ao conteúdo, mais precisamente por esse caráter místico e ardor pessoal. Indo além, não somente os poemas didático-sapienciais se confundem com a poesia religiosa, mas também, alguns poemas amorosos considerados modernamente como seculares deixam dúvidas quanto à sua real intenção, por sua nítida dependência para com o Cântico dos Cânticos e outras passagens bíblicas. Há também poemas enigmáticos, alguns aparentemente inspirados no *Sefer Yetsirah* que, numa estrutura matemática, “brincam” com o material religioso. A dificuldade de classificação dos poemas do medievo hebraico-espanhol entre poesia sagrada (*Shire Qodesh*) e poesia profana (*Shire Hol*) é de tal modo forte que alguns estudiosos terminam por criar alternativas a essa distinção radical admitindo, por exemplo, a idéia de poesias mistas²⁶.

A primeira grande obra de Ibn Gabirol foi escrita aos dezenove anos e consistia num tratado gramatical hebraico em versos denominado *Ha-Anaq* (o Colar). Dos quatrocentos versos que compunham esta peça são hoje conhecidos somente noventa e oito, mais os dois da introdução, graças à sua inclusão na obra *Mahberet há-'aruk* de Schlomo Ibn Parhon²⁷. A seguir, a produção literária de Ibn Gabirol foi imensa, contemplando variados gêneros e diversos temas e conteúdos.

²⁴ Cf. CANO, Maria José, IN IBN GABIROL, *Poesía Religiosa*, p. 40 et seq. Já Dan Pagis, utilizando como critério a forma de apresentação de sua poesia e o tema, separa também em poesia intimista, poesia de tema nacional e poesia estrófica. PAGIS, Dan, *Introducción*. In, IBN GABIROL, S. *Poesía Secular*, p. XLV et. seq.

²⁵ CANO, M. J. In IBN GABIROL. *Poesía Religiosa*, p. 11.

²⁶ Cf. GONZALO MAESO, D. *El Legado del judaísmo Español*, Madrid: Trotta, 2001, p. 233-5.

²⁷ Gramático do século treze.

Sabemos que a origem de toda poesia hebraica deve ser buscada na Bíblia²⁸, sendo largamente conhecida a dependência desta produção poética para com os livros dos Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Sabedoria, entre outros. E a poesia de Ibn Gabirol, também neste ponto, não difere da de seus correligionários. A produção ligada aos rituais do Segundo Templo abre espaço para a reorganização da liturgia com a introdução de novas composições poéticas. Assim inicia-se um período de grande desenvolvimento das orações litúrgicas²⁹, pelo caráter mais pessoal e não obrigatório que assumem,

Gabirol está inserido, portanto, no âmbito do *Piyut*. Alguns autores³⁰ afirmam que as origens do *Piyut* remontam ao período Gaônico, séculos VII e VIII. Outros autores discutem estas datas, mas, com certeza, o auge dessa produção foi a Espanha de *Al-Andalus*. O *Piyut* abre um novo período no desenvolvimento não só da poesia religiosa em geral, como da própria liturgia. Na tradição judaica, estas manifestações andam em conjunto, considerando-se de fundamental importância a beleza do serviço. A atividade poética destinada a este embelezamento não teve o mesmo impulso em todos os períodos³¹. Ainda que com variações nos caminhos nos quais o espírito poético encontrou expressão, a constante era que as preces estabelecidas eram intocáveis, mas a liturgia poderia ser enfeitada através de acréscimos externos, os quais evoluíram em diversos estilos de acordo com as épocas e os lugares. As primeiras tentativas de embelezar a liturgia das festas e dias de jejum envolveram acréscimos desse tipo. Originariamente, os *Piyutim* foram desenvolvidos para estas festas e para *Shabbatot*³² especiais; aos poucos, sua utilização foi sendo estendida para datas menores e, assim como existem coleções de *midrashim* para o ano todo, em algumas comunidades, a poesia tomou conta de todos os *Shabbatot*. Também não se limitou às necessidades e experiências da comunidade, mas os acontecimentos da vida particular foram inseridos em sua temática³³.

A importância histórica de Ibn Gabirol no âmbito do *Piyut* é incontestável, sendo que ele “traz a poesia sagrada dos judeus espanhóis à perfeição. Em nenhum outro poeta, a

²⁸ Cf. CANO, Maria José, In IBN GABIROL, *Poesía Religiosa*, p. 23.

²⁹ Cf. MILLÁS VALLICROSA, José María, *Selomo Ibn Gabirol Como Poeta y Filósofo*, Edición Facsímil. Estudio Preliminar M. J. Cano. Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993. p. 11.

³⁰ Sobre o período do *Piyut*, Ver ELBOGEN, Ismar. *Jewish Liturgy: A Comprehensive History*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993. p. 219 et seq.

³¹ “A Antiga literatura mística judaica, comumente conhecida como literatura das *hekhlot* preserva um grande número de hinos extáticos. Apesar de que as diferenças entre estes e os *Piyutim* não devem ser negligenciadas, aqui há um espaço para um estudo comparativo detalhado entre eles e outros textos antigos, principalmente desde que G. Scholem acredita ser possível atribuir hinos da literatura das *hekhlot* aos séculos III e IV. Ver SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1960, p. 196.

³² *Shabbatot* – plural de *Shabbat*.

³³ ELBOGEN, I. op. cit., p. 225.

transição do *Piyut* para a poesia lírica foi tão clara³⁴. Na juventude, escrevia seguindo a maneira dos antigos poetas, encontrando sua poesia o mesmo tipo de dificuldade lingüística que encontravam aqueles. Com o passar do tempo, chega-lhe a maturidade poética e podemos notar que ele desenvolve novas formas, acrescentando elementos da poesia árabe, em direção a um estilo tão clássico quanto livre. Sem perder a referência nos versos bíblicos, Ibn Gabirol criava sobre estes, conferindo-lhes ainda mais beleza:

Foi o primeiro que desenvolveu o *piyut* no estilo de *Sefarad* com toda sua força, conferindo-lhe sua imagem específica. Certamente, escreveu também desde o princípio poemas sacros arcaizantes, imitando com tal fidelidade o estilo do antigo *piyut*, que pareciam ter sido escritos no Oriente, centenas de anos antes dele. Mas estes são só uma pequena parte. Sua singularidade nos domínios do *Piyut* se nota nos poemas desse novo tipo do qual Ibn Gabirol foi o principal forjador, tanto na imitação dos moldes da poesia secular, quanto na variação das formas estróficas³⁵.

Essa composição entre material bíblico e filosofia, concentrada como um reservatório comum das experiências da humanidade é delicadamente disposta na forma poética pela maestria da arte de Ibn Gabirol e pode ser degustada através da obra maior de Ibn Gabirol: *Keter Malkut*³⁶.

Apesar de ser nítido o conhecimento que o autor dispunha da poesia islâmica, o que pode ser atestado pelas citações que faz em sua obra *A correção das qualidades da alma* e por sua larga utilização dos metros árabes na poesia sagrada hebraica, a diferença não deriva diretamente das técnicas de origem árabe. Sua maior contribuição não se deu no plano formal, mas no campo do conteúdo. Na temática, a relação mística particular com Deus substitui os enredos épico-históricos das façanhas do povo de Israel, tão comuns até o momento³⁷. Na forma de explanação, não faltam passagens em que o autor escreve em primeira pessoa - fato estranho à época, especialmente na poesia judaica.

Conforme já indicamos, alguns poemas considerados seculares, como, por exemplo, os de amor e amizade ou também certos poemas de separação, podem sugerir significados consideravelmente distintos, sob um olhar que privilegie a relação da alma com Deus³⁸. Mas essa re-interpretação está ainda por ser feita, a partir da compreensão completa da obra do

³⁴ ELBOGEN, I. op. cit., p. 266.

³⁵ PAGIS, Dan. *Introducción*. In IBN GABIROL, *Poesía Secular*, p. XLVI.

³⁶ A *Coroa Real* é formada por 40 cantos e 640 versículos, nos quais canta a unidade de Deus, seus atributos e as maravilhas da criação.

³⁷ Como por exemplo as chamadas “Siônidas” compostas por Yehudá Há-Levi. Sobre o nacionalismo de Ha-Levi ver DORON, A. *Yehudah Ha-Levi, repercusión de su obra*, p. 121 et. seq.

³⁸ Na mística islâmica é comum um poema aparentemente secular e profano, versando sobre vinho e mulheres ser interpretado em chave sagrada. Desse tipo de produção poética é, sem dúvida, a mais célebre a obra de Omar Khayyam. É uma possibilidade viável acreditarmos que esse artifício pudesse também ter sido utilizado por Ibn Gabirol.

autor em suas múltiplas facetas. Conforme sabemos, a apropriação e o estudo de sua obra foram historicamente fragmentados, tendo a religião judaica assumido os poemas e a filosofia cristã sua produção mais racional.

A caracterização do autor enquanto místico parece-nos extremamente precisa, tanto pela herança neoplatônica, quanto pela temática e apresentação simbólica dos conteúdos de sua poesia, embora alguns autores não o considerem importante para a história da espiritualidade judaica³⁹. Se, “um místico é um homem que foi favorecido por uma experiência imediata e, para ele, real, do divino, da realidade última, ou que pelo menos se esforça para conseguir uma tal experiência⁴⁰”, não há porque duvidar de que Ibn Gabirol o seja. Conforme Wach, temos durante o período medieval três vertentes distintas quanto à questão da apropriação da filosofia grega e composição desta com os conteúdos religiosos: naturalistas, fideístas e místicos. Aquela que ele chama de “terceira escola” inclui aqueles que, por si mesmos ou influenciados por outros, propõe-se a aprofundar a religião tradicional e a filosofia em linhas místicas. E, se existem dois nomes no interior do pensamento judaico que podem ser considerados os grandes místicos do período, são eles: Schlomo Ibn Gabirol e Isaac Luria⁴¹.

Existem, é verdade, tipos diversos de místicos. Ibn Gabirol não foi do tipo que se anuncia, sua tarefa não foi profetizar, e talvez nem tenha sido ensinar o caminho para a experiência⁴², ainda que sobre isso pouco possamos afirmar. Mas, sem dúvida, ele foi alguém que fez de suas obras escritas um receptáculo, utilizando uma matéria sutil permeada pelos ecos de sua experiência direta. Isso pode ser verificado através do simbolismo utilizado em sua poesia, que é diretamente relacionado à literatura mística da *Merkabah*⁴³, mas que se apresenta já associado a elementos que iriam mais tarde ser incorporados na literatura cabalística⁴⁴.

³⁹ Na importante obra organizada por Arthur Green, *Jewish Spirituality*, há, ao longo de suas mais de 400 páginas, uma única menção ao nome de Ibn Gabirol, cuja importância reside em ser um precursor de Abraão Ibn Ezra; tende também a desqualificar sua contribuição, frente a uma comparação com David Qimhi. Cf. TALMAGE, Frank, "Apples of Gold: the Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism," In. GREEN, Arthur. *Jewish Spirituality*. cap. 12, New York, Crossroad, 1986, p. 330. Aparentemente, a condenação ao ostracismo decretada pelo pensamento judaico pós-maimonideano ainda está vigente.

⁴⁰ SCHOLEM, G. *A Cabala e seu simbolismo*. São Paulo: Editora Perspectiva. 2002, p. 12.

⁴¹ Cf. WACH, Joachim. *Types of Religious experience, Christian and Non Christian*. London: Routledge and K. Paul, 1951, p. 79.

⁴² Como os místicos que relatam suas experiências visionárias, seguindo o modelo da literatura das *Hekhalot*.

⁴³ “Quando os centros de cultura judaica se trasladaram para a Europa durante os séculos dez e onze, alguns poetas, scholars e filósofos continuaram descrevendo os mundos superiores nos termos e símbolos usados pelos místicos antigos, até que, no fim do século XII e início do século XIII, o simbolismo dos místicos das *Hekhalot* foi incorporada aos novos sistemas ...” DAN, Joseph. “The religious experience of the *Merkavah*” In, GREEN, Arthur, *Jewish Spirituality*, New York, Crossroad, 1986, p. 289.

⁴⁴ “Se Aristóteles dominou o racionalismo judaico, o pensamento platônico, como exposto por Filon e

Algumas particularidades são notáveis em sua poesia. Assume os metros árabes, faz grande uso da *muwashaha*⁴⁵ e introduz a temática do amor como paralelo da experiência religiosa. Gabirol aproveita-se de tudo o que a poesia árabe tem a lhe acrescentar, vindo a modificar a própria concepção judaica de poesia religiosa através da posterior utilização de seus poemas na liturgia sinagoga *Sefaradi*. Gabirol abre mão dos poemas épicos sobre o povo de Israel, substituindo-os por um tipo de linguagem que narra as aventuras e vicissitudes do coração humano em direção a uma relação pessoal com Deus.

Cabe ressaltar um exemplo: em seu poema maior *Keter Malkut*, Gabirol recolhe uma oração da liturgia do *Yom Kippur*, mas converte “*Anahnu*” (nós) em “*Ani*” (eu). “Nos parágrafos seguintes fala também na primeira pessoa do singular, sobre suas aflições, a luta contra os instintos e sua pequenez⁴⁶”. Como está convivendo num ambiente multi-cultural, ao fazer seus, internos e particulares a lamentação e o louvor, ao invés de restringir a esfera de influência de suas idéias, transforma a necessidade de sua alma num reflexo da necessidade universal. Muito dessa universalidade que transparece também em sua poesia é fruto de sua formação filosófica, tendo sido já apontadas as fortes influências em sua poesia religiosa, inclusive da Enciclopédia dos Irmãos da Pureza⁴⁷ que, junto ao *Sefer Yetsirah*, compõem a base neopitagórica que influenciou o autor. Ibn Gabirol não está mais restrito à sua comunidade de origem, mas o clamor de seus versos reflete os anseios de qualquer religioso monoteísta, seja ele judeu, cristão ou muçulmano. Transcende as barreiras políticas, culturais e religiosas, dirigindo-se a um anseio fundamental da condição humana. Seu apelo místico é universal *porque* é individual; ele fala de si mesmo, não enquanto membro da comunidade judaica, mas enquanto membro de uma comunidade maior: a humanidade.

aprofundado por Ibn Gabirol, influenciava a mística judaica. No livro chamado “O Esplendor” (*Bahir*), a doutrina da emanação foi claramente ensinada. Sob a mão de Azriel (1160-1238), que foi profundamente influenciado por Ibn Gabirol, as especulações foram ainda mais aperfeiçoadas. Deus tornou-se o Uno infinito, que pode ser compreendido somente pela negação de todos os seus atributos, em quem toda existência tem seu início e que a irradia por sua livre vontade e torna atual o potencial”. MARX, Alexander; MARGOLIS, Max. *A History of the Jewish People*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1958, p. 424.

⁴⁵ Os árabes que chegaram à Espanha trouxeram consigo a poesia árabe tradicional oriental (*qasida*). Em Al-Ándalus, a existência de uma sociedade multirracial e utilizando outras línguas causou uma renovação literária da poesia clássica oriental. Houve a utilização do hebraico e a inserção de refrões e expressões populares em árabe vulgar ou romance. A moaxaha (*muwashaha*) é composta em árabe culto ou hebraico e constituída por cinco ou sete estrofes com idêntica estrutura rítmica dividida em duas partes: uma com rimas independentes (*bayt*) e a outra com rimas dependentes (*qufl*). Cada estrofe é arrematada por um refrão em árabe vulgar ou romance: a jarcha (em árabe, saída ou final). Uma outra variação; é a chamada em espanhol “zejel” (*zayal*).

⁴⁶ PAGIS, *Introducción*. In IBN GABIROL, *Poesía Secular*. op. cit., p. LIV.

⁴⁷ A influência da Enciclopédia dos *Ikhwan al-Safa* é sensível especialmente nos conhecimentos de astronomia de que o autor dispunha. MILLÁS VALLICROSA, *Ibn Gabirol como Poeta y Filósofo*, op. cit., p. 155.

6.2 A POESIA DE IBN GABIROL NO CONTEXTO DA MÍSTICA JUDAICA

6.2.1 Entre dois modelos: *Merkabah e Kabbalah*

O contato dos pensadores judeus como Ibn Gabirol com as idéias gregas através da cultura islâmica instalada num território primeiramente cristão, levou à necessidade, flagrante na obra deste autor, de transcender os limites de sua religião de origem. Essa troca de informações e experiências teve conseqüências na própria religiosidade, que, por um lado “contaminou-se” da filosofia de fonte grega – através das traduções árabes – e por outro, veio a modificar-se à custa da relação mais “íntima” com Deus, disponível nas outras duas vertentes abrahâmicas mais recentes. E, mais além, através de sua influência histórica e da incógnita, de certo modo providencial, quanto à sua origem religiosa, “re-contaminou” e modificou pensadores de outras tradições, re-significando passagens bíblicas que não são particulares de nenhuma das três vertentes.

Conforme já foi anteriormente indicado, a mística judaica é geralmente dividida pelos estudiosos em períodos históricos distintos, para fins de análise. Gershom Scholem, pioneiro e, sem dúvida, grande expoente no tema da *Kabbalah*, tema de estudos até então um tanto mal-visto pelos eruditos judeus de tendência mais racionalista, compreende o fenômeno místico como inserido numa linha evolutiva, como um “estágio definido no desenvolvimento histórico da religião⁴⁸”. Para ele, esse fenômeno é também sempre definido em função do contexto de uma religião específica, com a experiência sendo formatada por ela. Isso equivaleria a dizer que não há misticismo abstrato, “há apenas o misticismo de um sistema religioso em particular, misticismo cristão, islâmico, judaico e assim por diante⁴⁹”. Nessa abordagem intra-religiosa e histórica, distingue fases e/ou movimentos diferenciados na mística judaica que serão caracterizados por perfis definidos e distintos.

Dessa maneira, aponta a primeira fase do desenvolvimento do misticismo judaico, como tendo se estendido por onze séculos – desde o século I a.C. ao X d.C. Por sua vez, este movimento, denominado Misticismo da *Merkabah* (ou Carro/Trono), é considerado por Scholem como uma espécie de gnosticismo judaico, e é dividido internamente em três estágios, de acordo com o material histórico que teríamos à disposição: “os conciliábulos anônimos dos antigos apocalípticos; a especulação sobre a *Merkabah* dos mestres *Mishnaicos*

⁴⁸ SCHOLEM, *As grandes correntes da Mística judaica*, p. 9.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 8.

cujos nomes chegaram até nós; e o misticismo da *Merkabah* dos últimos decênios da época talmúdica e da etapa imediatamente posterior, refletido na literatura que possuímos⁵⁰”. Muitos desses textos jamais foram publicados, e sua maioria permanece de autoria anônima. Este antigo movimento místico judaico seria dedicado fundamentalmente às especulações em torno do Trono e do Carro, com sua base fornecida pela descrição do profeta Ezequiel. As fontes principais que dispomos hoje em dia constituem-se de pequenos tratados em linguagem metafórica descrevendo as maravilhas e mistérios desse Trono, conhecidos como *Hekhalot* (palácios), “os átrios ou palácios celestes através dos quais passa o visionário e onde, no sétimo e último se encontra o Trono da Glória divina⁵¹”.

O objetivo dos místicos da *Merkabah* era fundamentalmente alcançar uma ascensão da alma através das esferas dos anjos e planetas e o retorno ao seu lugar divino na Luz de Deus, o que equivaleria à redenção⁵². Técnicas como a fisiognomia e a quiromancia⁵³ tampouco eram estranhas ao misticismo das *Hekhalot*, e foram associadas a uma primeira influência pitagórica e a certas variantes neoplatônicas que, conforme nos relata Jâmblico⁵⁴, já as utilizavam. De acordo com a classificação de Scholem, o Misticismo da *Merkabah* caracteriza-se pela completa ausência de qualquer sentimento de imanência divina, sendo sempre reforçado o aspecto do abismo infinito entre a alma e Deus: “o místico que no seu êxtase transpôs todos os portões, desafiou todos os perigos, agora se encontra diante do Trono; ele vê e ouve – mas isso é tudo⁵⁵”.

Conforme o que nos apresenta Gershom Scholem, existem grandes diferenças que podem ser sentidas entre o período em que prevalecia o chamado misticismo da *Merkabah* e da forma posterior que começa a se desenvolver nesta época entre Espanha e França, a *Kabbalah*. Vale ressaltar que, o termo *Kabbalah* foi utilizado historicamente para caracterizar a sabedoria judaica desde sua transmissão a Moisés (com seu significado de tradição recebida), ou ao menos desde os primórdios da compilação *mishnaica* e reflexão *talmúdica*⁵⁶.

⁵⁰ SCHOLEM, G. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995. p. 45.

⁵¹ *Ibidem*, p. 47.

⁵² *Ibidem*, p. 53.

⁵³ Cf. SCHOLEM, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la cabala*, p. 24.

⁵⁴ Jâmblico relata que Pitágoras, ao escolher os discípulos, “examinava também sua figura e seu andar e todo o movimento de seu corpo e, procedia a um exame fisiognômico, através de seus traços naturais, já que considerava que essas eram evidências que revelavam o caráter oculto de sua alma”. JAMBILICO, *Vida Pitagórica*, cap. 17, p. 65.

⁵⁵ SCHOLEM, *As grandes correntes da mística judaica*, p. 62.

⁵⁶ Utilizado significando simplesmente uma cadeia de transmissão de saber esotérico desde o início do judaísmo, ou também como justificativa ideológica do poder dos rabinos, como era comum no tempo de Gabirol, especialmente pela polêmica com os caraitas. Dessa maneira, a cadeia de transmissão iniciada no Adão bíblico, estende-se de modo linear pelos autores da *Mishná* e do *Talmud*, até os rabinos. Assim o faz Abraham Ibn Daud, apresentando desde a introdução que: “Escrevemos este tratado da tradição para dar a conhecer aos discípulos

Mas, o sentido modernamente conferido ao termo, ou seja, uma forma específica de mística judaica, foi utilizado pela primeira vez no século XI; alguns atribuem esse sentido, precisamente, a Ibn Gabirol ainda que a maioria, seguindo Scholem, afirme ter sido o termo utilizado desse modo pela primeira vez no círculo de Isaac, O Cego⁵⁷. O misticismo da *Merkabah*, que consistia, junto ao estudo especulativo do *Bereshit*, a disciplina mística fundamental da época anterior, está intimamente relacionado com o primeiro capítulo do Livro de Ezequiel, no qual o profeta afirma ter visto a imagem do carro celeste - a *Merkabah* - sobre o qual está o Trono de Deus: “suportam esse carro seres do mundo superior, sob a forma animal e humana, mais tarde elevados à categoria de anjos⁵⁸”.

O Profeta Ezequiel descreve em pormenores sua visão, que se tornou objeto de contemplação e especulação dos místicos posteriores. Uma questão associada à visão de Ezequiel, e que veio a se tornar particularmente polêmica, é precisamente a idéia de Deus representada por um corpo humano. Esse suposto antropomorfismo levou a uma série de interpretações e discussões, culminando num antagonismo irreconciliável entre os místicos, que entendiam sua revelação como símbolo de uma visão profunda e penetrante, e os círculos rabínicos externos ao misticismo, que viam no antropomorfismo da *Merkabah* uma heresia condenável⁵⁹. Ainda segundo Scholem, a essência do misticismo da *Merkabah* não é a contemplação absorta da verdadeira natureza de Deus, mas resume-se à percepção de sua aparição no Trono descrita por Ezequiel, e o conhecimento dos mistérios relacionados ao mundo do Trono celestial e seus habitantes⁶⁰.

Conforme Scholem, a caracterização do misticismo da *Merkabah*, e o que irá diferenciá-lo da abordagem cabalística posterior é que existe “um abismo infinito entre a alma e Deus, o Rei em seu Trono, que não é superado nem mesmo no auge do êxtase místico⁶¹”. A *Shekinah*, enquanto presença acessível de Deus, não exerceria função alguma, não havendo sequer menção a qualquer tipo de sentimento de imanência, chegando à consciência de uma

que todas as palavras de nossos mestres, de bendita memória, os sábios da *Mishná* e do *Talmud*, foram transmitidas a um sábio grande e justo por outro, a um presidente da academia e seu grupo por outro, assim até os membros da Grande Assembléia que as receberam dos profetas, Bendita seja a memória de todos eles! Os sábios do *Talmud* e os da *Mishná* não disseram nada de sua própria invenção, nem sequer a menor coisa, exceto as correções que fizeram com o respaldo de todos, com o objetivo de construir uma vala para a *Torah*.” IBN DAUD, Abraham. *El Libro de la Tradición (Sefer há-Kabbalah)*. Trad. Lola Ferre, Barcelona: Riopiedras Editora, 1990, p. 40.

⁵⁷ SCHOLEM, Gershom, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*. p. 15.

⁵⁸ SCHOLEM, Gershom, *A Cabala e a Mística Judaica*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990, p. 15. Esses seres, as *hayot*, são os animais de quatro faces que aparecem na visão de Ezequiel.

⁵⁹ Especialmente no que se refere a antropomorfismos como o do estranho tratado *Shiur Qomá* (a medida do corpo). "E foi aí que a teologia racional judaica e o misticismo judaico se separaram definitivamente". SCHOLEM, *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995 p. 69.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 45

⁶¹ *Ibidem*, p. 61

exagerada alteridade de Deus. Tampouco há espaço para o amor, "Toda a ênfase recai no aspecto real de Deus, não no aspecto criativo". Paralelamente ao estudo da *Merkabah*, estudava-se a disciplina do *Bereshit* (Gênesis) destinada ao estudo e compreensão dos mistérios da Criação.

Quanto à *Kabbalah*, Scholem atribui as seguintes características gerais: baseia-se num ensinamento mais oral que escrito; a fonte original da "tradição" nem sempre é um mortal, podendo ser a iluminação direta e revelação divina, como no caso da *Kabbalah* profética de Abraão Abuláfia; relata também que alguns ensinam de forma teórica o caminho para a experiência mística, sem alusão à sua experiência pessoal. No que se refere às concepções correntes no senso comum, de que a *Kabbalah* se caracterizaria pelas suas fórmulas matemáticas e mágicas externas, como o estudo do alfabeto, a *Gematria*, o *Notarikon*, e outras, parece claro que ela não pode ser assim caracterizada, pois essa linguagem nem mesmo lhe é própria, tendo sido incorporada a posteriori por influência do *Hassidismo* alemão⁶².

Chegamos então ao que caracterizaria efetivamente a *Kabbalah* enquanto movimento ou corrente mística diferenciada da *Merkabah*, de acordo com os estudos de Scholem: a mística judaica posterior (não somente a *Kabbalah*, pois, conforme o autor, o *Hassidismo* polonês vem a seguir o mesmo curso) apresenta sua maior diferença frente ao misticismo da *Merkabah* na possibilidade de relação com Deus⁶³. Nesse ponto específico, bem como na questão do amor, a *Kabbalah*, e o *Hassidismo* em geral, manteria uma postura diferente do anterior misticismo da *Merkabah*. Poderíamos resumir assim, afirmando que a diferença fundamental entre a *Kabbalah* e o misticismo da *Merkabah* estaria apoiada em três pontos fundamentais: 1- a possibilidade da relativa imanência de Deus através da idéia de *Shekinah*; 2- possibilidade (ainda que não usual) do significado do *Devekht* (adesão) enquanto *unio mystica*; 3- a questão do Amor de Deus. Estes três pontos, para o místico, tornam-se apenas um único sentido: a sua relação com Deus.

Ainda assim, Scholem demonstra-se reticente quanto à possibilidade de *unio mystica* no judaísmo como um todo. Num fragmento inédito de Abulafia, relata-nos o seguinte trecho: "Pois agora não está mais separado do seu mestre, e vede: ele é seu mestre e seu mestre é ele; pois ele adere tão intimamente àquele que de forma alguma pode ser separado dele, pois é

⁶² "Aqui e ali na literatura do *Hassidismo* é dada pela primeira vez proeminência a certas técnicas de especulação mística, que popularmente parecem representar o coração e o âmago do *cabalismo*, tais como a *gematria* (...), o *Notarikon* (...) e a *Temurá*. Como fato histórico, nenhuma destas técnicas de exegese mística pode denominar-se cabalística na acepção estrita da palavra". SCHOLEM, op. cit, p. 111.

⁶³ Scholem também aponta outras características da *Kabbalah*, como a re-inserção do mito no judaísmo. Ver SCHOLEM. *A Cabala e seu simbolismo*, p. 105 et. seq.

Ele⁶⁴”. Curiosamente, ainda após ter citado o fragmento de Abulafia transcrito acima, Scholem mantém, em geral, uma postura que poderíamos chamar de "incrédula", acerca da possibilidade do *Devekhut* (adesão) enquanto união mística, sustentando que,

É apenas em casos extremamente raros que o êxtase significa união real com Deus, em que a individualidade humana se perde inteiramente e submerge indistinta na torrente da divindade. Mesmo no êxtase, o místico judeu quase sempre retém o senso da distância entre o Criador e Sua criatura⁶⁵.

Scholem defende que esta “não-união” é praticamente uma característica que define o misticismo judaico; conforme esse autor, o místico judeu retém sempre o senso de distância entre o Criador e a criatura, sendo esta separação ou alteridade extrema mais acentuada no misticismo da *Merkabah* e mais suave nos textos considerados cabalísticos.

Moshe Idel, por sua vez, irá questionar esta idéia e, aprofundando-se nas diversas manifestações e relatos sobre o *Devekhut* no misticismo judaico, tentará identificar suas variações, citando as diferentes formas pelas quais essa adesão pode se apresentar, que vão desde aquela descrita como Aristotélica (que seria uma união puramente intelectual), a uma variante neoplatônica (mais unitiva da alma), e ainda uma terceira identificada como de cunho hermético, associada à *Kabbalah* extática⁶⁶. Define ainda dois tipos de união: a “união ôntica” e a “união epistêmica”. Vale ressaltar que, para este autor, “a profecia é explicitamente relacionada ao estado de adesão ao intelecto superior⁶⁷” supondo, portanto, uma união epistêmica. E, mais adiante, completa que a união ôntica, por sua vez, é um pré-requisito para a união epistêmica. Scholem, comentando esta questão, acredita que “estamos claramente lidando com duas categorias diferentes de experiências e duvido muitíssimo que um profeta possa justificadamente ser chamado de místico⁶⁸”. Particularmente, tendemos a acreditar que, embora sejam processos que podem ser estudados como diferenciados, dado que a profecia implica na adesão ao intelecto divino e a conseqüente revelação através da "palavra" que irá ser comunicada, e a experiência mística extática ou unitiva pode ser descrita como uma adesão total da Alma humana ao transcendente, não implicando necessariamente na comunicação posterior de conteúdos explícitos, ambas as formas de experiência implicam, de algum modo, numa revelação de conteúdos⁶⁹, conforme exposto no segundo capítulo.

⁶⁴ ABULAFIA, *apud.* SCHOLEM, *As grandes correntes da mística judaica*, p. 158.

⁶⁵ SCHOLEM, G. *As grandes correntes da mística judaica*, p. 37.

⁶⁶ IDEL, Moshe. *Cabala, Novas Perspectivas*, São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000, p. 51 et seq.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 55.

⁶⁸ SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e seu simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002. p.18.

⁶⁹ Acreditamos que existam outras semelhanças, como a necessidade da graça divina e o papel da Vontade de Deus, que não serão abordados no presente trabalho. Essa posição de Scholem é adotada também por Heschel, para quem o profeta é escolhido por Deus e o místico extático é levado ao transe por um impulso pessoal. Ver,

Podemos notar que Idel já não caracteriza o misticismo judaico por essa absoluta transcendência defendida por Scholem e, portanto, não assenta a experiência judaica nessa separação radical ou transcendência exacerbada de Deus, e exemplifica, citando passagens como a de R. Ezra de Gerona que explica que “o homem contém todas as coisas, e sua alma está ligada à alma superna” ou Recanati, que afirma “quando a alma alcançou o que quer que seja capaz de alcançar, ela adere à alma superna e remove sua roupagem de poeira e aparta a si mesma de seu lugar, aderindo à *Shekinah*⁷⁰”. Portanto, para a explanação apresentada aqui, utilizamos a visão de Moshe Idel, de que a união mística completa (ôntica ou epistêmica) parece ser mais usual no seio do misticismo judaico do que pensa Scholem, e aceitamos essa perspectiva especialmente no que se refere à *Kabbalah* e suas expressões gerais de influência neoplatônicas (inclusive as mais antigas).

Buber afirmava que neste período anterior ao século treze, o ensinamento da *Kabbalah* manteve-se exterior à vida "ele é teoria no sentido neoplatônico, visão de Deus, e nada deseja da realidade da existência humana (...) É extra-humano, tocando a realidade da alma apenas na contemplação do êxtase⁷¹". Para Buber, as "novas forças" somente irão se manifestar no período posterior, notadamente após a expulsão dos judeus da Espanha. Acreditamos que estas afirmações sejam bastante questionáveis, dada a escassez de material disponível e a pouca atenção conferida ao período pelos estudiosos do misticismo judaico. Por outro lado, essa posição somente seria justificável se entendêssemos a ação dessas "novas forças" restrita ao sentido messiânico ou declaradamente profético (tendo Isaac Luria e Sabatai Zvi como maiores expoentes), após o abandonando o caráter especulativo e filosófico do período inicial da *Kabbalah*. Ou ainda, poderia referir-se ao sentido ético, pois conforme a visão de Scholem – o qual entende que a ênfase da mística da *Merkabah* se concentra prioritariamente no aspecto extático – nestes primeiros estágios não é conferida qualquer atenção especialmente concentrada nos ensinamentos sobre o homem. A dimensão ética é aqui acessória e não a escada através da qual será atingido o objetivo.

Em todos os casos, a nosso ver, essas afirmações são provenientes de uma falha metodológica grave, no sentido de que, em qualquer das possibilidades, esses estudiosos estão julgando um fenômeno anterior a partir de categorias que passam a ser válidas e eventualmente caracterizar a mística judaica num período bem posterior, notadamente a partir do *hassidismo* polonês, ou ainda, aplicável somente a uma parte dessa mística, em grande

HESCHEL, A. J. *The Prophets*. New York: Harper Colophon Books, 1969, p. 141. Nossa posição aqui é mais próxima do enfoque adotado pela mística islâmica, conforme foi apontado no segundo capítulo.

⁷⁰ Cf. IDEL, op. cit., p.17.

⁷¹ BUBER, Martin. *As Histórias do Rabi Nachman*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000, p. 31.

medida, aquela parcela mais aceita pelos círculos rabínicos ortodoxos. A nosso ver, não há razão para insistência na exclusão ou depreciação dos aspectos filosóficos e especulativos extáticos (visionários) da mística judaica.

Por outro lado, o próprio Scholem afirma que, “a partir do séc III aparecem interpretações que despem o tema do Carro de seu significado literal e introduzem um elemento ético. Algumas vezes, os distintos palácios correspondem à escada de acesso através das virtudes⁷²”. Temos que entender que os desenvolvimentos ocorridos a partir do padrão primeiro do misticismo do Carro foram diversos e necessariamente adaptados às circunstâncias e necessidades das diferentes comunidades judaicas nos locais onde estavam estabelecidas, bem como esse contexto influenciou consideravelmente na linguagem através da qual seus produtos mais tardios foram apresentados.

6.2.2 O Simbolismo das Imagens de Ibn Gabirol

Conforme apontamos anteriormente, o período histórico ao qual nos referimos, permite que identifiquemos na poesia religiosa, uma espécie de transição entre os modelos místicos acima apresentados. Situado no século XI, Ibn Gabirol viveu exatamente no período teoricamente considerado entre o final da *Merkabah* (séc. X) e o início da *Kabbalah* (séc. XII). Na poesia de Ibn Gabirol, isso pode ser atestado tanto pelo simbolismo utilizado quanto pelos conteúdos que comunica, conforme tentaremos aqui expor, ainda que muito brevemente. Apesar de, segundo alguns comentadores, o autor ter contado com uma personalidade forte, inclinada à auto-exaltação, poucas são as referências a estágios atingidos, poucas são as situações onde afirma ser uma alma liberta pela Graça de Deus, sendo o fruto de sua língua, conseqüência dessa inspiração. Parece preocupar-se muito mais com o louvor do que com a auto-exaltação. Trazemos aqui um fragmento de um dos raros poemas nos quais alude à questão, o qual, apesar de seu conteúdo nitidamente religioso, encontra-se classificado como secular:

Língua minha, compõe um enigma,
E dá graças a Deus,
Pois tua alma libertou,
Tua potência exaltou.
Desperta teu coração,
E devolve-o a *Shaddai*,

⁷² SCHOLEM, G. *Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábalá*. Barcelona: Riepiedras, 1994, p. 31.

Ante sua ira treme,
E para Ele, eleva tua mão ⁷³.

Além dos louvores, que são um ponto forte em toda sua poesia, a presença do simbolismo da *Merkabah* na poesia religiosa de Ibn Gabirol é incontestável. Em grande parte de seus poemas desfila as imagens do Trono, seus anjos e habitantes. Mas, o Trono do qual ele nos fala, especialmente em alguns poemas, não corresponde exatamente à descrição do profeta Ezequiel. Por outro lado, as modificações que ele introduz nesse simbolismo tampouco parecem se encaixar totalmente naquelas categorias tal como descritas por Scholem. Num poema composto em ocasião da Páscoa (*Pessach*) afirma:

O Firmamento e toda a multidão do céu
Nivela suas sendas Por Deus
O universo e seus habitantes circuncidados,
Coloca-se ante seu Criador
O bosque e todas as árvores que há nele, toda colheita
Do campo, com plenitude e altura se alçam.
Bendizem todos juntos com uma só boca:
Bendito é o senhor, o exaltado
Muitos não encontram a fonte do segredo
Nem aquilo que faz cumprir seu fundamento,
Onde está o lugar do Trono de Deus e a Luz Santa?
Quem permanece em seu segredo?
Para que não se investigasse, foi erguido e oculto;
Apenas a Terra inteira está repleta de sua Glória.
O Excelso, cuja morada estabeleceu, dispôs ser Uno,
Terrível, mas quem, sem ele, será bendito?

Os lados de seus mensageiros são as brasas
Dos homens e chamam-nas suas imagens.
Os galopes dos querubins
Possuidores de asas pelos seus quatro lados,
As *hayot* estão fixas sobre seu Trono
Em cada roda da *Merkabah*.
Reúnem-se todos para servir-lhe em uníssono⁷⁴.

A parte central desse poema reproduz claramente a visão de Ezequiel, podendo ser as imagens do modo como surgem aqui trabalhadas, encontradas em Ezequiel 1:5, 1:6, 1:10, 1:16 e 1:20, a saber, a *Merkabah*, as *Hayot* (criaturas) de quatro asas, as rodas (*ofanim*). Por outro lado, a primeira parte do poema, parece diferir da concepção exposta por Scholem para a caracterização da *Merkabah*, no sentido de que a criação estaria totalmente separada do absoluto transcendente, este último representando tão somente, objeto de visão e

⁷³ Tradução e adaptação a partir da versão espanhola de CANO, Maria Jose, In IBN GABIROL, *Poesía Religiosa*, op. cit., p. 247.

⁷⁴ Tradução e adaptação a partir da versão de CANO, In IBN GABIROL, op. cit., p. 134.

contemplação. Podemos notar que neste poema, Ibn Gabirol explica o porquê da idéia de separação absoluta, apresentada como um segredo não visível pela elevação do Trono tornado oculto: "Muitos não encontram a fonte do segredo/ Nem aquilo que faz cumprir seu fundamento/ Onde está o lugar do Trono de Deus e a Luz Santa? / Quem permanece em seu segredo?". Vale ressaltar que esta idéia é compartilhada por outros poetas do período, tendo sido imortalizada principalmente por Yehudá Há-Levi, autor grandemente respeitado e estudado por toda a mística judaica posterior. Em seguida, fornece-nos sua resposta - a chave para encontrarmos o "segredo", que, se entendido sob a caracterização que Scholem faz do misticismo judaico anterior, estaria oculto aos meros contempladores da *Merkabah*: "Para que não se investigasse, foi erguido e oculto/ Apenas a Terra inteira está repleta de sua Glória/ O Excelso, cuja morada estabeleceu, dispôs ser Uno/ Terrível, mas quem, sem ele, será bendito?". Esta chave reside na Glória que preenche a criação, ou seja, como acreditamos que possa ser explicada, na *Shekinah*, a presença de Deus no mundo criado⁷⁵. Este conceito, que de acordo com os estudos de Scholem indica uma postura nitidamente cabalística, posto que seria uma das estruturas mesmas de "aquilo que faz cumprir seu fundamento(*yesod*)" no mundo criado. Scholem trabalha com a questão da Glória de Deus como sendo somente um objeto de contemplação no misticismo da *Merkabah*.

A Glória⁷⁶(*Kavod*) é um termo técnico que percorre toda a mística judaica. Conforme Elior,

Como no sentido bíblico, *Kavod* no misticismo das *Hekhalot* é definida como um aspecto de Deus com dimensão visual, a hierarquia figurativa dos céus acessível à observação pelos místicos das *Hekhalot*. Se na linguagem rabínica, *Kavod* se refere a Deus como ele é revelado em seu Trono nas teofanias bíblicas, para os místicos da *Merkabah*, *Kavod* reflete um conceito religioso que incorpora a relação do místico com Deus na forma de conhecimento, mesmo se somente esquemático, da estrutura dos céus e da "estrutura" de Deus.⁷⁷

Mas não é essa a impressão exata que nos transmite Ibn Gabirol. O tema da Glória de Deus presente na sua obra ou na criação é um tema que irá permear todas as poesias em que Ibn Gabirol utiliza o simbolismo do Trono ou do Carro (*Merkabah*), deixando entrever que a concepção que utiliza desse simbolismo está sempre ligada ao reflexo da Luz de Deus nas obras, como veremos mais claramente a seguir.

⁷⁵ Para a questão das relações entre a Glória divina (*Kavod*) e a Presença de Deus (*Shekinah*) ver SCHOLEM, G. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cabala*, p. 53 et seq.

⁷⁶ No simbolismo das *Hekhalot*, "Kavod se refere à terrível hierarquia celeste, a estrutura do carro-Trono e a imagem de Deus entronizada, bem como as relações fixas entre a hierarquia celeste que é observável e definível". ELIOR, Rachel. *The Concept of God in Hekhalot Literature*. In DAN, Joseph, Binah: Studies in Jewish Thought, vol. 2. New York: Praeger Publishers, 1989, p. 101.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 110.

Essa postura faz eco das idéias expostas em sua filosofia, na qual a Essência Primeira só pode ser conhecida através de suas obras. A essência de Deus é por si, incognoscível, mas sua Glória/Luz é acessível no mundo através da criação. Parece haver aqui uma relativa imanência que, embora não permita uma relação pessoal com Deus presente no processo histórico, permite algum tipo de conhecimento. Essa relativa imanência estaria, a nosso ver, assentada não no texto de Ezequiel 1, mas em Isaías 6:3, e na interpretação de que o atributo oculto e transcendente da Glória de Deus tem sua contraparte no mundo através da Presença, ou seja do aspecto imanente da *Shekinah*.

Além da questão da Glória de Deus no mundo, um outro ponto relevante que nos conduz a essa conexão com o texto de Isaías é a utilização que ele faz da figura dos Serafins. Essas criaturas não estão presentes na visão de Ezequiel, mas aparentemente, para Ibn Gabirol, tal como para a angeologia cristã, consistem na legião angélica mais elevada. Por este poema, podemos notar mais fortemente o quanto Ibn Gabirol está assentado, não somente no Trono de Ezequiel, mas no Trono da visão de Isaías 6:

Os *arcánjos* de Deus, iluminados pela chama,
Perguntam-se uns aos outros:
Qual é o lugar da *Merkabah*?

Admiram e elogiam A Ilustre Grandiosidade.

Os *Serafins*, cingidos de força,
E envoltos na Glória de sua coroa,
Estão convosco.
Separados pelo véu de sua morada,
Sobre a abóbada celeste e debaixo de sua esfera,
As tribos de Israel vão em direção a Ele.
Dirigem-se a seu louvado.

Os *serafins* permanecem sobre Ele.

Seis asas, eles tremem de medo.
Seis, quatro divididas para os quatro *hayot* juntos,
As asas esbeltas e os rostos se dirigem de um lado a outro,
Para o Único dos que liberam o canto e o hino sem reserva.

Seis asas, seis asas para o Único.

Com duas lâminas de metal ao redor do Trono,
O amante de sua Glória guarda
Seu rosto das multidões reunidas,
Quando busca os mistérios do Templo.
A magia é a cortina de fogo entre ambos.

Com duas guarda seu rosto.

Com dois exércitos resguarda a direita de sua Glória,
Com dois exércitos de sua morada, resguarda a luz de sua esquerda.
Seus pés rodeados de Luz são faíscas de sua hostes
Suas constelações, como pontas de raio, iam e vinham até ele

Com duas resguarda seus pés.

Com duas asas, a luz vem e se contorce
Arqueia a borda do Trono e o cobre
Em torno ao pilar forte de Templo se agita
Sua rachadura previne aos que permanecem no umbral.

Com duas voará

Clamou um anjo, frente ao anjo guardião:
O poderoso se compraz com qualquer louvor ou canto
Este: Três vezes. O outro: Duas; o último: Uma.
Então disse o segundo ao terceiro: o costume não muda.

Gritou um ao outro dizendo:
É santo porque emergem quatro *hayot*,
É santo pelos quatro exércitos luminosos,
É Santo pelos *ofanim* de olhos cegos,
Yahveh Seba'ot se alça no Segredo dos *serafins* prodigiosos

Santo, Santo é Yahveh Seba'ot.

Ultrapassa a solidez das flechas e da energia de seu regimento,
Todos os dias se compraz ao cingi-lo.
A terra e o seu exército estão penderes de sua mão.
Com ela atende as súplicas de todos.

Repleta está toda a terra de sua Glória⁷⁸.

A angeologia judaica difere da católica por não ser teologicamente estruturada de modo sistemático, apresentando um perfil bastante heterogêneo, tendo assumindo distintas formas de acordo com os autores e épocas. “De fato, no desenvolvimento da angeologia manifestou-se uma forte influência dos povos que conviveram com Israel em seu exílio; é patente, sobretudo, a persa e zoroastriana, quanto aos nomes e detalhes diversos na angeologia hebraica⁷⁹”. No Antigo Testamento os anjos (*Malak-im*), no mais das vezes, não passam de personagens anônimos que desaparecem após cumprir uma missão que lhes foi designada. As exceções referem-se somente aos *teóforos*: Gabriel (Força de Deus), Miguel (Quem como Deus) e Rafael (Medicina de Deus). Rafael se apresenta como um dos sete anjos que estão junto ao Trono de Deus. O termo genérico utilizado para designar os anjos na Bíblia é *Kerub*

⁷⁸ Tradução e adaptação a partir da versão espanhola de CANO, M. J, In IBN GABIROL, op. cit., p. 239-41.

⁷⁹ GONZALO RUBIO, Concepción. *La Angeología en la literatura rabinica y sefardí*, Barcelona, Ameller Ediciones, 1977, p.21.

(plural *Kerubim*)⁸⁰, mas não é especificada sua natureza. O termo *Serafim* aparecem em Is. 6:2,6. Juntam-se a estes outras três criaturas bíblicas alçadas a anjos: *Hayot* (seres viventes) e *ofanim* (rodas) em Ez. 1:5 et. seq.; e *erelim* (poderosos mensageiros) em Is. 33:7 e II Sm 23:20. Filon de Alexandria falara dos anjos como o exército de Deus, almas incorpóreas e bem-aventuradas. Na literatura apocalíptica, o *Livro de Enoch* é o mais importante, em que se ocupa dos anjos desde o capítulo VI, no qual começa a nomeá-los, até o XXXVI, em que termina suas viagens⁸¹. Em geral, os anjos aparecem na Bíblia como o meio através do qual a vontade e o poder de Deus são exercidos na Terra, assumindo, por vezes, forma humana.

Ao longo da história podemos notar que os anjos tornam a surgir na *Guemará*, embora a *Mishná* não trate do assunto. No *Talmud*, o universo está dividido entre os anjos – aos quais, além do denominativo bíblico “*melek*” acrescenta-se “os de cima” (*Elyonim*) – e a humanidade – ou “os de baixo” (*Tahtonim*)⁸². Os anjos não são entendidos como seres intermediários entre Deus e os homens como ocorre na Bíblia, mas existem somente para glorificar a Deus,

De acordo com a doutrina *Talmúdica*, a imanência divina não tinha necessidade, em absoluto, de colocar seres mediadores; trata-se exclusivamente de glorificar a Deus, o qual, como dono e soberano de um reino ilimitado, dispunha de uma corporação considerável de servidores que executavam seus mandatos. Estas criaturas, dignas de se manterem próximas ao Trono celestial, necessariamente deviam alcançar uma perfeição superior à inerente à condição humana, impossibilitada, enquanto tal, de contemplar a divindade⁸³.

A aparência dos anjos é apresentada usualmente conforme a descrição de Daniel:

Um homem revestido de linho, com os rins cingidos de ouro puro, seu corpo tinha a aparência do crisólito e seu rosto o aspecto do relâmpago, seus olhos como lâmpadas de fogo, seus braços e suas pernas como o fulgor do bronze polido, e o som de suas palavras como o clamor do ouro puro⁸⁴.

Freqüentemente há a alusão às asas e seu número variável, que por vezes é mencionado. Em Daniel, a aparição de Gabriel, ainda que apresentada num primeiro momento como forma humana (Dan 8:15-16), é descrita também “num vôo rápido” (Dan. 9:21). As *Hayot* de Ezequiel possuem quatro asas (Ez 1:6); e os *serafins* de Isaías, seis asas (Is 6:2).

É também a partir do Livro de Daniel que as tentativas de sistematização começam a tomar forma. Estas se estendem por todo o período da literatura apocalíptica, que insiste

⁸⁰ Dispostos na entrada do paraíso (Gênesis 3, 24), presentes nas visões de Ezequiel, onde aparecem alados e descritos por um obscuro simbolismo, e mais em Ex 25,18-20; 37,7-9; Nm 7, 89; I Sm 4, 4; Is 37, 16; Sal. 80, 2.

⁸¹ LIVRO DE ENOQUE, *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia*. Tradução: Cláudio J. A Rodrigues. São Paulo: Ed. Novo Século, 2004.

⁸² Cf. BLAU, L.; KOHLER, K. *Jewish Encyclopedia* verbete *Angeology*.

⁸³ RUBIO, Concepción Gonzalo, *La Angeología en la literatura rabínica y sefardí*, Barcelona: Ameller, p. 37.

⁸⁴ Daniel 10, 6.

especialmente na oposição entre os anjos “bons” – os que obedecem a Deus – e os anjos “maus”. Esta oposição e a conseqüente luta pelo poder no universo criado e na terra deriva particularmente da combinação entre a estranha estória dos “filhos de Deus” (Gen 6:1-4) e o relato de Isaías referente à morte do rei da Babilônia, especificamente a passagem descrita em Isaías 14:12-15, posto que deu origem ao mito da queda dos anjos:

Como caíste do céu,
Ó estrela d’alva, filho da aurora!
Como foste atirado à terra,
Vencedor das nações!
E, no entanto, dizias no teu coração:
Subirei até o céu,
Acima das estrelas de Deus colocarei meu Trono,
Estabelecer-me-ei na montanha da Assembléia,
Nos confins do Norte.
Subirei acima das nuvens,
Tornar-me-ei semelhante ao Altíssimo.
E, contudo, foste precipitado ao Xeol,
Nas profundezas do abismo.

O mito, combinado às práticas mágicas e conjurações derivadas provavelmente da influência do zoroastrismo e dos magos babilônicos, gerou uma prática de invocação dos anjos e de seus nomes para obtenção de poder e proteção, bastante utilizada no período mais popular da *Kabbalah* (denominada *Kabbalah* mágica).

O formato apresentado pela angeologia utilizada por Ibn Gabirol parece derivar de tradições bastante antigas, relacionadas especialmente com a figura de Enoch. Conforme a lenda, este foi alçado à categoria de primeiro dos anjos, colocado num trono ao lado do Trono da Glória e assumiu, após a transformação celeste, o nome de *Metatron*. Nestes textos, são referidas diversas categorias de anjos, como as legiões da fúria e os exércitos da ira, os *schinanim* do fogo, os *querubins* das tochas flamejantes, os *ofanins* dos carvões ardentes, os servos das chamas e os *serafins* do raio⁸⁵.

O Livro de Enoch apresenta-nos a lista das diferentes legiões angélicas. “Então Ele chamará toda a coorte celestial, todos os Santos nas alturas e as legiões de Deus, os Querubins, os Serafins e os Ophanins, todos os anjos da potestade, todos os anjos da dominação o Eleito e as demais forças existentes sobre a terra e sobre o mar⁸⁶”. O próprio *Livro de Enoch* apresenta também de alusões aos Serafins, Querubins e Ofanins utilizados em sua estrutura celeste por Ibn Gabirol. Reproduzimos aqui a passagem das Alegorias do *Livro de Enoch*, onde este é instruído pelo arcanjo Miguel em sua viagem aos céus:

⁸⁵ SCHOLEM, G. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995, p. 74.

⁸⁶ Enoch, 61, 8.

Então o anjo Miguel, um dos Arcanjos, tomou-me pela mão direita, ergueu-me e introduziu-me em todas as coisas ocultas e mostrou-me todos os verdadeiros segredos. Ele mostrou-me todos os segredos dos confins do céu, das estrelas e das câmaras das luminárias, de onde procedem para chegarem na presença do Santo.

E ele transportou o meu espírito ao céu dos céus e lá eu vi um edifício de cristal, e entre os cristais havia línguas de fogo vivas. O meu espírito viu o cinturão de fogo e nos seus quatro lados existiam torrentes de fogo vivo e elas fluíam ao redor daquela casa.

Ao redor havia serafins, querubins e ophanins⁸⁷; estes são os que nunca dormem, e que guardam o Trono de sua Glória. Eu vi como inumeráveis Anjos postavam-se ao redor daquela casa, e eles eram mil, dez vezes mil e dez mil vezes mil. Miguel, Gabriel, Rafael e Phanuel, bem como os santos anjos que estão no alto dos céus entravam e saíam daquela casa⁸⁸.

Os quatro *Hayot* de quatro asas (Ezequiel 1:8) são apresentados aqui como dependentes dos Serafins de seis asas, que estão acima do Trono, “com duas cobriam o rosto, com duas cobriam os pés e com duas voavam⁸⁹”. Estes Serafins, ao contrário dos *Hayot* de Ezequiel, não estão atrelados ao carro. As criaturas atreladas ao carro estão sob o firmamento e, portanto, abaixo do Trono. Este se situa “por cima do firmamento que estava por cima de suas cabeças⁹⁰”. Os Serafins estariam assim muito acima dos *Hayot*, “Serafins, cingidos de força e envoltos / Da Glória de sua **coroa** (*Keter*)”, se entendermos o Trono de Isaías como o mesmo Trono de Ezequiel, o que, a nosso ver, aqui faz Ibn Gabirol, já que parece utilizar as criaturas e a simbologia de ambos os profetas no mesmo poema. Outra questão a ser levantada acerca deste mesmo trecho do poema é o antropomorfismo adotado (pés, rosto) também proveniente de Isaías, que nos lembra aquele utilizado pela literatura judaica conhecida como *Schiur Qomá* (A medida do corpo).

Cabe ressaltar que a fórmula da “Tríplice Santificação” (*Kedushá*), proveniente de Isaías 6:3: “Santo, Santo, Santo é o Senhor dos Exércitos”, é amplamente utilizada nos hinos dos tratados da *Hekhalot*, formando parte do ritmo inebriante imposto ao canto de louvor que conduz ao auge do êxtase místico⁹¹. Ibn Gabirol parece aqui explicar a fórmula de Isaías: “É Santo porque emergem quatro *Hayot*/ É Santo pelos quatro exércitos luminosos/ É Santo pelos *ofanim* de olhos cegos/ *Yahveh Seba'ot* se alça no Segredo dos serafins prodigiosos”.

⁸⁷ Perceba-se que na primeira passagem, os Querubins pareciam ser mais elevados que os Serafins. Nessa segunda Passagem, os Serafins têm precedência. Quanto a essa questão dos querubins e serafins na obra de Ibn Gabirol, levantamos aqui algumas possibilidades. Ou o termo querubim é utilizado como um nominativo genérico referente a anjos; ou os termos serafim e querubim são intercambiáveis, referindo-se à mesma realidade; ou, ao longo do tempo e de seus estudos, Ibn Gabirol começa a abandonar o termo genérico querubim e passa a usar o termo serafim como um termo técnico, fazendo referência às entidades angélicas mais elevadas, situadas acima do Trono da Glória. A inexistência de referências aos querubins no *Keter Malkut* colabora com essa última possibilidade.

⁸⁸ Enoch, II, 71, 2-4.

⁸⁹ Isaías 6, 2.

⁹⁰ Ezequiel 1, 26

⁹¹ Cf. SCHOLEM, G. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995, p. 65.

Se compreendermos como um simbolismo cabalístico, o sentido de “serafins, cingidos de força e envoltos / Da Glória de sua **coroa** (*Keter*)” se esclarece. O poema desce então, a partir da Coroa (*Keter*) até a terra que está plena de sua Glória (*Malkut*). Observe-se que o mesmo termo ou qualidade - Glória - está sendo utilizado para todo o processo de descida. Outro ponto interessante a ser observado é tudo depende totalmente da Vontade de Deus: "A terra e o seu exército estão pendentes de sua mão / Com ela atende as súplicas de todos". Ponto de honra do pensamento judaico – a vontade livre de Deus – é mantido por Ibn Gabirol, não sem certa dificuldade, mesmo na sua filosofia racional, onde funciona como a intermediação necessário entre Deus e tudo o que é criado, seja corpóreo ou incorpóreo: “Por isso se diz que o Autor primeiro está em todas as coisas que existem e que nada pode existir sem ele⁹²”.

Vale ressaltar que essa mesma composição com relação aos anjos é encontrada também no Cristianismo, igualmente com os Serafins apresentados como superiores aos Querubins. Como exemplo, a seguinte passagem da homilia de S. João Crisóstomo ilustra claramente:

Tomados de temor e respeito eles O glorificam, adoram, endereçando-Lhe continuamente hinos triunfais e cantos místicos. Uns lhes dizem: *Glória a Deus no mais alto dos céus* (Luc. 2:14). Os Serafins clamam: *Santo, Santo Santo* (Is. 6:3); eles cobrem suas faces e não podem nem mesmo suportar o olhar de um Deus que tempera sua Glória. Os Querubins fazem ecoar suas palavras: *Bendita seja a Glória do Senhor desde a sua morada!* (Ez 3:12)⁹³.

Ibn Gabirol apresenta, portanto, uma composição entre a descrição da visão de Isaías e a de Ezequiel, tanto na questão do jogo entre imanência e transcendência, quanto na angeologia, utilizando como imagens e conceitos uma estrutura sefirótica, ainda que incipiente, derivada do *Sefer Yetsirah*⁹⁴. E isso tem conseqüências quanto à possibilidade do Conhecimento de Deus, fundamentalmente pelas seguintes questões: 1 - a relativa imanência de Deus, a *Shekinah* - presente em Isaías, quando se refere à terra como plena da Glória de Deus - que permanece ausente em Ezequiel; 2- a possibilidade de descrição da criação e de todo o existente, que compartilha, nos diferentes níveis, da Glória de Deus. A descrição vai desde a Coroa (*Keter*), que ainda está acima dos Serafins, pois "Separados pelo véu de sua

⁹² IBN GABIROL. *Fons Vitae*, III, 17.

⁹³ S. JEAN CHRISOSTOME, *Première Homélie – sur l'incompréhensibilité de la nature de Dieu contre les anoméens*. In. *Homélies, Discours et lettres choisis*. Tome second. Trad. Par. L'Abée Auger. Lyon: François Guyot librairie-Éditeur, 1826, p. 70.

⁹⁴ Scholem não considera o *Sefer Yetsirah* uma obra cabalística: “estritamente falando, não se trata de um trabalho cabalístico, mas não há dúvida de que forneceu ao misticismo judaico vários de seus conceitos e idéias básicas”. SCHOLEM, *A Cabala e seu simbolismo*, p. 113.

morada,/ Sobre a abóbada celeste e debaixo de sua esfera" até o reino da terra (*Malkut*), pois "Repleta está toda a terra de Sua Glória"⁹⁵, passando pelo seu Fundamento (*Yesod*).

A impossibilidade do conhecimento direto de Deus é uma proposição que permeia o judaísmo desde os seus primórdios e que também passou ao Cristianismo⁹⁶. E esse fato jamais impediu os relatos de *unio mystica*, em ambas as religiões, especialmente no sentido de união epistêmica, conforme Idel. Isso pode significar, portanto, que caracterizar uma suposta fase do misticismo pela simples contemplação de imagens e por um abismo infinito entre a alma e Deus talvez seja questionável. A inexistência de relatos apaixonados, de êxtases cegantes e de perda de identidade não caracteriza este abismo, nem configura uma simples contemplação de modo quase não participante.

Para Ibn Gabirol, a face de Deus não pode ser contemplada, nem mesmo pelos *Hayot* do Trono, os Querubins ou os Serafins, mas isso não inviabiliza a ascensão, a união mística e a compreensão através do coração, possível ao homem, como no trecho já citado no poema anterior: "As tribos de Israel vão até Ele/ Dirigem-se a seu louvado". Reitera a impossibilidade da contemplação da face de Deus nos fragmentos seguintes:

O que desejo contemplar, não verei.
O mistério de Deus é insondável.
Quem descobrirá?

Morador dos renomados céus,
O *Arfel*⁹⁷ é Teu véu,
Os celeiros do granizo,
E da água seu observatório,
Os *hayot*, de olhos cegos,
Protegem-se de Tua luz.

Ao se prenderem a seu carro,
Os montes se dispersam,
Os luminares e os astros,
Permanecem ocultos;
Quando Te servem, se apresentam,
Mas não vêem a Tua figura⁹⁸.

Mas, a morada de Deus está no coração do Homem, e sua presença refulge em suas obras. A partir de suas obras e da criação como um todo, existe, através do coração, a

⁹⁵ Tradução e adaptação a partir da versão espanhola de CANO, In IBN GABIROL, *Poesía Religiosa*, p. 238.

⁹⁶ Presente especialmente nas epístolas de São Paulo e amplamente comentada pela patrística.

⁹⁷ Escuridão. Na *Kabbalah* é o firmamento inferior.

⁹⁸ Este fragmento é retirado de um poema classificado como poesia religiosa, mas que não se encontra localizado com referência a nenhuma festividade judaica; tradução e adaptação realizadas a partir da tradução espanhola de CANO, M. J. In IBN GABIROL. *Poesía Religiosa*, op. cit., p. 233.

possibilidade da adesão/união (*devekhut*), que, em Ibn Gabirol, assume uma conotação nitidamente diferente e maior do que a intelectual/contemplativa:

Deus está oculto à visão,
Mas em teu coração está oculto.
Observa diariamente suas obras,
Pois a ti rodeiam,
Elas te dizem:
Aqui está meu Deus, Ele é eterno⁹⁹.

Em outro fragmento, ainda mais claro, assim expõe a relação com Deus, sempre perpassada pela mesma idéia de que Deus reside no coração do Homem:

A Ti clamo com o coração sedento,
Como o pobre pede à minha porta e meu umbral,
As alturas não te podem servir de morada,
Mas Tu resides dentro de meu pensamento.
Eu, na verdade, escondo em meu coração Teu Glorioso Nome,
Enquanto meu amor por Ti transborda até atravessar minha boca.
Por isso louvarei o nome do Senhor,
Enquanto estiver vivo em mim o alento de Deus¹⁰⁰.

Neste trecho, além de afirmar que o Senhor está em seu pensamento - o que levaria a uma hipótese de "união epistêmica", de acordo com a classificação de Moshe Idel - diz que esconde seu nome em seu coração, afirmando a possibilidade do conhecimento do Nome Glorioso de Deus através do amor e não da visão; afirma também que suas palavras são assim inspiradas pelo amor que transborda até que lhe saia pela boca, e ainda, o alento (*ruach*) de Deus está nele vivo - apontando para a união mística mais completa. Isso é possível porque a Alma humana é em essência a imagem e semelhança de Deus, executando no homem uma função paralela à que Deus desempenha no Universo - o que nos remete à idéia do homem como microcosmo, presente também em sua filosofia racional¹⁰¹:

Inclina-te diante de Deus, alma minha inteligente.
Corre a servi-lo com reverência!
Dirige-te noite e dia a teu mundo,
Porque persegues o que é nada, por quê?
És comparável por tua vida ao Deus vivente,
Que é invisível, como tu o és.
Na verdade, se teu criador é puro e limpo,
Sabe que tu também és pura e perfeita

⁹⁹ Tradução e adaptação a partir da tradução espanhola de CANO, M. J. In IBN GABIROL, *op. cit.*, p. 245.

¹⁰⁰ Tradução e adaptação a partir da tradução espanhola de SÁENZ-BADILLOS, *El Alma Lastimada: Ibn Gabirol*, p. 92.

¹⁰¹ "O microcosmo é, em sua disposição, uma imagem do macrocosmo". IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 2.

O poderoso sustenta os céus com seu braço,
E da mesma forma sustentas o corpo sem fala,
Dedica cânticos, alma minha, à tua Rocha,
Que sobre a Terra nada colocou semelhante a ti.
Entranhas minhas, bendizei sempre a vossa Rocha,
Que Seu nome glorifique toda alma!¹⁰²

Quanto ao amor, os poemas de Ibn Gabirol apresentados aqui falam por si. Utilizam um tipo de linguagem amorosa que, por vezes, segue o modelo inaugurado pelo Cântico dos Cânticos, tão caro aos poetas de então, e por outras, apresenta uma lamentação pessoal. O modelo da linguagem amorosa do Cântico dos Cânticos foi utilizado desde os primórdios da especulação mística judaica e era utilizado na época de Gabirol, conforme Ezra de Gerona, de diferentes formas que correspondem aos modos literal, simbólico (relacionando o teor dos versos ao amor de Deus pela comunidade de Israel) e místico:

Observei que os comentaristas do livro se dividem em três grupos e cada um sustenta uma tese geral. O primeiro, totalmente desprovido de inteligência e sem malícia, afirma que no Cântico só há palavras de amor profano, palavras frívolas e sem utilidade. (...) Se fosse como eles dizem, este livro não teria sido inscrito entre as Santas Escrituras e não seria contado entre elas. (...) O segundo grupo representa o amor que mostra o Criador, que é chamado Deus de toda a terra, para com Israel, seu povo eleito e parte de sua herança, comparando-o com o amor experimentado pelo amante em direção ao objeto de sua paixão e pelo homem em direção à sua companheira amada. (...) Ao terceiro grupo pertencem os que foram admitidos à Presença, que têm parte e porção na Lei de Deus, ou seja, os sábios de Israel: pela via da sabedoria e sob a moção do saber, descobriram os mistérios e os segredos do livro...¹⁰³

Como podemos notar, as três facetas da relação com Deus, a saber, a imanência relativa, a possibilidade de união entre a alma e Deus e o Amor, são intimamente ligadas entre si e a própria linguagem amorosa pode ser capaz de nos fornecer pistas acerca das demais. A compreensão medieval judaica do *Devekhut*, por exemplo, pode ser ilustrada pela interpretação que R. Ezra de Gerona apresenta para o primeiro versículo do Cântico dos Cânticos, “que me beije com beijos de sua boca!” (Cf. Bíblia de Jerusalém):

Palavras proferidas pela Glória, que aspira ardentemente a elevação e a conjunção, a fim de ser iluminada pela Luz suprema, incomparável e exaltada no Pensamento. Por isso se expressa em terceira pessoa. **O “beijar” simboliza o deleite cujas causas são a conjunção da alma com a Fonte da Vida e o crescimento do Espírito Santo**¹⁰⁴(grifo nosso).

¹⁰² SÁENZ-BADILLOS, Ángel. *El Alma Lastimada: Ibn Gabirol*. Córdoba: Ediciones El Almendro, p. 92.

¹⁰³ EZRA DE GERONA. *Comentario sobre el Cantar de los Cantares* Barcelona: Índigo, 1998, p. 27.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 46.

Então, por último, selecionamos um diálogo interno do poeta expressando seu amor. Note-se como o caráter particular do poema se torna universal¹⁰⁵ :

Perguntam-me assombrados meus pensamentos:
Em direção a quem corres, como as esferas do alto?
Em direção ao Deus de minha vida, desejo de meus amores,
Que minha Alma e minha carne por ele suspiram
Meu gozo e minha porção estão naquele que me fez
Ao trazê-lo à memória, comovo-me.
Poderá ser um cântico aprazível à alma minha alma,
Se não bendisser o nome do Senhor?

Por fim, observamos que, apesar da clara utilização do conteúdo simbólico da mística da *Merkabah*, a apresentação deste conteúdo difere substancialmente das linhas gerais apontadas por Scholem. A própria descrição do Trono, não coincide com a descrição apresentada no relato de Ezequiel, mas consiste num híbrido entre a visão de Ezequiel e de Isaías. Isso se torna necessário devido ao fato de que a presença imanente da Glória de Deus não é explícita em Ezequiel, mas é fornecida pelo modelo de Isaías, associado então aos conteúdos simbólicos de Ezequiel.

Esta composição entre as visões dos dois profetas é um bom indício de que com segurança, Ibn Gabirol fosse um homem versado nas disciplinas místicas de sua religião em sua época, ou seja, reflete a poesia de um homem que conhecia os significados da mística da *Merkabah*, a ponto de não somente reproduzir a visão do Profeta Ezequiel floreada em versos, mas de apresentar o conteúdo visionário de diferentes profetas numa mesma imagem, numa totalidade coordenada, refletindo provavelmente uma linha de especulação mística ativa na época. Por outro lado, podemos arriscar ainda uma outra observação, justificada pelo fato de não possuímos informações precisas sobre os primórdios do desenvolvimento da *Kabbalah* sefirótica. Posto que a visão de Ezequiel por si só não permite a explicação da estrutura da criação de acordo com o modelo sefirótico que será representado *a posteriori* pela árvore da vida, a composição entre as duas visões criaria um modelo compatível com esse conhecimento e o desenvolvimento da *Kabbalah*. Nesse sentido, no caso de estarmos lidando com uma produção, por assim dizer, proto-cabalística, a composição assumiria ainda uma outra função. A angeologia nos dá uma pista acerca das raízes mais profundas, que seriam o fundamento até desta composição: *O Livro de Enoch*.

¹⁰⁵ Assim o classifica Saenz Badillos. A tradução e adaptação foram realizadas a partir da tradução de SÁENZ-BADILLOS, Ángel. *Ibn Gabirol, el Alma Lastimada*, p. 91.

A relação com Deus está descrita em seus poemas através da temática do amor da alma por Deus, o conhecimento de Deus pelo coração e não pela "visão" do intelecto contemplativo, pois esta chegaria somente até a contemplação do Trono, impossibilitando a união mística completa com o que há mais adiante. Essa união mística completa (ainda que nos moldes do judaísmo professado) é possibilitada, por sua vez, pela identidade essencial da alma com Deus, animada esta pelo espírito do Deus vivente. O “conhecimento” adquirido pelo coração não consiste meramente no conhecimento especulativo tal como entendemos hoje em dia, mas na Sabedoria (*Hokhmah*) e não conflita, portanto, com o amor da alma por Deus ou o Amor de Deus pelas criaturas. Este conhecimento é possível somente por semelhança. Conforme o próprio Ibn Gabirol afirma, ao final de sua obra filosófica: “Em primeiro lugar, é necessário afastar-se das coisas sensíveis, penetrar com o intelecto os inteligíveis, e abandonar-se totalmente nas mãos d’Aquele que dá o Bem; pois quando fizeres isto, Ele te olhará com bondade e será generoso contigo, como Lhe convier. Amém¹⁰⁶”.

Acreditando que estes conteúdos estavam já sendo compartilhados durante o período em questão, aparecem de maneira mais clara em poetas mais didáticos que o complexo e enigmático Schlomo Ibn Gabirol. O espírito da *Kabbalah* da época (pois acreditamos que a mística judaica da época apresenta já as características expostas por Scholem como próprias *Kabbalah* especulativa com sua estrutura plenamente desenvolvida) é aqui resumida por Yehudá Halevi que, por ser menos místico, é mais didático:

O Criador que tudo fez do nada,
Revela-se a nosso coração,
Mas os olhos não podem vê-Lo
Portanto, não perguntes onde ele está,
Pois preenche os céus e a Terra¹⁰⁷.

A explicação para esta utilização híbrida das imagens por Ibn Gabirol tal como foi exposta aqui talvez possa ser revelada ao deitarmos o olhar para as produções místicas no seio do judaísmo durante o período imediatamente anterior (período Gaônico) e para os autores considerados cabalistas histórica e geograficamente mais próximos de Ibn Gabirol, como por exemplo os pensadores da Escola de Gerona, discípulos de Isaac o Cego. Esta escola sofreu influência direta das idéias de Ibn Gabirol, ainda que estudiosos contemporâneos tenham tentado minimizar sistematicamente essa influência. Gershom Scholem, particularmente, insiste em tentar excluir Ibn Gabirol da linha de transmissão de idéias da *Kabbalah*.

¹⁰⁶ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 43.

¹⁰⁷ Tradução e adaptação a partir da tradução espanhola de CASTILLO, Rosa. In, HA-LEVI, Yehudá. *Nueva Antología Poética*. Madrid: Ediciones Hipérion, 1997, p. 72.

Curiosamente, parece que alguns autores preferem considerar Isaac Israeli como fonte direta do neoplatonismo presente no pensamento cabalístico, aquele mesmo autor que foi considerado pelos pensadores judeus medievais “somente um médico”, sem produções filosóficas relevantes, do que conferir algum crédito a Ibn Gabirol, o célebre *paytanim*, cuja obra maior contendo sua mística emanacionista, é cantada até os dias de hoje no ofício litúrgico. São apontadas influências supostamente recebidas por esses cabalistas por parte das idéias e origens mais diversas: dos pensadores pré-socráticos; dos escritos gnósticos e teosóficos da Antiguidade tardia; do Pseudo-Empédocles¹⁰⁸; de Isaac Israeli¹⁰⁹ e até mesmo de Scoto Erígena¹¹⁰; ao mesmo tempo em que o nome de Ibn Gabirol, enquanto transmissor natural dessas idéias é omitido¹¹¹. Essas suposições fundamentam-se na extremamente questionável alegação de que, os cabalistas do período ignoravam o idioma árabe, mas tinham amplo acesso ao latim¹¹². A estrutura literária dialógica de textos, como por exemplo, *O Pórtico do Interrogador* de Azriel de Gerona é compreendida como tendo sido formulada sob a inspiração de livros de medicina, como o *Kitab al masa‘il fi-l Tib* (Livro de perguntas sobre Medicina) de Hunain ibn Yishaq¹¹³, enquanto mantém exatamente a mesma forma do diálogo entre mestre e discípulo exibida no *Fons Vitae*¹¹⁴.

Examinemos, pois, o argumento utilizado: não deixa de ser, no mínimo, curioso o fato de que toda uma comunidade que, ao menos até a época de Maimônides (1135-1148?/60?), utilizara o árabe como idioma culto para seus tratados filosóficos e científicos, tenha simplesmente esquecido e abandonado esse idioma, não transferindo aos seus filhos e netos um conhecimento tão precioso, tanto para o estudo, quanto para a sobrevivência, no caso de necessidade de emigração. Mais curioso ainda é que essa época dos grandes filósofos que escreviam em árabe tenha sido substituída pela era dos grandes tradutores do árabe ao hebraico, entre os quais podemos citar: Yehuda Ibn Tibbón (1120-1190) viveu em Granada e Marselha; seu círculo ficou conhecido como o dos “sábios de Lunel” entre as suas traduções, consta a obra *Arugat ha-Bosem* de Moshe Ibn Ezra; é considerado por Moshe Idel como um dos canais principais através dos quais as idéias de Ibn Gabirol chegaram à *Kabbalah*

¹⁰⁸ SCHOLEM, *Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de La cabala*, p. 65;

¹⁰⁹ SCHOLEM, op. Cit, p. 65 e, do mesmo autor, *Conceptos básicos del judaísmo*, p. 19, nota 5.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 65 e *Ibidem*, p. 18.

¹¹¹ Vale ressaltar que algumas das vertentes da *kabbalah*, ativas nos dias atuais, ainda invocam Ibn Gabirol como predecessor, como é o caso de Z’ev ben Shimon Halevi.

¹¹² SCHOLEM, *Conceptos básicos de judaísmo*, op. cit., p. 19.

¹¹³ EISENFELD, Miriam, Introdução. In AZRIEL DE GIRONA, *Cuatro textos cabalísticos*. Barcelona: Riopiedras, 1994.

¹¹⁴ Valeria, num outro momento, a investigação mais detalhada do paralelismo entre as idéias filosóficas de Ibn Gabirol e o modelo cabalístico de Azriel de Girona, o mais especulativo entre os cabalistas desta escola.

primitiva¹¹⁵; Yosef Qimhi (1105-1150), o qual, fugindo da Espanha islâmica por força da perseguição almohada, emigrou a Provença, fundando a famosa escola dos Qimhi, com seus filhos Moseh e David. Este último, (Narbonne, 1160-1235) foi um filósofo aristotélico de orientação maimonideana, lá traduzindo entre outros textos a obra de Ibn Paquda; Semuel ibn Tibbón (1160-1230) filho de Yehudá ibn Tibbón, nascido em Lunel; Yehuda al-Harizi (Catalunha, 1170 - Provença, 1230?); Moshe ibn Tibbón (1244-1274) filho de Semuel e neto de Yehudá ibn Tibbon, viveu em Montpellier; Abraham ibn Hasday (final do séc XII, Catalunha); Shem Tov ibn Falaqera (tradutor de obras de caráter aristotélico, bem como autor da tradução abreviada da filosofia de Ibn Gabirol) nascido em Tudela, viveu parte de sua vida na França; Yishak Albalag (final do século XIII; em Catalunha e Languedoc); A seguir temos ainda os próprios grandes autores (filósofos e cabalistas) que despontam a partir do século XIII: Yehudah Há Cohen (1215-?), nascido em Toledo, foi discípulo do cabalista Me'ir Abulafia, manteve relações com o imperador Frederico II, tendo viajado à Itália para participar de um projeto de traduções; Moshe ben Yosef ha-Levi Nascido em Sevilha no séc. XIII, era filósofo, acredita-se que fosse membro da família Abulafia; Zehariah ben Se'alti'el, nascido Ao final do séc. XIII, viveu em Barcelona e Roma. A lista prossegue, no mínimo, até o final do séc. XIV, no qual situamos, por exemplo, Yosef ibn Waqar, filósofo e cabalista de Toledo que viveu em Granada; este escreveu em hebraico um tratado sobre as *sefirot*, na defesa da unidade de Deus, intitulado *Sefer ha-Yihud*, ao mesmo tempo em que escreveu em árabe sua obra principal, denominada *Al-maqala al yami'a bayn al-falsafa wa sari'a* ou, *A conciliação da filosofia e da lei religiosa*¹¹⁶. Note-se que a lista acima não leva em conta aqueles que, convertidos ao cristianismo, trabalharam durante esses séculos nas traduções do árabe ao latim.

Por essas evidências, podemos perceber que, ainda que o uso do idioma árabe já não fosse mais tão difundido, a elite culta *sefaradi* continuava a dominar a matéria; e essa mesma elite que, originariamente estabelecida em Castela e Catalunha, viajava constantemente às vizinhas cidades francesas, especialmente na região da Provença. Assim, dificilmente os cabalistas de Gerona e Provença não tenham desenvolvido suas idéias levando em conta as produções escritas em árabe e, também dificilmente essas não tenham sido *a posteriori*, traduzidas ao hebraico, ainda que abreviadas, como foi o caso da filosofia de Ibn Gabirol, alcançando mais pensadores.

¹¹⁵ Cf. SCHOLEM, *Los orígenes de la Cabala*, vol. II, p. 46.

¹¹⁶ As informações aqui apresentadas estão baseadas em ORFALI, Moisés. *Biblioteca de Autores lógicos Hispano-Judíos (siglos XI a XVI)*. Granada: Universidad de Granada, 1997.

Ainda que, para fins de classificação e desenvolvimento de categorias de análise, a periodização histórica da mística em movimentos datados possa ser de grande valia, acreditamos ser bastante questionável a sua utilidade para estudos nos quais temos como objetivo compreender a produção de um autor específico, na tentativa de chegar a um vislumbre de sua intuição central. Entendendo o místico individual como um pensador original em contato com algo maior do que sua capacidade racional, vemos o processo de desenvolvimento da mística judaica – assim como da cristã, da islâmica ou de qualquer outra vertente – como um processo contínuo e dialético no qual, em virtude da aquisição de novas experiências ou da abertura de novos caminhos, a linguagem tradicional passa a não ser suficiente. Desse modo, apresenta-se a necessidade de adoção (adaptação ou criação) de novas metáforas, de re-significação de antigas palavras ou imagens, de reestruturação do conteúdo depositado nas religiões e na filosofia, o que termina por, em determinadas ocasiões, gerar uma linguagem nova, ou seja, um novo corpo sistemático de equivalências, no qual o significado das palavras e imagens pode diferir consideravelmente daquele depositado anteriormente na tradição. E, em todo movimento místico, tal como ocorreu no desenvolvimento da *Kabbalah*, o seu início ocorre em pequenos grupos internos, que divulgam suas idéias, em grande parte, através de publicações anônimas ou apócrifas, utilizando o conhecido truque de atribuição a grandes personagens de reputação consolidada. Em muitos casos, esses personagens jamais chegam a ser reconhecidos enquanto tal. O próprio Scholem cita, a propósito de Abraham ben Yitzaq de Narbonne, primeiro nome considerado da *kabbalah* provençal:

Ele relata que “seus pais” (no plural, portanto, não só seu pai Abraham ben David) estiveram entre os mestres do conhecimento esotérico. Mas, insiste, sobretudo, em que “jamais escapou de seus lábios uma palavra sequer sobre este tema e que se comportavam diante deles (os não iniciados na doutrina secreta) como se fossem homens ignorantes na ciência (mística), e eu observei (essa conduta) deles e aprendi sua lição”.¹¹⁷

Por outro lado, entre esses dois períodos artificialmente recortados estende-se o chamado período gaônico, que se estende do século VII ao XI. Se fôssemos situar historicamente a obra de Ibn Gabirol, seríamos forçados a dizer que é na transição entre o período gaônico e o cabalístico que ela se encontra. Conforme Scholem,

Na época gaônica surgiram poucas idéias essencialmente originais e as diversas correntes já mencionadas¹¹⁸ continuaram existindo e entrecruzando-se. O centro da atividade mística se

¹¹⁷ SCHOLEM, *Los Orígenes de la Cabala*, v. 2, p. 20.

¹¹⁸ Que Scholem denomina “esoterismo apocalíptico e misticismo da Merkabah” e “gnose judia e o Sefer Yetsirah”.

deslocou a Babilônia, ainda que a persistência de seu influxo na Palestina seja evidente em vários capítulos da literatura midráshica, em especial no *Pirke de R. Eliezer*.

Durante este período as produções mantêm conexão com a literatura da *Merkabah*, ainda que se possa notar também um grande desenvolvimento da angeologia, demonologia e teurgia. Dessa época data também a transformação da *Shekinah*, que antes era uma manifestação da presença do próprio Deus, em uma hipóstase separada, bem como a identificação desta com a comunidade de Israel. Também desse período é o surgimento da doutrina da transmigração das almas e a dimensão nova que foi acrescentada aos nomes sagrados e à leitura dos versículos das escrituras (*Gematria*). Praticamente nenhum desses traços citados a propósito dessas doutrinas é encontrado de modo marcante na obra de Ibn Gabirol.

Embora a obra de Ibn Gabirol mantenha-se firmemente assentada no que podemos denominar a base primeira da antiga mística judaica, a saber, *Maaseh Bereshit* e *Maaseh Merkabah*, representadas aqui diretamente pela influência do *Sefer Yetsirah* e pelas imagens alegóricas descritas nas visões do livro de Ezequiel, não podemos conectá-lo à literatura mais recente que os estudiosos atribuem a esse modelo – especialmente à literatura das *Hekhalot*. As idéias e imagens básicas dessa literatura podem ser sistematizadas¹¹⁹ em pontos que não correspondem aos apresentados na poesia mística de Ibn Gabirol, como por exemplo a utilização mágica dos nomes de Deus ou o antropomorfismo aplicado a Deus, como é imputado ao *Shiur Qomá*¹²⁰. Também datam dessa época e estão presentes nessa literatura, as extensas angeologias e demonologias, com os nomes dos anjos e criaturas de Deus fartamente explicitados, como nas *Hekhalot*¹²¹. Nada há na literatura de Gabirol que aponte para a utilização de práticas mágicas, fórmulas ou invocações; pelo contrário, é a Deus Transcendente que ele descreve e a Deus Pai, origem e destino da alma humana, que ele suplica. A identificação tardia da *Shekinah* com a comunidade de Israel está longe de seus escritos – embora o mesmo não se possa afirmar acerca de outros poetas contemporâneos seus, como Yehudá Halevi.

Por outro lado, é notável a coincidência de certas características imputadas à *Kabbalah* com a obra de Gabirol. Não se trata aqui de classificar o autor como pertencente a tal ou qual período histórico no qual prevalece uma determinada corrente mística, conforme já

¹¹⁹ Cf. ELIOR, Rachel *The concept of God in Hekhalot literature*. In DAN, Joseph, *Binah: Studies in Jewish Thought*. New York: Praeger Publisher, 1997. p. 97-115.

¹²⁰ A menos que entendamos como antropomorfismo desse tipo aquele diretamente decorrente do Trono e das visões de Isaías.

¹²¹ Ver BLUMENTHAL, D. *Understanding Jewish Mysticism*. vol. 1: The Merkabah Tradition and the Zoharic Tradition, p. 62 *et seq.*

explicamos. Trata-se de propor um outro ponto de vista, no qual não há propriamente uma única corrente mística presente num período histórico determinado, nem as correntes encontram seu fim quando outra desponta. Assim como as escolas filosóficas, que coexistem diversas no mesmo período, com as correntes ocorre o mesmo. E ainda, de acordo com alguns autores, mística e filosofia – vistas a partir de uma ótica que inclui o seu fundo religioso não estão tão distantes, dado que servem à especulação – racional e visionária – com vistas à sabedoria. Desse modo, o ensinamento profético não é tão distante da filosofia quanto imaginamos hoje, mas pode mesmo ser considerado sua origem:

[David] Neumark sustenta que no momento em que se chegou a precisar a existência de uma filosofia judaica, com correntes diferentes de doutrina, essas correntes foram principalmente duas. Uma delas se vinculava ao profeta Jeremias e a outra ao profeta Ezequiel. Pelo menos, em parte de suas obras, os filósofos hebreus medievais expuseram concepções vinculadas a aspectos definidos das prédicas e os ensinamentos dos dois profetas mencionados. Pois bem, Neumark designa à série de pensadores judeus cujas teorias se encontram ligadas ao nome do Profeta Jeremias como “o grupo de Saadia Gaon”. À outra série de pensadores, vinculada ao profeta Ezequiel, designa com o nome de “o grupo de Gabirol”¹²².

Não se trata tampouco de discutir, a propósito da classificação de Scholem, se o misticismo da *Merkabah* é ou não caracterizado pela absoluta transcendência e visão contemplativa de Deus, ou se a *Kabbalah* é um retorno ao mito em contraposição as concepções racionalistas judaicas.

Trata-se de olhar para a história da mística de um modo radicalmente diferente, sob pena de incorrerem em incongruências, como no caso de afirmarmos que “A *kabbalah*, em seu significado histórico, pode ser definida como o produto da interpenetração do gnosticismo judaico e do neoplatonismo¹²³”, ao mesmo tempo em que afirmamos praticamente o contrário acerca de um dos fenômenos mais marcantes entendidos enquanto parte dessa corrente mística:

Se me pedissem para caracterizar numa palavra os traços essenciais desse mundo de pensamento cabalístico, aqueles que o separam das outras formas de misticismo judaico, eu diria que o *Zohar* representa a teosofia judaica, isto é, uma forma judaica de teosofia. O cabalismo do séc. XIII, com sua concepção teosófica de Deus, é essencialmente uma tentativa de preservar a substância da fé popular ingênua, agora desafiada pela teologia racional dos filósofos¹²⁴.

Ora, a teosofia não era novidade no mundo judaico. Podemos chamar a literatura das *Hekhalot*, sem dúvida, de teosofia. Além disso, nem toda teosofia se assenta sobre a fé

¹²² DUJOVNE, León, Prólogo In IBN GABIROL, *La Fuente de La Vida/Corona Real*. Buenos Aires, Editorial Sigal, 1961, p. 9.

¹²³ SCHOLEM, *Desarrollo Histórico e Ideas básicas de la Cabala*, p. 61.

¹²⁴ SCHOLEM, *As Grandes correntes da mística judaica*, p. 230.

popular e ingênua, nem se opõe diretamente à filosofia¹²⁵. E mais, como algo que se opõe à filosofia pode ter sido fruto do casamento do gnosticismo judaico com o neoplatonismo? Que se entenda o *Zohar* ou o movimento místico judaico medieval como uma resistência à excessiva racionalidade da filosofia pós-Maimonideana, é compreensível; Que se entenda como uma resistência à especulação racional gaônica e rabínica acerca de Deus, é compreensível; mas distanciar todo um movimento de idéias como a *Kabbalah* da especulação filosófica é, no mínimo, contraditório.

Outra visão acerca do processo de desenvolvimento da *Kabbalah* é apresentada por Yehuda Liebes, que afirma:

Essencialmente, *Kabbalah* não é uma nova criação, mas uma reformulação, em formato diferente, do mesmo mito que foi o coração mesmo da *Torah* desde tempos imemoriais. O elemento mítico não surgiu na *Kabbalah*, mas lá é onde lhe foi conferida a formulação sistemática e uma série de armações rígidas, as quais, a bem da verdade, contiveram e enfraqueceram sua vitalidade pessoal e espontânea. A adaptação de um mito antigo de acordo com o espírito do tempo não é particularidade da *Kabbalah*. Essa flexibilidade está na natureza mesma do mito, que se desdobra (desenrola) em direção às sensibilidades cambiantes e desenvolve interações complexas com a cultura que o rodeia¹²⁶.

Essa reformulação do mesmo mito originário que foi o coração da *Torah* desde tempos imemoriais obedece às necessidades contextuais da comunidade à qual se destina, em nosso caso, especificamente a comunidade judaica espanhola sob o domínio islâmico, *Sefarad al-Andalus*, e recebe suas ferramentas de adaptação precisamente do neoplatonismo islamizado que era corrente na época. Essa transformação só é possível através do abandono quase completo da leitura das escrituras conforme sua interpretação literal e a conseqüente adoção da exegese alegórica, a qual era prática comum também nos meios islâmicos (*ta'wil*) nos quais o neoplatonismo prevaleceu.

Concordamos aqui plenamente com a afirmação de Liebes e afirmamos que, tanto a definição de *Kabbalah* como um movimento único e coeso, quanto a datação de seu início merecem maior atenção por parte dos estudiosos, num aspecto que começa a ser trabalhado mais recentemente. Queremos propor que a atenção do pesquisador deva estar direcionada não mais tanto à novidade que potencialmente a formulação escrita das bases da *Kabbalah* oferece, mas à continuidade de uma linhagem mística no seio do judaísmo que prima

¹²⁵ Um pensamento considerado teosófico, por exemplo é o de Suhabuddin Suhrawardi, *al maqtul*, o qual, nem de longe se enquadra em nenhuma das duas características. É um pensamento extremamente culto e elaborado, formulado por um filósofo profundo, utilizando-se em muito da linguagem filosófica e de modo algum pode ser compreendido pela “fé popular ingênua”, por ser um dos autores mais complexos que o pensamento persa já produziu.

¹²⁶ LIEBES, Yehuda. *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*. Albany State University of New York Press, 1993, p. 1.

essencialmente pela exegese alegórica que permite a compatibilização entre a filosofia e as escrituras. Deste modo, poderíamos conferir um pouco mais de respeito aos testemunhos dos próprios místicos medievais que afirmam ter **recebido a tradição** (*Kabbalah*) desde tempos imemoriais. A linguagem utilizada e a forma de representação foram modificadas, mas não por necessidades intrínsecas ao conteúdo do caminho místico, mas essencialmente por adaptação ao meio externo, e acréscimo de ferramentas que não eram tão disponíveis anteriormente.

6.3 KETER MALKUT: MÍSTICA E FILOSOFIA

Em termos de poesia, a obra maior de Ibn Gabirol é o *Keter Malkut*¹²⁷. A relação que este poema mantém para com sua filosofia é especialmente marcante ao longo de seus 40 cantos e 640 versículos. Conforme já foi apontado, ao que tudo indica, este poema não foi composto intencionalmente para a utilização nas sinagogas, mas foi posteriormente apropriado pelo ritual e incorporado ao serviço litúrgico, assim como outros trechos de poemas de Ibn Gabirol. Pelo contrário, de acordo com a maioria dos estudos, é considerado como a expressão máxima do ardor místico pessoal de Ibn Gabirol.

N'a "Coroa Real", como foi preferencialmente traduzido o título, Ibn Gabirol desfila a unidade e demais atributos de Deus, as maravilhas da criação e sua relação pessoal de humildade para com o Altíssimo. Esse poema penetrou tão profundamente ecoando no coração das comunidades judaicas que, em vários lugares do mundo, trechos deste poema foram incorporados ao rito sinagoga (principalmente de origem *Sefaradi*) e são recitados no *Yom Kippur*:

A "Coroa Real" tem uma dimensão mais ampla, na qual o crente pode expressar sua aventura religiosa desde o conhecimento geral do Deus Criador em suas obras até sua relação mais pessoal e direta com o Deus da história e de sua própria vida¹²⁸.

Conforme Saenz-Badillos, esse poema “não tem muita coisa em comum com o tipo de poemas de tema sacro habituais no oriente e na própria Sefarad¹²⁹”. Millás Vallicrosa¹³⁰ aponta que, no desenvolvimento da poesia hebraica nesse período, os *piyutim* passam a apresentar um caráter mais livre, pessoal e poético, o que pode ter sido consequência de alguma influência das escolas líricas cristãs. Independentemente disso, acreditamos que, em Ibn Gabirol, essa impressão seja devida, por um lado, à relação com a filosofia própria do autor e, por outro, às modificações que começavam a ocorrer no seio da mística judaica em direção ao modelo que foi popularizado como *Kabbalah*. Vale observar que, apesar de podermos destacar esses pontos como dois lados distintos, eles estão intimamente relacionados, dado que o modelo da *Kabbalah* mantém profunda dependência com as estruturas neoplatônicas de emanção.

¹²⁷ A "Corona Real" (da tradução espanhola) é formada por 40 cantos e 640 versículos, nos quais canta a unidade de Deus, seus atributos e as maravilhas da criação.

¹²⁸ SÁENZ-BADILLOS, A. *El Alma Lastimada: Ibn Gabirol*, p. 102.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 101.

¹³⁰ MILLÁS VALLICROSA, José Maria, *La poesia sagrada hebraico-española*, Madrid: 1948, p. 11.

Invocado usualmente para defender a idéia de dependência que sua poesia mantém para com o conteúdo filosófico, o poema, por sua importância e extensão, merece uma atenção mais acurada. Dujovne afirma que “Se quisermos descobrir o pensamento por detrás desta obra poética, poderíamos dizer que é o mesmo que penetra e que inspira A Fonte da Vida¹³¹”.

O poema é normalmente dividido, para fins de análise, em dois grandes blocos. Uma vez que responde a dois modelos diferenciados, o primeiro revela um caráter que poderíamos chamar de laudatório, por ser uma adoração e louvor das maravilhas da criação e o outro é de cunho penitencial, por confessar sua pequenez e suplicar o auxílio divino. A primeira parte do poema, que se inicia com as estrofes começadas com “Para ti” e “Tu” é consideravelmente diferente da segunda, que inicia com a seqüência de estrofes iniciadas com “Deus Meu”. Chouraqui¹³² afirma serem três as partes que compõem o poema: a primeira parte consagrada a Deus e seus atributos; a segunda à criação, a partir da Vontade emanada de Deus que cria o mundo; e a terceira consiste na súplica. Uma outra diferenciação poderíamos aqui sublinhar, que é entre a parte do poema na qual se dedica à astronomia e a parte em que se dedica a discorrer sobre a sua metafísica propriamente dita, incluindo a presença dos anjos.

Propomos aqui uma outra divisão do poema, exposta com rigor aproximado, para fins de análise, justificada a seguir. Primeiramente mantemos a grande divisão em dois blocos, que consistiriam exatamente, na primeira parte laudatória: do início até o canto XXXIII, e a segunda desse ponto até o final do poema.

Na primeira parte, sugerimos a seguinte subdivisão:

1. Os primeiros cantos diferem consideravelmente dos demais por serem dedicados aos atributos e nomes de Deus, conforme já foi observado por Chouraqui (Canto I a IX);
2. Os cantos seguintes enumeram seqüencialmente as esferas, sendo de teor nitidamente astronômico/astrológico, dedicando-se aos planetas, às constelações e funções e influências que estes desempenham no mundo humano (Canto X a XXIII);
3. Temos aqui um outro estágio diferenciado, no qual Ibn Gabirol discorre sobre a esfera da Inteligência, o Trono de Deus, os espíritos angélicos e as câmaras e palácios celestiais (canto XXIV a XXVIII) seguida por alguns cantos nos quais trata da alma (Canto XXIX a XXXII).

¹³¹ DUJOVNE, León, Prólogo In IBN GABIROL, *La Fuente de La Vida/Corona Real*. Buenos Aires: Editorial Sigal, 1961, p. 23.

¹³² CHOURAQUI, A. *La Couronne du Royaume de Salomon Ibn Gabirol*, p. 279-280.

A segunda parte do poema, chamada aqui de penitencial também parece-nos apresentar uma sutil divisão interna:

1. Os primeiros cantos que seguem ao término da descrição da criação assumem um padrão de comparação entre a pequenez humana e a grandiosidade de Deus, apresentando um tom de lamentação (Canto XXXIII a XXXVII).
2. A última parte do poema assume um tom mais suplicante, no qual o autor pede a misericórdia e benevolência de Deus, independentemente de seus inúmeros pecados cometidos (Canto XXXVII a XL).

As subdivisões propostas favorecem a organização do poema conforme aquilo que foi interpretado pelos cabalistas como sendo os quatro mundos, a partir de Isaías 43:7: “Todos os que são chamados pelo meu nome, os que criei pela minha Glória, os que formei e fiz”; essa passagem, apropriada pelo texto do *Sefer Yetsirah* selou a visão do todo em quatro mundos, como, além do mundo mesmo de Deus e seus atributos, tudo o que ele criou pelas letras, em três domínios distintos: O Universo, o Ano e a Alma, governados respectivamente pelo *Teli*¹³³, pelo Ciclo e pelo Coração: “E estão todos ligados ao *Teli*, ao Ciclo e ao Coração. O *Teli* no Universo é como (um rei) no Trono, o Ciclo no Ano é como um rei na província, o coração no corpo é como um rei na Alma¹³⁴”.

Dessa maneira, correspondemos “todos os que são chamados pelo meu nome” à primeira parte, ou seja, à seqüência de nove cantos nos quais apresenta os atributos e nomes de Deus; ao segundo mundo, “os que criei”, corresponde a parte mais especificamente metafísica, tal como exposta no *Fons Vitae*, bem como os cantos de XXIV a XXXII, nos quais discorre acerca dos espíritos angélicos e riquezas celestiais. O terceiro mundo, “os que formei”, corresponde aqui à parte mais propriamente astronômica, canto X a XXIII; e o restante do poema, que apresenta, como lamentação a realidade dos seres humanos individuais, corresponderia aos “que fiz”.

Em sua análise da metafísica de Abraham Bar Hiyya, Vajda¹³⁵ aponta os paralelos com a metafísica Gabiroliana, especificamente na questão da criação pela Vontade e na existência prévia da Matéria e da Forma na sabedoria Divina. Vajda organiza a metafísica de

¹³³ O *Teli*, entendido como um dragão celeste, é o eixo do universo.

¹³⁴ SEFER YETSIRAH, versão Saadia, 8, 4; p. 309-10.

¹³⁵ VAJDA, Georges, *Idées Théologiques et philosophiques D'Abraham bar Hiyya*, p. 196, nota 3.

Bar Hiyya em cinco mundos¹³⁶: O primeiro é *ha'olam hanûrâni*, o mundo luminoso, “que teria sido revelado aos anjos, aos profetas e aos notáveis de Israel no Sinai”; o segundo, *'olam harabhrehbânût*, seria a voz que recebe Moisés no interior do Santuário (esses dois mundos formariam, em terminologia rabínica, o Trono da Glória); o terceiro, *'olam hamaddâ*, seria a inteligência atribuída aos anjos que se expande sobre os justos; o quarto, *'olam ha nefesh*, o mundo da alma “impartido a todos os homens sem distinção”; e o quinto seria o mundo da criação ou *Yetsirah*.

Essa é uma outra possibilidade interessante. De acordo com esse modelo, os primeiros nove cantos figurariam como representação do primeiro mundo; ao segundo mundo corresponderiam os cantos de XXIV a XXVIII, formando o Trono da Glória; os cantos de X a XXIII como o terceiro mundo; o quarto, ou mundo da alma, seria correspondente aos cantos de XXIX a XXII; e o quinto seria o mundo dos seres individuais. Ambas subdivisões são possíveis e a opção entre elas dependeria da investigação das relações entre esses dois modelos – aquele, conforme Vajda, de origem rabínica – e aquele que é assentado sobre Isaías e o *Sefer Yetsirah*. Particularmente, optaríamos aqui pela disposição em quatro, devido ao peso que, tanto o *Sefer Yetsirah* e as especulações sobre a Criação, quanto o texto de Isaías parecem ter sobre a obra de Ibn Gabirol, ao mesmo tempo em que quase nada proveniente da especulação rabínica é citado pelo autor.

Como sabemos, a utilização dos quatro, e não cinco, mundos é comumente encontrada também nas obras dos cabalistas posteriores. Esses mundos são chamados: *'olam ha-atzilut* (emanação); *'olam ha-beri'ah* (Criação); *'olam ha-yetsirah* (formação) e *'olam ha-asiyah* (Ação). Conforme Moshe Cordovero¹³⁷, há uma total simetria entre esse quatro mundos e o simbolismo do Trono, cada elemento do Trono, ou da imagem da *Merkabah* é uma representação do modelo emanacionista desses mundos.

Passemos, pois, para o conteúdo da obra. Ibn Gabirol inicia o poema com uma breve introdução, comum a diversos poetas medievais explicitando o objetivo do autor: que possa o homem engrandecer-se com suas palavras:

Possa o homem beneficiar-se de minha oração.
Com ela aprenderá a retidão e a pureza,
Nela conto as maravilhas do Deus vivo,

¹³⁶ VAJDA, op. cit, p. 197-198.

¹³⁷ CORDOVERO, Moshe. *Sh'iur Qomá XI. apud. MAIER, Johann. The Significance of Philosophy for the Kabbalah of Moshe Cordovero and its Impact. EAJIS Newsletter, 13, European Association for Jewish Studies, april-september, 2003, p. 13.*

Brevemente, sem delongas,
Coloquei-a no topo de meus louvores
E dei-lhe o nome de Coroa Real¹³⁸

Começa então o texto do poema propriamente dito desfilando a Grandeza de Deus, mas com clara alusão na primeira linha às obras, a partir das quais, conforme sua filosofia exposta no *Fons Vitae*, traça-se o único caminho possível até a Divindade. Ao invés de começar diretamente com a enumeração dos atributos de Deus, sua primeira linha nos diz: “Maravilhosas são tuas obras e minh’alma bem o sabe!”, numa alusão à passagem dos Salmos¹³⁹. A seguir, inicia o desfile dos atributos principais, como a grandeza, o poder, a magnificência, a vitória, o esplendor e outras: “Para ti, Senhor, a Grandeza, a Força, a Magnificência, o Esplendor e a Majestade/ Para ti, Senhor, a Realeza, a Supremacia sobre todas as alturas, a Plenitude e a Glória¹⁴⁰/ Para ti as criaturas superiores e inferiores testemunham que perecerão, e Tu permanecerás¹⁴¹”. No texto bíblico de Crônicas 29:10-12 lemos:

Bendito sejas Tu, Yahweh, Deus de Israel, desde sempre e para sempre! A Ti, Yahweh, a grandeza a força, o esplendor, o poder e a Glória, pois tudo, no céu e na terra, te pertence. A ti Yahweh, a realeza, tu és o soberano que se eleva acima de tudo. A riqueza e a Glória te precedem¹⁴².

No texto original em hebraico, podemos notar que em Cron. 29: 11-12 estão elencados os seguintes atributos: *guedulá* (grandeza), *guevurá* (potência), *tiferet* (beleza/harmonia/esplendor), *netzah* (eternidade /excelência), *hod* (dignidade), *mamlakhá* (reino/ realeza), *osher* (riqueza/plenitude), *kavod* (Glória/honra), *koah* (poder/força), e novamente *guevurá* (potência). Frente a essa evidência, a discussão sobre se Ibn Gabirol aceitava ou não os atributos divinos perde sua razão de ser. Ele inicia seu poema magistral com sua enumeração. Dentre estes atributos ficaram comumente associados à Árvore da Vida na tradição cabalística posterior: *guedulá*, *guevurá*, *tiferet*, *netzah*, *hod* e *mamlakhá*, mas uma adaptação pode conectar os demais ao mesmo modelo, dado que estes nomes específicos foram atribuídos a posteriori, a partir do *Sefer Há-Bahir*¹⁴³, ficando estabelecidos quase como consenso após o sucesso do *Sefer Há-Zohar*, enquanto é conhecida a utilização dessa

¹³⁸ Alusão a Esther, 1, 2.

¹³⁹ Salmo 139, 14.

¹⁴⁰ Alusão a Crônicas 29,11-12.

¹⁴¹ Alusão a Salmo 102, 27.

¹⁴² Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM

¹⁴³ O *Sefer Há-Bahir*, ao contrário do *Sefer Há-Zohar*, em nenhum momento utiliza o termo Vontade, “a vontade divina de Salomão Ibn Gabirol e de suas fontes neoplatônicas, a qual o *Bahir* omite por completo”. SCHOLEM, *Los orígenes de la Cábala*, v. I, p. 168.

passagem de Crônicas na liturgia judaica desde muitos séculos antes de Ibn Gabirol. A nosso ver, o autor está aqui se referindo às *sefirot*, ainda que não aos nomes que foram posteriormente atribuídos a elas pela tradição gnóstica e cabalística, mas às *sefirot* não nomeadas, enunciadas no *Sefer Yetsirah*, ainda como objeto de especulação. O início das frases, “Para Ti”, ocorreria aqui tantas vezes em repetição porque Deus “domina-as todas desde sua Santa Morada até a eternidade das eternidades¹⁴⁴”.

Compreendemos aqui essa primeira parte do poema, como uma espécie de declaração de intenções do autor. Assim como ele estabelece, no início do *Fons Vitae* as regras para o diálogo e para a demonstração, avisando ao discípulo o tipo de conhecimento prévio necessário à compreensão de sua metafísica (naquele caso, as regras da demonstração lógica e as reflexões sobre a alma), no início do *Keter Malkut* ele estabelece em que registro de linguagem estará apresentando suas idéias e quais os conhecimentos necessários à compreensão do que ele irá expor. E esse início parece-nos bastante sugestivo de que esse registro de linguagem relaciona-se com a representação do modelo sefirótico.

Junto aos atributos, insiste no mistério no qual Deus está imerso, inacessível à inteligência e ao pensamento humano:

Para Ti, **o poder**¹⁴⁵, cujo mistério ultrapassa as forças de nossos pensamentos,
Posto que em muito nos superas¹⁴⁶.
Para Ti, o arcano da pujaça, o **mistério** e o **fundamento secreto**¹⁴⁷.
Para Ti, **o nome oculto** aos sábios; A **Força** que sustenta o mundo **sobre o nada**¹⁴⁸,
E o poder para trazer à luz o que está oculto¹⁴⁹.
Para Ti, a **bondade** que se estende a todas as criaturas,
E a beatitude guardada para aqueles que te adoram¹⁵⁰,
Para Ti os **mistérios que a inteligência ou o pensamento não podem alcançar**,
A **vida** não sujeita à destruição,
O **Trono** elevado acima de todas as alturas e a morada oculta no cume do mistério.
Para Ti, Senhor, o ser que da sombra de sua **luz** manifesta todo ser¹⁵¹;
Por isso dizemos: - À sua sombra vivemos¹⁵².
Para Ti, os **dois mundos** entre os quais estabeleces uma fronteira:
O primeiro para os atos e o segundo para as recompensas.
Para Ti é a retribuição que guardaste para os justos e por isso a ocultas:
“E viste que era bom e o reservaste”¹⁵³.

¹⁴⁴ SEFER YETSIRAH, versão Saadia, 1, 2, p. 303.

¹⁴⁵ Todos os grifos que aparecerão no texto do poema são nossos. Em alguns momentos a quebra entre os versos foi alterada, a fim de conferir mais inteligibilidade e ritmo ao texto.

¹⁴⁶ Alusão a Gênesis, 26, 16.

¹⁴⁷ *Sod*, mistério e *Yesod*, fundamento. Chouraqui compreende esses termos como a forma e a matéria que manifestam toda a criação. CHOURAQUI, p. 283, nota 8.

¹⁴⁸ Alusão a Jó, 26, 7.

¹⁴⁹ Jó, 38,49. Novamente o jogo entre o oculto e o manifesto.

¹⁵⁰ Salmos 31, 20.

¹⁵¹ Visão neoplatônica segundo a qual a luz derramada para a emanção dos inferiores não afeta a fonte. Ver VAJDA, G. *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, p. 66 *et seq.*; e CHOURAQUI, op. cit., p. 284, n. 7.

¹⁵² Lamentações, 4, 20.

Sobre os atributos que aqui podem parecer estranhos àqueles que já são familiarizados com as denominações estabelecidas posteriormente pela *Kabbalah*, vale ressaltar que, nessa época, o conjunto de atributos e/ou nomes de Deus associados às *sefirot* ainda não estavam estabelecidos ou divulgados. Ao menos desde a época do segundo Templo especula-se sobre estes atributos, inclusive do ponto de vista filosófico. Observe-se ainda, na citação abaixo, a utilização do simbolismo da Fonte por Filon, tal como aparece em Ibn Gabirol.

Como supremas e imediatas manifestações de Deus, Philo discerne duas entidades, com os termos Bondade (*agathotês*) e Supremacia (*exousia*). Pela virtude do primeiro Deus criou o mundo; isso é posteriormente denominado seu poder criativo (*poiêtikê dynamis*) Em virtude do segundo, Deus governa sua criação; esse é posteriormente denominado seu poder real (*basilikê dynamis*)

Na exegese dos dois querubins com as espadas flamejantes guardando o paraíso (Cher. 27ff), os querubins são os dois poderes e a espada entre eles é o Logos. A relação do Logos com os dois poderes não é clara nessa passagem, mas de QEII68, deduzimos que é superior a eles. Eles são divididos fora dele “**como da nascente de uma fonte**”(grifo nosso)¹⁵⁴.

Já no primeiro canto do poema, observamos que ele reforça a criação do nada. Utiliza a imagem do Trono e da morada e também a imagem da criação pela luz, que faz refletir de si mesmo sobre sua própria sombra, em mais uma das imagens na qual joga como o oculto e o manifesto: “o ser que da sombra de sua luz manifesta todo ser”. Entendida esta passagem conforme sua filosofia, o “ser” que manifesta todo ser é a Vontade, cuja luz própria reflete-se enquanto Forma sobre sua sombra, a Matéria. Do ponto de vista místico, é o “relâmpago” ou “raio” de criação citado no *Sefer Yetsirah* e desenvolvido no *Sefer Há-Bahir* e *Sefer Há Zohar*. Reforça a impossibilidade do intelecto em compreender por si mesmo os mistérios, e cita os dois mundos paralelos.

A partir do segundo canto, passa a cantar os atributos enquanto adjetivos, nomes de Deus, e a Unidade de Deus, é o primeiro atributo a ser cantado em separado. Observe-se que ele reforça que a Criação não se dá por superabundância, ou seja, afasta-se do necessitarismo emanantista:

Tu és **Um**, princípio de todo cômputo, fundamento de todo o composto.
Tu és um e no mistério de tua unidade os sábios se espantam,
Pois desconhecem tua essência.
Tu és um e tua unidade não decresce nem aumenta,
Não és deficiente nem superabundante.
Tu és um, **não como a unidade criada ou a unidade numérica**¹⁵⁵,

¹⁵³ Êxodo, 2,2

¹⁵⁴ DILLON, John. *The Middle Platonists*, p. 162.

¹⁵⁵ Observe-se o detalhe da distinção entre Deus (Essência Primeira); a unidade criada (Vontade) e a Unidade numérica (a forma).

Pois não te alcança a multiplicidade ou a mudança, nem forma ou qualidade.
Tu és um, e no intento de assinalar a ti termo ou limite, a inteligência sucumbe;
Por isso direi: - Guardarei meus caminhos, para que não peque com minha língua¹⁵⁶.
Tu és um, elevado e exaltado, livre de queda e destruição.
“Aquele que é um, é impossível que sucumba”¹⁵⁷.

No Terceiro canto refere-se a Deus como Existente, embora à Sua existência não se apliquem “nem o como, nem o onde ou o porquê” – ou seja, há aqui uma alusão às quatro perguntas cujas respostas compõem a definição. Deus é, portanto, indefinível, de acordo com os critérios aplicados ao mundo criado. Sua existência precede a criação, bem como o estabelecimento do tempo e do espaço; assim Ibn Gabirol afirma: “antes que existisse o tempo tu já eras, e sem lugar, tu moravas”.

No quarto canto, descreve Deus como Vivente, mas “Não desde um momento determinado, nem a partir de um tempo conhecido”. No quinto canto, refere-se a Ele como Grande, diante de cuja grandeza “toda outra grandeza é humilhada e toda excelência aniquilada”. No sexto canto louva o atributo da Força. Deus é forte, mas com uma força incomparável e acima da mudança ou transformação.

No sétimo canto, o atributo louvado é a Luz Altíssima e Eterna, “velada neste mundo e manifesta no mundo superior”, pela qual a Inteligência humana se angustia, mas não pode alcançar. O oitavo canto é dedicado ao atributo da Divindade, “Deus dos deuses, Senhor dos senhores, Soberano entre os seres celestes e terrenos”. Termina o canto com a conclusão da unidade indissolúvel de seus atributos:

Tu és Deus, que sustenta os seres com tua divindade,
E nutres as criaturas com tua unidade.
Tu és Deus e não há distinção entre tua divindade e tua unidade,
Entre tua existência e tua eternidade.
Pois tudo isso é um único mistério,
E ainda que variem os nomes e os lugares de cada um,
“Tudo se encaminha ao mesmo lugar”¹⁵⁸.

No último canto dessa seqüência na qual louva os atributos de Deus, chega à sabedoria. Nesse nono canto de seu poema, enuncia a imagem utilizada como título para sua filosofia; a Sabedoria de Deus é assim, para Ibn Gabirol a verdadeira Fonte da Vida, na qual tudo já estava antes de ser criado pela Vontade:

Tu és sábio e tua sabedoria é a **Fonte de Vida** que de Ti emana;
Ignorante é toda ciência humana para compreender Tua sabedoria.

¹⁵⁶ Alusão a Salmos 39, 2.

¹⁵⁷ Alusão a Eclesiastes 4, 10.

¹⁵⁸ Alusão a Eclesiastes 3, 20.

Tu és sábio e anterior a toda anterioridade e a Sabedoria é tua pupila a teu lado.
Tu és sábio e nada aprendeste além de Ti mesmo,
E de outro além de ti não adquiriste sabedoria.

Neste trecho notamos que há aqui uma explicação que nos faltara na sua metafísica exposta em termos racionais. No *Fons Vitae* a Sabedoria, de alguma maneira, parece confundir-se, por vezes, com a Vontade de Deus. Aqui percebemos que a Sabedoria, apesar de ser a Fonte a partir da qual tudo vem a ser, porque tudo contém antes da criação, é distinta da Vontade. Apesar da alusão “que de Ti emana”, nada há nem no poema, nem na filosofia, que indique ser uma hipóstase separada; parece ser, para Ibn Gabirol, inerente a Deus e coeterna, tal como seus atributos anteriormente descritos em sua unidade, ainda que desempenhe um papel diferenciado em relação à Criação. Já a Vontade é uma potência diferenciada, que emana justamente da Sabedoria. A Vontade é apresentada no poema, não propriamente como um atributo, mas como uma potência criadora advinda da Sabedoria preexistente de Deus. Desse modo, assim se refere novamente à Vontade nesse canto, descrevendo o início da Criação, reafirmando mais uma vez sua crença na criação *ex-nihilo*:

Tu és sábio e **de tua sabedoria emanou a Vontade determinada,
Como um artesão e arquiteto.**

A fim de extrair o ser do nada, como a luz que brota do olho.
E Extraiu a Luz da fonte, sem instrumentos,
E fez todas as coisas sem ferramentas;
Traçou, entalhou, purificou e aperfeiçoou.
Chamou o nada e este se fendeu;
E o ser e afirmou e o mundo e expandiu.
Mediu os céus a palmos¹⁵⁹,
E com a mão reuniu a morada das esferas celestes.
E com laços de poder atou as cortinas da criação
E sua força alcança até o limite da mais humilde e última criatura,
“A última cortina na série¹⁶⁰”.

Após apresentar aqueles que, conforme sua doutrina, são os atributos principais de Deus: Unidade, Existência, Vida, Grandeza, Força, Luz, Divindade e Sabedoria, revela sua imagem da criação, ou seja, que da Sabedoria de Deus veio a Vontade que extraiu a Luz, fez com que o nada se fendesse e criou entalhou e modelou o mundo, desde os céus, as esferas celestes até a mais ínfima das criaturas.

Passa então a uma parte do poema na qual canta as maravilhas e prodígios das obras de Deus. Nessa parte, o primeiro trecho, que vai especificamente do canto X ao canto XXII,

¹⁵⁹ Alusão a Isaiás, 40, 12.

¹⁶⁰ Alusão a Êxodo, 36, 17.

descreve as riquezas celestes, aproximando-se muito mais de um tratado de Astronomia do que propriamente um poema religioso.

Inicia o décimo Canto pela referência aos elementos Terra, Água, Ar e Fogo. “Quem contará teus prodígios? Dividiste o globo terrestre: uma metade, aridez, a outra, águas.” Criadas como as duas metades do globo terrestre, terra e água foram circunscritas por duas esferas: uma esfera dominada pelo Ar e outra pelo Fogo (esfera que circula para além do ar). Para Ibn Gabirol “Esses quatro elementos têm um só fundamento, uma única origem¹⁶¹/ Dela, eles saem e se renovam e se separam em quatro¹⁶²”. Independentemente da interpretação filosófica, cuja origem pode ser encontrada nos pré-socráticos, lemos no *Sefer Yetsirah* as seguintes passagens que podem ser esclarecedoras para a análise desse trecho (do canto X ao XXII):

As vinte e duas letras são a fundação de três básicas, sete duplas e doze elementares. As três básicas *Alef*, *Mem* e *Shin* são um segredo grande, oculto, místico e exaltado, das quais emana o fogo, o fôlego e a água dos quais tudo foi criado¹⁶³.

As três básicas são o fogo, o fôlego e a água. A prole do céu é o fogo, a prole do ar é o fôlego e a prole da terra é a água. O fogo está acima, a água está abaixo e o Fôlego é o decreto que decide entre ambos¹⁶⁴.

A partir do décimo primeiro verso até o vigésimo segundo, apresenta a estrutura das esferas do firmamento que circulam para além da esfera do fogo. Este é o lugar dos planetas e das estrelas¹⁶⁵. Paralelamente, após a descrição das três letras básicas, o *Sefer Yetsirah* descreve as funções das sete duplas e das doze elementares. As sete duplas são associadas aos sete planetas: *Bet* a Saturno; *Guímel* a Júpiter, *Dalet* a Marte; *Caf* ao Sol, *Pê* a Vênus, *Resh* a Mercúrio e *Tav* à Lua. Entre esse elenco dos planetas e as doze elementares, figura a seguinte observação: “Ele separou as testemunhas e as colocou sós, uma a uma: o Universo só, o Ano só e a Alma sozinha”¹⁶⁶. A seguir apresenta as doze elementares que são associadas às constelações: *Hê* a Áries; *Vav* a Touro; *Zayin* a Gêmeos; *Chet* a Câncer; *Tet* a Leão; *Yud* a Virgem; *Lamed* a Libra; *Nun* a Escorpião; *Samech* a Sagitário; *Ayn* a Capricórnio; *Tsade* a Aquário e *Kuf* a Peixes, associando a cada letra um dia da semana, um mês no Ano, um órgão no corpo, as características e bênçãos e maldições referentes a cada planeta.

¹⁶¹ O que pode ser entendido como uma referência à Matéria universal, bem como a um tipo específico de matéria – a matéria sensível e corpórea, da qual, em sua filosofia, até mesmo os astros compartilham.

¹⁶² Alusão a Gênesis 2,10: Um rio saía do Éden para regar o jardim e lá se dividia formando quatro braços.

¹⁶³ SEFER YETSIRAH, versão Saadia, 2, 2, p. 304.

¹⁶⁴ SEFER YETSIRAH, versão Saadia, 3, 2, p. 305.

¹⁶⁵ Ibn Gabirol adota o modelo de esferas no qual a Terra está localizada no centro, circundada pelas esferas do ar e do fogo, pelas esferas dos Planetas, a das estrelas e finalmente do Intelecto.

¹⁶⁶ SEFER YETSIRAH, versão Saadia, 5, 12, p. 307.

Ibn Gabirol descreve cada uma das esferas apontando as características físicas que lhe eram atribuídas na época: o período da revolução e as supostas dimensões dos astros, bem como a influência que exercem na Terra e nos traços sócio-psicológicos presentes no mundo humano (Ver tabela ao final do capítulo).

A primeira esfera é descrita pelo autor como “a esfera do firmamento¹⁶⁷, onde está a lua que brilha da claridade do sol e resplandece”. Ibn Gabirol insiste em que o movimento dos astros ocorre pela vontade de Deus, não sendo móveis por si – idéia que já defendera no texto do *Fons Vitae*. Desse modo, a Lua traça sua trajetória nos céus “pela vontade do Criador, para anunciar aos homens Teus poderes”. Mesmo seu ciclo, no qual se esconde durante certo tempo (Lua Nova) tem um objetivo. Isso ocorre “Para que todos os povos da terra saibam que mesmo sobre as criaturas celestes há um juiz que as humilha e levanta.” Quando de sua conjunção, é ela que obscurece a luz do Sol, o que também tem um claro objetivo:

Os que crêem que o sol é um Deus envergonham-se então de seus pensamentos
E são testadas suas palavras.
Reconhecem que a mão do Senhor realiza esta maravilha;
E o Sol nada tem de poder;
Ele é quem obscurece a luz do sol, e D’Ele somente é o poder.
Ele envia o Sol como um de seus servos, Portador de suas graças.
Encobrimo sua luz, destrói seu culto idolátrico e retira seu reino.

A segunda esfera é de Mercúrio, que suscita no mundo discórdias e querelas, mas também é, para o autor, a estrela da inteligência e da sabedoria. Também age de acordo com a Vontade de Deus, “Sob as ordens d’Aquele que o criou para seu serviço, como um criado diante de seu Senhor.” A seguir descreve a esfera de Vênus, que percorre os céus “como uma rainha entre suas hostes e como noiva ataviada com suas galas”. A quarta esfera é onde se encontra o Sol, “Ele irradia a sua luz a todas as estrelas do céu e infunde vitória, majestade, realeza e glória”. Também segue a Vontade de Deus, posto que “A cada dia se prostra diante de seu rei, estacionando-se no meio de sua rota”.

Através dele pode-se entrever uma parte da ação do Criador,
Um pouco de sua força, seu poder e suas maravilhas,
Pois, para aqueles que conhecem,
Sabe-se da grandeza do senhor pela grandeza de seus servos.
Sobre o criado se descobre a honra e a nobreza do amo,
“Pois todo bem de seu senhor está em suas mãos¹⁶⁸”.

¹⁶⁷ Interessante a utilização aqui no poema do termo firmamento, dada sua utilização anterior em outros poemas religiosos como o “solo” sobre o qual se assentam os anjos.

¹⁶⁸ Alusão a Gênesis, 24, 10.

A quinta esfera é presidida pelo planeta Marte, “como um rei em seu palácio”. Planeta das guerras, feridas, combates, fomes e derramamento de sangue, “Seus pés correm velozes ao mal e se apressam ao derramamento de sangue¹⁶⁹”. A sexta esfera é morada do planeta Júpiter. Em sua imensidão é associado à justiça: “Faz cessar as lutas, apazigua os ódios e os rancores (...) Sua função no mundo é restauradora: ‘pois ele julga o mundo com justiça’¹⁷⁰”. Na sétima esfera brilha Saturno, o planeta dos infortúnios e das prisões, mas toda sua ação é conforme a Vontade d’Aquele “que o criou para que O servisse; estranho é seu serviço¹⁷¹”. Este é o último dos planetas conhecidos na época, dado que eram apenas aqueles os visíveis a olho nu. Os planetas trans-saturninos, desconhecidos à época, perdem-se entre as estrelas, fixas, mas nem tão fixas, conforme a visão de Ibn Gabirol¹⁷², posto que a esfera seguinte faz com que se movam. A mobilidade das estrelas deve fazer parte da convicção do autor de que um intermediário não pode transmitir a uma criatura que lhe segue um atributo que não possua, ou uma propriedade que lhe seja, de alguma maneira, dessemelhante. Desse modo, o movimento deve ser transmitido desde sua criação primeira até a mais ínfima das criaturas numa cadeia ininterrupta.

A oitava esfera, que circunscreve a esfera de Saturno, “Ela sustenta as doze constelações sobre uma linha harmoniosa”. Ibn Gabirol aqui aceita os princípios astrológicos de seu tempo, não somente fazendo eco ao que antes teria enunciado na sua obra ética “a correção das qualidades da alma”, mas também aprofundando e assumindo mais seu compromisso com a astrologia. De acordo com o poema, “dessas constelações emana a força de todas as criaturas inferiores, conforme as espécies, pela vontade do Criador que as constituiu. E criou cada uma delas conforme sua particular disposição e, com seu nome, chamou “cada uma delas disposta por seu trabalho e seu ofício¹⁷³”. Enumera aqui os signos zodiacais, chamando-os de “príncipes”¹⁷⁴ e denominando as constelações os “doze palácios” para os sete planetas.

O modelo de esferas de Ibn Gabirol é coroado ainda por duas outras que não pertencem ao âmbito da astronomia propriamente dita, figurando como partes constituintes de seu pensamento metafísico: a nona esfera circunscreve todas as esferas e suas criaturas. “Ela conduz todas as estrelas e órbitas dos céus, de Oriente a Ocidente, no ritmo de sua marcha”.

¹⁶⁹ Alusão a Isaías, 59, 7.

¹⁷⁰ Alusão a Salmos 98, 9.

¹⁷¹ Alusão a Isaías 28, 21.

¹⁷² Ver *Keter Malkut*, cantos XXI e XXII.

¹⁷³ Alusão a Números, 4, 49.

¹⁷⁴ Observe-se que no *Sefer Yetsirah* a cada uma das letras associadas aos planetas e constelações é atribuída uma coroa, posto que Ele as “fez reinar”. SEFER YETSIRAH, versão Saadia, capítulos 5 e 6, pp. 307-308.

Percorre seu caminho em um dia, deitando-se no Ocidente. Todas as criaturas são infinitamente pequenas se comparadas a ela, “como um grão de mostarda”. Ainda assim, “ela e toda a sua grandeza, por sua vez, é como um nada diante da sublimidade de seu rei e criador: toda sua alteza e grandiosidade “diante d’Ele são como nada e vaidade¹⁷⁵”.

Para além da nona esfera, que em si encerra, move e contém todas as esferas anteriores, Ibn Gabirol dispõe uma décima esfera, a esfera da Inteligência, que também é entendida como o lugar do Trono da Glória¹⁷⁶: “Essa esfera é elevada sobre todas as alturas, e o pensamento não a alcança. Ali reside lugar secreto do Trono de tua Glória”.

Da décima esfera do Intelecto, procedem as almas e espíritos excelsos. Mas, não são ainda as almas humanas às quais ele se refere. Utiliza os termos almas e espíritos em referência aos mais altos anjos: “Eles são os anjos de tua Vontade, os ministros de tua face”. Ibn Gabirol descreve aqui os Serafins, os mais altos servidores de Deus com suas espadas flamejantes¹⁷⁷:

Eles são os mestres da força e as potências do Reino;
Em suas mãos está “a chama da espada vibrante¹⁷⁸”
Cumpridores de todo ministério, aonde quer que os encaminhe o espírito¹⁷⁹.

¹⁷⁵ Alusão a Isaías, 40, 17.

¹⁷⁶ É difícil a compreensão da idéia de “lugar” aqui para Ibn Gabirol, posto que nos cantos subseqüentes ele afirmará que o Trono está acima da esfera da inteligência. Acreditamos que aqui ele se refira à questão da subsistência, em que de algum modo a esfera da Inteligência é “matéria” para o Trono da Glória, conforme explicado no *Fons Vitae*: “Diz-se que a matéria é o lugar da forma, a partir do conceito, isso é, de que a sustenta e se sustenta nela” (V,31) Ou ainda, melhor explicado: “D. - Como procede a forma do lugar do superior para o inferior?/M. - As coisas que existem subsistem em nove graus: o primeiro destes é a subsistência de todas as coisas no conhecimento do Criador; abaixo dele a subsistência da forma universal na matéria universal; abaixo deste, a subsistência das substâncias simples umas nas outras; abaixo disto, a subsistência dos acidentes simples nas substâncias simples; abaixo deste a subsistência da quantidade na substância, abaixo deste a subsistência das superfícies no corpo, das linhas na superfície e dos pontos na linha; abaixo disto a subsistência das cores e das figuras na superfície; abaixo disto a subsistência de algumas partes dos corpos homogêneos em outras partes e abaixo disto a subsistência de alguns corpos em outros corpos, e este é o lugar conhecido. Não está de acordo com isso a afirmação de que quanto mais descender do mais simples para o mais composto mais denso e tosco será, e quanto mais ascender, mais sutil e tênue?/ (...) Porque assim como a substância é de dois modos, a saber, simples e composta, igualmente o corpo composto é suscetível de divisão e de subsistir um em outro, como os elementos, o céu e todas as suas partes; e a razão do lugar que há nesta substância é a subsistência de uns corpos em outros e a existência de umas partes dos corpos em outras e também o gênero das substâncias simples se divide em muitas espécies que existem umas nas outras. Por isso é necessário que uma espécie destas substâncias seja lugar para as outras, posto que as sustenta. E quando quiseres imaginar a existência de uma substância simples em outra substância simples e de que modo uma é o lugar da outra, imagina a existência das cores e das figuras nas superfícies, a existência das superfícies nos corpos, e o que é ainda mais sutil, a existência dos acidentes simples nas substâncias simples, como os acidentes que subsistem na alma, porque a alma é lugar deles; e deves fazer isso de acordo com o princípio que estabelecemos anteriormente, isto é, que as coisas manifestas são imagem das coisas ocultas, e de acordo com este princípio o lugar manifesto inferior deve ser imagem do lugar oculto superior, e da mesma maneira, as coisas que estão no meio entre os extremos. Mas isto ficará ainda mais claro quando tratemos das substâncias simples. (II,15)

¹⁷⁷ o que pode indicar que, para Ibn Gabirol, o termo Querubim, na Bíblia, é entendido como um nome genérico para os anjos, ou ainda que os Serafins de Isaías são as mesmas criaturas que os querubins no Gênesis.

¹⁷⁸ Alusão a Gênesis, 3, 24.

¹⁷⁹ Conforme o texto do *Sefer Yetsirah*, há uma distinção entre os anjos. Na versão Saadia, lê-se, na citação de Salmos 104, 4: “Ele faz seus anjos de fôlegos e a seus ministros de fogo flamejante”. SEFER YETSIRAH,

Todos eles são formas nobres, anjos sublimes,
 Exteriores e interiores, atentos a teus passos.
 Procedem do lugar santo e da fonte de luz emanam.
 Divididos em legiões, sobre seus estandartes há signos,
 Traçados pelo hábil cálamo do escriba.
 Entre eles, uns são príncipes, outros servidores.
 Entre eles há exércitos que vêm e vão.
 Sem cansaço ou fadiga, correm sem serem vistos.
 São talhados pelas chamas, ventos impetuosos,
 Ou compostos de água e fogo.
 Serafins ardentes, uns são brasas, uns são raios, ou centelhas.
 E todas as legiões se prostram diante d'Aquele que cavalga os céus.
 Nas alturas do mundo permanecem aos milhares e miríades.
 Divididos em guarda diurnas e noturnas;
 No início das vigílias organizam os cânticos e louvores,
 Àquele que se cinge com sua força.
 Todos eles com temor e terror se prostram e se humilham diante de Ti
 E anunciam: Por Ti testemunhamos,
 Que Tu és nosso Deus, tu nos fizeste e não nós mesmos;
 Somos todos obras de tuas mãos.
 E Tu és nosso Senhor e nós somos teus servos.
 Tu és nosso Criador e nós Tuas testemunhas.

Mas, ainda que sejam as mais elevadas criaturas, procedendo diretamente da décima esfera, os Serafins ainda se localizam no mundo do Trono da Glória, o que é perfeitamente condizente com o restante de sua poesia, conforme apontado nos trechos anteriormente referidos. O Trono da Glória em si é elevado acima da esfera do Intelecto, e Deus está ainda mais elevado:

Quem chegará a tua mansão?
 Elevaste por cima da esfera do intelecto o Trono da Glória,
 Onde há a morada do segredo e da Majestade,
 O mistério e o fundamento.
 Até lá alcança o espírito então se detém.
 Mas, tu te elevaste sobre o Trono de Teu poder,
 E “ninguém subirá até Ti”¹⁸⁰.

Interpretando essa seqüência numa linguagem estritamente religiosa, notamos que mesmo os Serafins são incapazes de contemplar diretamente a face de Deus e, portanto, eles devem estar localizados no nível do Trono. Ao entendermos sob a linguagem metafísica de Ibn Gabirol, como são seres criados, devem estar muito abaixo de Deus – sem manter semelhança com Ele – como frutos da Vontade Criadora. Assim, mesmo os Serafins, seres da

versão Saadia, 4, 7, p. 306, o que nos conduz à distinção entre os Serafins (*saraf*) de fogo e as demais categorias de anjos. Na versão curta, de Donash Ibn Tamim, consta a seguinte passagem: “fogo da água: Com ela grava e entalha o Trono da Glória, Serafins, Ofanins, Santas *CHayot* e Anjos Ministros. Das três estabelece sua morada, como está escrito” antes daquela citação do Salmo. SEFER YETSIRAH, versão curta, I, 12, p. 284.

¹⁸⁰ Alusão a Êxodo, 34, 4.

mais alta estirpe, são criados do mesmo modo e, situando-se na esfera do Intelecto, devem ser assim compostos também de Matéria e de Forma.

Inicia a partir daí, sua descida mística em linguagem religiosa, mas que mantém semelhança ao exposto no *Fons Vitae*. Logo abaixo do Trono, está o lugar que foi reservado por Deus para as almas puras e dos Santos, contempladas pela Vida Eterna. Este é o real mundo vindouro, a felicidade prometida, na qual descansam eternamente em paz os servidores:

As moradas e visões das almas bem aventuradas,
Que contemplam com os espelhos das guardiãs,
Para ver a face do Senhor e dele serem vistas¹⁸¹.
Habitando os palácios do Rei e sentadas à mesa do Rei.
Regalando-se com a doçura do fruto da Inteligência,
O qual dará delícias ao Rei.
É a paz e a herança, bondade e beleza sem fim;
E “manará leite e mel, e esse será seu fruto¹⁸²”.

No canto XXVIII, vemos Ibn Gabirol referir-se a câmaras dos palácios do Rei nos céus, mas sua utilização dessas imagens, conforme já nos referimos antes, não é a usual da literatura das *Hekhalot*. Ele não se utiliza delas como estágios de ascensão mística ou visionária, mas refere-se a elas como aquilo que aguarda os homens no julgamento. Nas câmaras e tesouros dos palácios estão guardadas as reservas das recompensas do mundo vindouro. Desse modo, há reservas de vida e tesouros de saúde, ao mesmo tempo em que as há de fogo e torrentes de enxofre, “abismos profundos onde o fogo jamais se apaga”. Esse é um dos poucos momentos em que Ibn Gabirol se aproxima, ainda que levemente, da literatura das *Hekhalot*.

Na seqüência, ocupa-se da criação da alma humana, “formada do fogo do intelecto”. Mais uma vez vemos aí a idéia, paralela à exposta no *Fons Vitae*, de que da Inteligência – primeira substância simples – emana, sem qualquer perda, a alma. Descreve a criação da alma como “Do esplendor de tua Glória, criaste um brilho na rocha de luz talhada, extraída da mina de pureza¹⁸³”. “Enviaste-lhe ao corpo para servi-lo e guardá-lo. É dentro dele como um fogo que não o consome”. Dessa maneira, “O corpo é do fogo da alma criado, do nada ao ser manifesto, pois O Senhor desceu sobre ela no fogo¹⁸⁴”. A alma (racional) possui - outorgada por Deus - como propriedade a ela inerente a faculdade de conhecimento e esse é a fonte de sua Glória. Por essa característica a alma não perecerá: A alma pura obterá a misericórdia e

¹⁸¹ Alusão a Êxodo 38, 8.

¹⁸² Alusão a Números 13, 27.

¹⁸³ Isaías 51, 1.

¹⁸⁴ Alusão a Êxodo 19, 18.

“A alma inteligente não verá a morte, mas por seu pecado, receberá uma pena mais amarga que a morte”. À alma cabe guiar o corpo, dar-lhe a vida, ensiná-lo, e livrá-lo do mal. O conhecimento através da alma racional diferencia o homem dos animais. Os sentidos fazem com que o homem perceba as maravilhas de Deus e a razão faz com que as compreenda, e tudo isso existe para que o homem possa cantar seus louvores:

Quem conhecerá o mistério de tuas obras?
Criaste o corpo que corresponde às necessidades de tuas criaturas.
Com os olhos pode contemplar os sinais
E com ouvidos para escutar tuas maravilhas
A razão lhe deste para compreender teus mistérios
E a boca para cantar teus louvores;
E uma língua para anunciar teu poder àqueles que vierem.

É nesse mesmo canto, determinado pelo número XXXII, que ocorre a transformação do poema. É o momento em que Ibn Gabirol se afasta de seu louvor às maravilhas da criação e inicia seu lamento pessoal. Em primeira pessoa, entoando sua miséria frente às maravilhas de seu Criador. Note-se que ele descreve a Criação até o canto de número trinta e dois, seguindo fielmente o texto do *Sefer Yetsirah*: “Com trinta e dois caminhos místicos de Sabedoria, gravou...”¹⁸⁵ Gabirol repete a idéia, adaptando-a: “Eis aqui: esses são alguns de teus caminhos, que serão o ápice. Na vida pela qual que se encontrarem poderão reconhecer-Te”.

E eis que estou aqui, hoje, eu, teu servo, filho de tua serva.
Na imperfeição de minha língua proclamo uma ínfima parte de Tua Grandeza.
Eis aqui: esses são alguns de Teus caminhos, que serão o ápice.
São vida para aqueles que encontrarem¹⁸⁶,
Poderão reconhecer-Te aqueles que jamais viram Tua Face de esplendor.
Como reconhecerá Tua divindade aquele que jamais se apercebeu de teus sinais?
E como penetrará a verdade em seu coração
E encaminhará seus pensamentos a teu serviço?
Meu coração encontrou a memória da face de seu Deus,
Uma ínfima parte do cume de seus louvores.
Talvez com isso seja livrado de seu pecado e
com que se reconciliará com seu Deus, senão sobre os cumes?

Ao término dos seus trinta e dois caminhos, Ibn Gabirol deixa a descrição das maravilhas de Deus e passa a desfilar sua miséria, sua impotência e fraqueza, ao mesmo tempo em que se coloca a serviço de seu Deus. E, a partir do canto XXXIII, inicia seus versos com “Deus meu”. Após a subida até o mais alto grau que o homem pode encontrar – o Trono da Glória – Ibn Gabirol encontra-se o mais próximo do que se pode chegar de Deus, ou seja, da “face” de Deus. E assim canta:

¹⁸⁵ SEFER YETSIRAH, I, 1.

¹⁸⁶ Alusão a Provérbios 4, 22.

Estou confuso e envergonhado por estar diante de Tua Face, pois sei,
Que como a magnitude de Tua **Grandeza**, assim é minha baixaza e miséria.
E que segundo a **força de Teu Poder**, assim é a debilidade de minhas forças.
E que conforme Tua **Perfeição** é a deficiência de meu conhecimento.
Posto que Tu és **Um**, Tu és **Vivo**; Tu és **Forte**; Tu és **Eterno**;
Tu és **Infinito**; Tu és **Sábio**; Tu és **Deus**;
E eu... Sou terra e vermes, pó da terra, pedra muda, taça plena de corrupção,
Sombra efêmera, “vento que vai e não volta¹⁸⁷”, veneno de serpente.

Percebemos que aqui, Ibn Gabirol alude novamente aos sete atributos que cantara nos primeiros nove cantos do poema. Nessa parte, fica mais claro como esses atributos compõe-se com as qualidades que enunciara no primeiro canto, pois, aqui eles formam dez com os três únicos citados antes: Grandeza, Poder e Perfeição. Após os 32 caminhos expressos no *Sefer Yetsirah*, Ibn Gabirol utiliza essa repetição como uma nova invocação, posto que se trata de um reinício.

Reforça a nulidade do homem frente a Deus. A fragilidade criatural da humanidade, da vida e de suas criações, propriedades, obras e sociedade: “Que sou eu? Que é minha vida? Minha força? Minha justiça?”. Sublinha a nulidade após a morte, na consciência de sua pequenez e insignificância, afirma “Do nada provenho e ao nada me dirijo”. E a seguir, como com surpresa acrescenta:

E eis aqui que venho diante de tua face, “não conforme a lei¹⁸⁸”,
Com audácia no rosto e pensamentos; com altivez lasciva,
Inclinado a abominações;
Com insolente concupiscência e alma não purificada;
Coração imundo, extraviado e corrupto;
Corpo lacerado cheio de confusão, continuamente, sem cessar.

Gabirol não faz a simples apologia do mérito, dado que afirma estar diante da Face de Deus com todos os pecados, impuro de corpo e alma e, portanto, contrário à Lei. Resta-nos apenas pensar que Gabirol entende que nesse momento apresenta-se diante da Face de Deus pela mais pura Graça. E essa é a tônica que percorrerá todo o poema a partir desse ponto. Não é por merecimento próprio ou por agir conforme a lei que o homem será chamado a estar diante de Deus; não é por predestinação ou escolha; mas é pela mais pura e infinita Graça de Deus que ele pode alcançar esse estado¹⁸⁹.

Durante o canto XXXIV, percorre todos os possíveis pecados reconhecendo-se culpado de todos, concluindo-o com a citação “Mas, tu és justo em tudo o que a mim

¹⁸⁷ Alusão a Salmos 78, 39.

¹⁸⁸ Alusão a Esther 4, 16.

¹⁸⁹ Esta passagem faz com que acreditemos ser certo o final do texto latino do *Fons Vitae*, cujas implicações para a questão da Graça de Deus já tínhamos apontado no terceiro capítulo.

sobreveio, pois Tu, com verdade obraste enquanto eu pequei¹⁹⁰”. No canto XXXV, inicia o louvor à Bondade, Generosidade, Misericórdia e Graça infinita de Deus, dizendo que “E antes que eu existisse com Tua Misericórdia me precedeste; insuflaste em mim um espírito e me deste a vida; E depois de minha chegada ao mundo jamais me abandonaste, mas como um pai indulgente me criaste”. Frente a essa infinita misericórdia, sente-se envergonhado: “Sinto abatida minha face ao recordar tudo o que te afrontei, porque a todos os bens dos quais me abarrotaastes com mal te paguei”.

Reforça a idéia da criação voluntária, pela graça e por amor, afastando-se mais uma vez completamente do necessitarismo emanacionista, ao afirmar textualmente: “Pois me criaste não por necessidade, mas por generosidade; não por força, mas por amor e graça”. E assim prossegue, desfilando seus pecados e indignidades frente à generosidade e misericórdia de Deus por todo o canto XXXVI.

No canto XXXVII, o tom de súplica é acentuado. É nesse canto que se situa a célebre frase que inspirou a idéia de que, ao compor este poema, o autor teria trinta e cinco anos. Mas, seguindo a estrutura de citações bíblicas e alusões a passagens das escrituras que Ibn Gabirol adota por toda a extensão do poema, acreditamos que não indique necessariamente a idade exata do autor, mas que seja muito mais propriamente uma alusão ao Salmo 102:25.

Não me leves na metade de meus dias!

Até que tenha preparado para as necessidades de meu caminho,
E as provisões para a jornada.
Se devo partir desse mundo tal como aqui cheguei,
E retornar nu à minha pátria, tal como saí,
Para que teria sido eu criado?
Para contemplar os tormentos fui chamado?
Melhor seria não ter sido do que ser para acrescentar pecados e multiplicar as faltas.
Oh, Deus meu, julga-me com tua misericórdia e não com tua ira, pois temo ser aniquilado.

Ibn Gabirol defende a idéia de que a vida terrena é um aprendizado de louvor; o homem deve permanecer neste mundo de tormentos até que tenha se purificado, ou em suas palavras, “preparado suas provisões para a jornada”. Assim, concorda com os primeiros trechos do *Fons Vitae*, no qual defende que a causa da criação do homem é o conhecimento e a ação. Suplica pela misericórdia divina, desfilando as agruras do homem sobre a terra: “Desde o dia de que começou a existir, o homem se encontra angustiado, humilhado, abatido ferido, castigado pelos raios de Deus e afligido”. Ibn Gabirol desfila a miséria do homem no mundo, cujas alegrias não permanecem para além de um breve momento: “Se um instante

¹⁹⁰ Alusão a Nehemias 9,33.

permanece em felicidade, subitamente lhe chega a adversidade”. Toda sua vida não é mais do que uma seqüência de proações, as quais relata em seqüência. Angústia e ansiedade: “Desde que sai das entranhas maternas, angústia é sua noite e ansiedade seu dia”; finitude: “Se hoje prospera, amanhã o verme lhe espera”; fragilidade: “uma palha o impede e o espinho o fere”; fraqueza: “Saciado se deprava, faminto é criminoso por um pedaço de pão”. Comenta a vida de desastres e dores: “Ou na luta lhe penetra a espada ou uma flecha o alcança/ Ou lhe sobrevêm dores, ou inundações de águas devastadoras/ Ou lhe acometem doenças terríveis e persistentes”; a velhice: “E quando sua dor aumenta, seu prestígio diminui/ E os meninos riem-se dele e os jovens o dominam/ E se converte em um peso para aqueles que saíram de suas próprias entranhas, e todos seus amigos se fazem de desconhecidos”. Mas mantém o homem sua inclinação a esquivar-se da morte, a esquecer-se de seus votos, tentar enganar o destino e negociar com Deus: “Seus passos são ligeiros para buscar a fortuna/ e esquece de que a morte, atrás dele, aguarda/ Na sua aflição repete suas palavras, adoça sua voz e multiplica seus votos/ Mas uma vez livre, profana suas palavras, esquece seus votos e reforça suas portas com trancas”. Isso é inútil, já que pela morte é sempre vencido, pois “a morte está em suas câmaras!/ Multiplica os guardas nas passagens, mas o espião está escondido em sua alcova¹⁹¹”.

Essa enumeração infindável de desgraças que acometem o homem, de sua situação precária na Terra, servem ao autor como justificativas para implorar à misericórdia divina que lhe corrija nos últimos dias que lhe restam: “Por isso, Deus meu, recorda-te destas tristezas que acometem o homem/ Se eu agi mal, dispõe Tu o bem nos dias que me restam/ E não pagues medida por medida àquele cujos pecados superam todo cômputo, e sem alegrias dirige-se à sua morte”.

Já no canto XXXVIII, parece voltar atrás em seu pedido e aceita sua própria morte: “Se não posso esperar por tua misericórdia, além de Ti quem terá piedade de mim?/ Portanto, ainda que me mates, em Ti esperarei”. E usa as desgraças às quais o homem está sujeito para equilibrar a balança do juízo: “Quando pesares meus pecados põe no outro prato minhas atribulações”. Mas ainda insiste no tempo para “acumular as provisões”: “Se hoje em tua presença estou, amanhã teus olhos me buscarão e eu já não serei/ Por que morreria agora, pois? E por que esse fogo gigantesco deve me consumir?”.

E termina o canto suplicando:

¹⁹¹ Vale lembrar a semelhança flagrante que essa parte do poema mantém para com o livro dos Provérbios e os discursos da Sabedoria, especialmente de 1 a 9. Quanto ao canto anteriormente citado, ver especialmente as sete coisas abomináveis: Provérbios 6, 16-19.

Ó, Deus meu, deita teu olhar sobre mim durante o resto minguado de meus dias.
E não persigas os que ainda permanecem vivos.
O resto que escapou do granizo de minhas tempestades,
Não o devorem os gafanhotos de minhas iniquidades,
Que sou obra de tuas mãos.
E que proveito terias se os vermes de mim fizessem sua comida,
Se o produto de tuas mãos fosse devorado?

A súplica prossegue pelo canto XXXIX, no qual vemos, pela primeira e única vez, uma alusão ao “seu povo”. Essa alusão, porém, não parece ser exatamente ao povo terreno ao qual pertence o autor em termos raciais ou religiosos, mas é referido genericamente como o Povo de Deus. Nenhuma alusão direta há a Israel, mas aos eleitos de Deus, o que nos conduz a uma dupla interpretação: Enquanto hino litúrgico cantado entre as paredes das sinagogas, o *Keter Malkut* pode ser interpretado como confissão de fé judaica, mas pelo cuidado tomado pelo autor, tendo em vista que o poema não foi composto para uso exclusivamente litúrgico, exprime a busca espiritual de qualquer uma das três vertentes monoteístas:

Que seja Tua Vontade, Senhor, meu Deus,
Voltar em direção a mim Tua misericórdia
E que eu retorne em completo arrependimento
Diante de tua face.
Ouve a súplica de meu coração;
Abre minha alma à tua lei e planta em meus pensamentos tua fé.
Pronuncia sobre mim boas sentenças e anula sobre mim os maus decretos.
Não me jogues em direção às tentações nem me deixes em vergonha.
De toda má fortuna, salva-me.
E até que tenham passado os perigos, cobre-me com tua sombra.
Sê em minha boca assim como em minha mente,
E guarda meus caminhos para que não peque com minha língua.
Recorda-te de mim em graça pela memória de teu povo quando edificares teu templo
A fim de que possa contemplar a beatitude de teus eleitos
E purifica-me para que possa ingressar em teu santuário destruído e desolado.
Para que possa acariciar suas pedras e seus escombros,
O pó e a terra de suas ruínas.
Reedifica suas ruínas.

E desse modo, Ibn Gabirol chega ao último canto de seu poema. No canto XL, encerra suas súplicas reafirmando sua indignidade perante o seu Senhor, mas ainda assim implora, por saber que a salvação não é algo que possa ser alcançado exclusivamente pelos próprios méritos do homem, mas depende principalmente da Graça de Deus e de sua livre Vontade. Sente-se envergonhado de si mesmo, mas confia plenamente na Misericórdia d’Aquele que o criou:

Deus meu!
Sei que os que suplicam a ti têm a seu favor,

As boas obras que antes realizaram ou a retidão que enalteceram.
Eu não tenho em meu favor obra alguma:
Estou nu e vazio como vinha vindimada.
Não há em mim nem mérito, nem retidão,
Nem bondade, nem equidade,
Nem oração, nem súplica,
Nem inocência nem fé,
Nem justiça nem boas qualidades, nem contrição.
No entanto, seja Tua Vontade, Senhor,
Deus de nossos pais, Soberano de todos os mundos,
Apiadar-Te de mim.
Para que me visites com benevolência e,
Alces sobre mim a luz de Teu rosto,
E me outorgues Tua graça.

Só Deus é capaz de purificar o homem de seus pecados e conceder-lhe a paz, tanto na vida, quanto na morte:

Purifica-me de meus pecados e não me rejeites de tua presença.
Deixa-me viver em tua Glória e, depois, leva-me em tua Glória.
E quando deste mundo me faças partir para a vida do mundo vindouro,
Conduz-me em paz.
E convoca-me às alturas e faz-me morar entre os santos,
Conta-me entre os eleitos na vida eterna,
E faz-me digno de brilhar à luz de tua face.
Dos abismos da terra, salva-me de novo.
E direi: - Te enalteço, Senhor, pois te irritaste comigo,
Retiraste tua fúria e te apiadaste de mim.
Graças te sejam rendidas, oh, Senhor,
Por todo bem que me outorgaste
E dos quais me preencherás até o dia de minha morte.
Por tudo isso, estou obrigado a louvar-te, enaltecer-te e exaltar-te.

E encerra o poema com uma incitação ao louvor, dirigida a todas as criaturas e a todos os homens, cada qual conforme sua proximidade e experiência:

Que sejas celebrado na boca de tuas criaturas
E que sejas santificado na boca de teus santos.
Que proclamem tua unidade aqueles que se unem a ti,
Que sejas magnificado pela boca dos que te glorificam.
Que sejas exaltado nos lábios dos que te louvam;
Adorado nos lábios dos que te exaltam.
Porque não há como Tu, entre os deuses, Senhor,
E nada há como tuas obras.
Que Te sejam agradáveis as palavras de minha boca,
E os pensamentos de meu coração,
Senhor, minha rocha e meu redentor!

Se alguns autores insistem em que o impulso por trás do Keter *Malkut* é o mesmo impulso originariamente filosófico que é expresso no *Fons Vitae*, podemos, do mesmo modo

apresentar uma visão inversa. Talvez o *Fons Vitae* seja uma explicação em linguagem filosófica de intenções originariamente religiosas. Mas, por outro lado, podemos ainda entender as duas produções de Ibn Gabirol como materiais complementares visando expor toda uma doutrina mística da Criação formulada durante séculos no seio do judaísmo.

A nosso ver, o *Keter Malkut* não pode ser entendido como uma alegorização com fins estéticos do modelo filosófico do *Fons Vitae*, especialmente porque acreditamos que o conteúdo explicitado no poema é mais abrangente do que aquele exposto na filosofia. E como nossa proposta de trabalho parte da pressuposição de viabilidade de compreensão do pensamento de Ibn Gabirol através da mensagem de sua obra em conjunto, não cremos ser possível compreender a mensagem completa do autor com uma parte, seja ela qual for, sem o auxílio da outra. Ainda que o poema seja, a nosso ver, uma tentativa de síntese dos conteúdos da mensagem do autor, a pouca informação disponível acerca da utilização de imagens tal como aqui se apresentam no período anterior a Gabirol, bem como a falta do restante de sua obra filosófica, dificultam um pouco a compreensão completa do *sentido* intrínseco que o autor tentou transmitir.

A utilização das passagens bíblicas no decorrer do poema é tão freqüente¹⁹² e abundante que caberia talvez pensar nessa peça como uma espécie de comentário exegético. Talvez o suposto comentário exegético de Ibn Gabirol, aludido por Ibn Ezra jamais tenha existido, para além da sua obra poética que já conhecemos. Claro é que, nesse caso, seria uma exegese bastante peculiar, dada a utilização particular e em contextos totalmente desvinculados do original bíblico literal, que o autor faz das passagens. O poema como um todo é uma espécie de mosaico, no qual os motivos e as frases bíblicas adaptadas são compostos a fim de assumirem em conjunto uma significação totalmente diferente, subordinada às idéias místicas e filosóficas do autor. Precisamos de uma *chave* para compreender a exegese que Ibn Gabirol sugere no *Keter Malkut*.

Mas, ao pensarmos na tradição mística de interpretação alegórica judaica e especialmente nos temas relacionados à Criação (*Maaseh Bereshit*), e a tradição de exegese alegórica que seguiu ao autor, primeiramente na Espanha, em Gerona, mas depois estendida a diversos outros centros, deixamos de considerar essa possibilidade tão absurda. Se a linguagem enigmática e neopitagórica do *Sefer Yetsirah* é considerada pelos estudiosos como

¹⁹² A tradução de Chouraqui aponta quase frase a frase a composição do material bíblico utilizada para edificar a estrutura do *Keter Malkut*.

um exemplar típico do *Maaseh Bereshit*¹⁹³, as variações possíveis nessa disciplina mística são amplas. E, devemos concordar que, se comparada à linguagem do texto anterior, a linguagem do poema de Ibn Gabirol parece um exemplo de ortodoxia. Ao analisarmos a semelhança que a obra de Gabirol mantém para com os grandes livros místicos cuja publicação seguiu-se à sua obra – especialmente o *Sefer Há-Zohar*, estreitamente vinculado à especulação mística sobre a criação, notamos que facilmente podemos situá-los numa mesma linha de pensamento e interpretação.

Entre Filon de Alexandria e os legítimos representantes da *Kabbalah* especulativa¹⁹⁴, Ibn Gabirol dá sua contribuição particular à exegese filosófica com esse poema, tornando-se um marco no que podemos denominar um platonismo judaizado ou, ainda melhor, um judaísmo platonizado. Mas, mesmo nesse percurso de transmissão de idéias, podemos vislumbrar, mais uma vez, a influência da exegese *Ismaili*. Para além da influência primeira sentida no período de esplendor do *Kalam* judaico, conforme Sara Heller-Wilenski, não há a menor dúvida dessa influência direta nos próprios conceitos principais da *Kabbalah*: “Tornou-se evidente para mim que todas as características do conceito de Primeiro Ser Criado nos primórdios da *Kabbalah*, incluindo o próprio termo, são encontrados na teologia *Ismaili*. O primeiro Ser Criado teve lugar central nas obras de Muhammad al-Nasafi e Ahmad Al-Kirmani”¹⁹⁵.

As semelhanças e paralelos não se resumem a esta única idéia ou termo levantada pela autora. Quanto à necessidade da leitura alegórica, fala-nos o *Zohar*:

Os insensatos só atentam para as vestimentas. Para eles, é belo aquilo que é externamente belo. Desse modo, as vestimentas refletem algo muito mais apreciado: o corpo. E este reveste algo ainda mais precioso: a alma, Também as escrituras têm um corpo formado pelos preceitos. Estas possuem também vestimentas, que são os contos. E, em fim têm também uma alma, que foi revelada àqueles que se encontravam presentes no monte Sinai¹⁹⁶.

Até mesmo a questão do último nível de interpretação esotérica (entendido na mística judaica como *sod*, ou conforme Nachmanides, o significado esotérico do “s” de Pardes), notoriamente divulgado inicialmente pelos cabalistas espanhóis, é “algumas vezes

¹⁹³ BLUMENTHAL, David R. *Understanding Jewish Mysticism, A source reader. Vol. I: The Merkabah and the Zoharic Tradition*. New York: Ktav Publishing House, 1978. p. 13.

¹⁹⁴ Explicitamos aqui “especulativa” em contraposição às vertentes messiânica e mágica de surgimento posterior em Safed e Palestina.

¹⁹⁵ HELLER-WILENSKI, Sara O. *The “First Created Being” in Early Kabbalah: Philosophical and Isma’ilian Sources*. In DAN, Joseph, *Jewish Intellectual History in The Middle Ages*, Westport CT, Praeger, 1994, p. 72.

¹⁹⁶ SEFER HA-ZOHAR, III, 152,a. p. 35.

denominado *derekh ha-‘emet*, ou o caminho da verdade¹⁹⁷”, o que se assemelha sobremaneira à denominação conferida por Al-Kirmani, *haqa’iq*.

Conforme a autora, o processo que conduziu o conceito da teologia *Ismaili* à *Kabbalah* pode ter ocorrido de várias maneiras:

Uma possibilidade é que os cabalistas tenham conhecido a teologia *Ismaili*, seja diretamente, seja através da literatura que se nutriram do pensamento *Ismaili*, como as Epístolas dos Irmãos da Pureza e da literatura sufi, ou através do pensamento judaico originado no Oriente que foi influenciado pelos *Ismailis*. Ibn Latif conhecia árabe e era versado em filosofia Islâmica e teologia. R. Nathan, autor do *Likkutei Ha Ran*, conhecia literatura sufi, como M. Idel apontou, e recentemente foi sugerido por R. Jospe que Nachmanides e seu círculos também sabiam árabe.

Uma segunda possibilidade é que eles tivessem em comum fontes neoplatônicas, como o *livro das Cinco Substâncias* do Pseudo-Empédocles, onde o termo Primeiro Ser Criado aparece. (Shem Tov Ibn Falaqera, que traduziu o livro para o hebraico e acreditava ser uma das fontes de Ibn Gabirol, traduziu como o “primeiro criado”). Outra possível fonte neoplatônica comum aos *Ismailis* e à *Kabbalah* é a Teologia de Aristóteles, em sua versão longa (recentemente descoberta por A. Borisov e ainda não estudada), como S. Pines sugere.

Ainda outra possibilidade é que as idéias *Ismailis* tenham adentrado a *Kabbalah* através da literatura mágica e astrológica. O termo *al mubda’ al-awwal* aparece numa obra astrológico-mágica de autor *ismaili* ‘Abd al-Khazaraji. (...) É possível também que os pensadores *Ismailis* tenham sido, ao contrário, influenciados pelas fontes judaicas e que essa seja uma influência recíproca, comum na história das idéias. Al-Kirmani, por exemplo, aparentemente debatia com pensadores judeus, como é evidenciado por citação em hebraico encontrada em sua obra¹⁹⁸.

As possibilidades citadas por Heller-Wilenski são viáveis, mas, baseando-nos no que foi exposto nos capítulos anteriores, a saber, as semelhanças já apresentadas entre a teologia e filosofia *Ismaili* e as obras de Israeli e Gabirol, mais do que determinar de que modo e em que sentido se deu a “contaminação” da *Kabbalah* pelas idéias *Ismailis*, a questão a ser levantada aqui devesse ser mais precisamente sobre o início real e as origens da *Kabbalah*.

No capítulo anterior, acreditamos ter demonstrado amplamente o quanto as idéias de Ibn Gabirol (assim como de Isaac Israeli) dependeram dos textos estudados pelos cultos pensadores *Ismailis* no período. Isso demonstra que a *contaminação* referida pela autora citada não ocorreu a partir do século treze – no qual é situado normalmente, pelos estudiosos, o início da *Kabbalah*. O diálogo entre os filósofos e teólogos judeus e *Ismailis* já vinha ocorrendo no Oriente, ao menos desde o século IX, tanto no campo da exegese quanto da filosofia. A obra de Ibn Gabirol demonstra que desde os primórdios do século XI essa

¹⁹⁷ WALFISH, Barry, *An Introduction to Medieval Jewish Biblical Interpretation*, In Goering, Joseph W; McAuliffe, Jane Dammen, *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Oxford University Press, 2003, p. 7.

¹⁹⁸ HELLER-WILENSKI, Sara O. The “First Created Being” in Early Kabbalah: Philosophical and Isma’ilian Sources. In DAN, Joseph, *Jewish Intellectual History in The Middle Ages*, Westport CT, Praeger, 1994, p. 73-4.

influência já fôra incorporada na Espanha. Cremos que a pergunta, no caso, está um tanto desviada de seu foco principal que seria mais precisamente: a partir de quando podemos notar o desenvolvimento das idéias daquela corrente que podemos denominar *Kabbalah* filosófica? E esta pergunta nos remete diretamente ainda a outra questão: quais são efetivamente as características desse movimento que foi denominado *Kabbalah*? Pois uma das possibilidades é que cheguemos à conclusão de que a produção desenvolvida na Espanha e na França durante os primeiros séculos considerados como *Kabbalah*, ou, mais precisamente aqueles autores que compõem o que é denominado de um movimento místico específico conhecido como *Kabbalah* filosófica ou especulativa é mais semelhante à produção considerada estritamente como filosofia neoplatônica do que à produção palestina posterior que corresponde ao processo de popularização e divulgação desse movimento, notadamente através de seus expoentes Isaac Luria e Sabatai Tzvi.

Na Espanha, a *Kabbalah* assume uma forma mais filosófica, devida à influência da filosofia religiosa que já tinha sido totalmente desenvolvida nesse país. Há inúmeros pontos de contato entre ela e as obras dos três grandes pensadores Yehudá Hálevi, Schlomo Ibn Gabirol e Abraham Ibn Ezra. O primeiro dedica bastante espaço ao *Sefer Yetsirah* em sua maior obra *Cuzari*. Gabirol, como neoplatônico, mantém muitas semelhanças com a *Kabbalah*(...) Abraham Ibn Ezra realizou análises místicas numéricas e literais do Nome de Deus, particularmente em seus escritos *Yesod Mora*¹⁹⁹.

Essa influência não se esgota nesse primeiro período na Espanha. Concorrente do modelo de Isaac Luria, a produção mística de Moshe Cordovero aproveita essas contribuições, utilizando o esquema de harmonização entre o pensamento neoplatônico e Aristotélico, “aplicando uma variante da literatura que apareceu primeiro no sistema de Ibn Gabirol²⁰⁰”. Cordovero utiliza o conceito grego das esferas, a alma tripartida, e a mediação entre Deus e a Criação: “os cabalistas transpuseram essa concepção para o âmbito das *sefirot*, evidentemente devida à definição tradicional da primeira *sefirah* como a Vontade Divina e a segunda *sefirah* como “sabedoria” (*Hokhmah*) (...) Cordovero diferenciou entre a divindade transcendente em seu sentido estrito e o ‘*eyn sof*’ como um primeiro passo da emanação, que não é idêntica à primeira *sefirah*, mas apesar de tudo, presente nela por causa de sua função como causa primeira e, desse modo, presente em todos os níveis inferiores²⁰¹”.

A produção filosófica neoplatônica dentro do judaísmo já vinha necessariamente associada ao antigo material ligado às especulações acerca da Criação e do Carro/Trono, e

¹⁹⁹ MULLER, Ernst, *History of Jewish Mysticism*, Oxford: East and West Library, 1946; p. 73-74.

²⁰⁰ MAIER, Johann. *The Significance of Philosophy for the Kabbalah of Moshe Cordovero and its Impact*. EAJNS Newsletter n. 13, European Association for Jewish Studies, april-september 2003, p. 14.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 15.

segue o mesmo caminho da exegese. Suas fontes incluem necessariamente o *Sefer Yetsirah* e a exegese bíblica alegórica, especialmente dos livros do Gênesis, Ezequiel, Isaías e do Cântico dos Cânticos, caracterizando-se também pela larga utilização dos Salmos, Provérbios, Sabedoria, e outros. Toda essa filosofia possui, assim como o neoplatonismo propriamente dito, um fundo místico inegável e é justamente por isso que escolhe essas e não outras correntes filosóficas para a justificação racional e demonstrativa de seu pensamento. Essa característica, por sua vez, é mais um ponto em comum com a filosofia *Ismaili* que emana diretamente das especulações místicas dos pensadores religiosos, e não de especulações racionais de caráter meramente peripatético. A filosofia de Ibn Gabirol é, desse modo, assim como sua poesia, um fruto e uma explicação dessa mística tradicional e originária do judaísmo. Ela terá prosseguimento nas obras posteriores dos autores que passaram a ser associados a um ramo da mística, posteriormente denominado *Kabbalah filosófica*. Esses pensadores, com maior ou menor originalidade, prosseguem na tarefa de expressão da mística do Trono através de uma linguagem que incorporou a influência platônica e as categorias e conceitos do aristotelismo no seu próprio modelo explicativo, o qual veio a moldar a própria face da mística judaica *Sefaradi*.

Esfera/ Planeta	Ciclo/ revolução	Dimensões	Influências Gerais	Influências na humanidade
Lua	Vinte e nove dias	Trinta e nove vezes menor do que o da Terra	Suscita no mundo a cada mês seus eventos e acidentes, sortes e azares ¹ .	Utilização: cálculo das estações e dos dias fixos ²
Mercúrio	Dez meses	Vinte e duas mil vezes menor do que a Terra	Suscita no mundo disputas e revoltas, lutas e querelas.	Ajuda o sucesso, a acumulação de bens, riquezas e dinheiro. Que dá astúcia ao ingênuo e conhecimento e reflexão aos jovens
Vênus	Onze meses	Trinta e seis vezes menor do que a Terra	Ligada ao amadurecimento dos frutos e da vegetação.	Ela renova no mundo o repouso, a paz a alegria, o júbilo, a música, o canto, os casamentos.
Sol	Um ano;	170 vezes o tamanho da Terra	Suscita no mundo maravilhas, para a paz ou para a guerra. Tem poder de abater e de exaltar; Faz brotar as árvores frutíferas e os ramos verdejantes; esquenta o ar, as águas, as árvores e as pedras.	Confere aos reis vitórias, majestade, dominação e terror. Utilização fixar os dias e os anos, assim como os Tempos determinados.
Marte	Dezoito meses,	Uma vez e cinco oitavos o tamanho da terra.	Suscita a matança, o extermínio, as estocadas e os combates, traz a fome e o incêndio, os trovões e o granizo, as feridas e os massacres.	Ele ama aqueles que têm o hábito de fazer o mal e aqueles que se apressam em derramar sangue.
Júpiter	Doze anos	Setenta e cinco vezes o tamanho da Terra	Multiplica os frutos e produtos da Terra, apazigua as guerras, os ódios e os processos. Sua lei é reparar com equidade todo dano e julgar o mundo com justiça.	Planeta favorável e simpático suscita a veneração de Deus, a lealdade, o arrependimento e todas as virtudes morais.
Saturno	Trinta anos.	Oitenta vezes o tamanho da Terra	Suscita as guerras e a pilhagem, o cativo e a fome. Arrasa a terra, devasta os reinos.	
Zodíaco	Trinta e seis mil anos.	O volume de cada estrela é cento e sete vezes maior que o da terra	Influência na terra e nas criaturas em geral: Da influência dos signos celestes emanam as faculdades de todas as criaturas aqui em baixo, segundo a vontade do Criador, que as formou em função das criaturas, e cada um desses signos foi criado com um nome, segundo sua determinação, de acordo com seu ministério e de acordo com seu cargo.	

¹ Conforme a vontade de seu criador, a fim de manifestar ao mundo seu poder.

² O autor refere-se aqui provavelmente às datas comemorativas das festas no calendário judaico, que são definidas pela Lua

CONCLUSÃO

A SÍNTESE: METAFÍSICA, MÍSTICA E LINGUAGEM

Na Introdução do presente trabalho, enunciamos que esta pesquisa buscaria atender a um duplo propósito. O primeiro de nossos objetivos seria a identificação das diferentes fontes que inspiraram o pensamento de Ibn Gabirol, tanto as que se referem à sua filosofia racional quanto as que se revelam em suas imagens poéticas. Nosso segundo objetivo seria tentar tocar, de alguma forma, a intuição fundamental inspiradora da obra do autor que, a nosso ver, não estaria presente na sua linguagem racional, nem na expressão religiosa, mas atravessaria ambas facetas de sua obra. Para tanto, formulamos uma proposta metodológica construída sobre as teorias de Henri Bergson, a qual serviria de guia em nosso percurso de conhecimento da obra de Ibn Gabirol.

Quando explicitamos nossa proposta metodológica, acrescentamos que o ponto de partida seria assumir a nossa própria ignorância em relação à mística. Somente através dessa postura, assumindo que não conhecemos efetivamente quem foi o autor e o que ele quis comunicar, teríamos alguma chance de aproximação com o núcleo mesmo de sua doutrina, ou melhor, das bordas de sua intuição inicial, pois acreditamos que “a teoria filosófica não é aquela que tem a possibilidade de conter fatos ou de explicar fatos por esquemas *a priori*; ela é moldada pelos fatos interpretados à luz da reflexão efetuada com a experiência interna¹”.

Nesse sentido, a conclusão desse trabalho deve obedecer a análise de nossos sucessos e fracassos em atingir aqueles objetivos, incluindo uma avaliação da metodologia utilizada e de sua adequação para a presente pesquisa. Como nosso primeiro capítulo foi dedicado à explanação do contexto histórico-cultural, indicações biográficas do autor e destino de sua obra, bem como o segundo dedicou-se à apresentação de nossa proposta metodológica, a pesquisa em si, no sentido da aplicação dessa proposta, teve seu início a partir do terceiro capítulo. Conforme expusemos anteriormente, a proposta metodológica bergsoniana inicia-se com os mesmos procedimentos de qualquer outro trabalho acadêmico; assim, sendo, este trabalho iniciou-se pela apresentação do autor; a seguir, procedemos à decomposição de sua obra filosófica nos seus elementos essenciais, também como faria qualquer outro trabalho acadêmico.

¹ SILVA, F. L. *Intuição e Discurso filosófico*, p. 50.

É a partir do quarto capítulo que o diferencial da metodologia bergsoniana começa a se fazer presente. Nele, iniciamos a investigação da origem das idéias e da linguagem utilizadas por Ibn Gabirol, com o objetivo de iniciar a recomposição de seu pensamento, pois, conforme Bergson, “com o que ele leu e aprendeu poderíamos sem dúvida recompor a maior parte do que ele fez²”. Neste capítulo, após a decomposição que havia sido levada a cabo no capítulo anterior, separamos, através da conferência de suas idéias com aquelas dos filósofos gregos, as principais matrizes observáveis em sua obra daquelas que apresentavam semelhanças unicamente aparentes, derivadas de teorias pré-concebidas ou já questionadas acerca do período histórico.

Já no quinto capítulo, passamos à investigação da transmissão da filosofia grega, não mais baseada num rastreamento da origem das idéias em si, mas conferindo um peso maior aos elementos contextuais, no sentido de explicar o ambiente intelectual no qual a teoria foi desenvolvida. Acreditamos ter dado aí o primeiro passo em direção à compreensão mesma da obra de Ibn Gabirol; conforme Bergson, “sem esse esforço prévio para reconstruir uma filosofia com o que não é dela e para ligar ao que esteve à sua volta, talvez nunca atingíssemos o que ela é verdadeiramente³”.

No decorrer do capítulo seis, a tese começou a atingir aquilo que Bergson denominou “o corpo da doutrina”, através da incorporação dos elementos provenientes da poesia religiosa. Eram os órgãos vitais que nos faltavam para que o todo funcionasse corretamente. Mais precisamente, a doutrina tornou-se um organismo vivo a partir do item 6.2, dedicado ao simbolismo das imagens e à localização do autor em relação ao desenvolvimento histórico da mística judaica. Tínhamos então todos os elementos diante de nós e, a partir desse ponto, “as diversas partes do sistema interpenetram-se como num ser vivo⁴”. Precisamente nesse momento acreditamos ter atingido o primeiro objetivo proposto: a identificação das fontes do autor.

Ainda que não tenhamos conseguido estabelecer sem sombra de dúvida quais teriam sido as fontes utilizadas por Ibn Gabirol como inspirações para a composição de sua obra filosófica e poética — mesmo porque esse objetivo é impossível de ser atingido com segurança, devido à contínua descoberta de materiais antes desconhecidos ou ainda não estudados em toda sua complexidade — cremos que algumas linhas gerais foram esboçadas nesse trabalho. Apontamos a distância relativa que as idéias filosóficas do autor mantêm em

² BERGSON, H. *A Intuição Filosófica*, p. 25.

³ *Ibidem*, p. 26.

⁴ *Ibidem*, p. 46.

relação ao pensamento plotiniano, o qual acredita-se ter consistido no modelo neoplatônico mais comum na época⁵ e que foi amplamente apontado nos primeiros estudos como tendo sido sua principal influência. Essa distância pôde ser determinada uma vez que é observada a partir dos principais pontos da teoria de Gabirol, muito resumidamente apresentados a seguir:

- absoluta infabilidade de Deus e a impossibilidade de compreensão de sua essência, a não ser pela Graça;
- radical dessemelhança entre Deus e a Criação;
- insistência no fato de que a matéria provém diretamente da Essência Primeira;
- estabelecimento do intermediário necessário entre Deus e a Criação, enquanto potência criadora, eterna, infinita e indissociável de Deus quanto à essência e limitada, finita e separada quanto aos efeitos;
- criação não por necessidade ou superabundância, mas por livre Vontade Criadora;
- necessária finitude da Criação;
- unidade da matéria em todas as suas manifestações: sutil, celeste e sensível;

Vale aqui ressaltar que alguns desses mesmos pontos foram aqui apresentados como aqueles que aproximariam a doutrina de Ibn Gabirol ao pensamento de seu predecessor judaico Filon de Alexandria. Tendo sido essas idéias transmitidas ou não pelo pensamento do Empédocles Árabe – figura que ainda suscita discussões entre os especialistas –, tendo ocorrido ou não um contato direto (presencial) com os herdeiros do pensamento *masarrí*, esses pontos nos conduzem a entender a obra filosófica de Ibn Gabirol como um *neo* platonismo original organizado em linguagem aristotelizada. Utilizamos essa separação entre *neo* e *platonismo* para significar não meramente uma derivação da obra daqueles autores considerados em si neoplatônicos, como Plotino e seus sucessores, mas uma composição a partir de um Platonismo anterior. Esse teria sido seu pano de fundo, como ele próprio apresenta através das referências singulares a Platão no *Fons Vitae*, o qual poderia ou não ter chegado já adaptado ao monoteísmo judaico ou islâmico, mas que, seguramente, incorpora as influências Aristotélicas e a contribuição medieval dos pensadores islâmicos.

⁵ Sobre o tema, merece destaque o estudo de Morewedge que aponta as distâncias entre o pensamento plotiniano e a filosofia de Avicena, (p.274-277) o que nos leva a crer que existe uma exagerada insistência especialmente entre os estudiosos ocidentais do pensamento islâmico e judaico na dependência necessária do neoplatonismo visionário e místico medieval em terras do Islam para com o pensamento de Plotino: “à luz dessas distinções, uma identificação ontológica simples do Neoplatonismo com o misticismo islâmico torna-se altamente questionável”. MOREWEDGE, Parviz. *Essays in Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*. Oneonta: State University of New York at Oneonta, 1995. p. 274; e do mesmo autor, *Neoplatonism and Islamic Thought*, p. 56.

A força pela qual se impõe a linguagem Aristotélica no *Fons Vitae* remete-nos à transmissão islâmica dessas idéias através dos tradutores e comentadores, os quais foram brevemente apresentados no capítulo 5. Apesar de influências de Al-Kindi já estarem presentes no pensamento de Isaac Israeli e de ter sido levantada uma suposta semelhança entre os pensamentos de Gabirol e Avicena, conforme já comentado, cremos, com Chouraqi, que Ibn Gabirol conheceu as obras de Al-Farabi, e sua opção tenha sido de prosseguir a linha estabelecida por este autor em direção à composição entre as idéias de Platão e Aristóteles. Assim, o *Fons Vitae* surge de uma inspiração totalmente platônica expressa numa linguagem fortemente Aristotélica, como uma obra totalmente inserida no seu contexto filosófico: o de compatibilização da obra dos mestres gregos pelo pensamento islâmico.

A esse conjunto, devemos acrescentar as influências neopitagóricas paralelas fornecidas, do lado filosófico islâmico, pela Enciclopédia dos Irmãos da Pureza (*Rasā'il Ikwān al-Safā'*) e, do lado da literatura mística judaica, pelo *Sefer Yetsirah*. Este último parece ter sido uma grande fonte de inspiração, utilizada tanto em sua filosofia quanto em sua poesia. O fundo platônico e essas influências fornecem justamente a interface racional entre a expressão filosófica e a expressão poética do autor.

Em sua poesia, além da presença marcante da interpretação esotérica da criação — personificada aqui pelo *Sefer Yetsirah*, mas que certamente congregou outros elementos e tradições judaicas como o *Livro de Enoch*, e outras ainda às quais não temos mais acesso ou, talvez, jamais tenham transcendido a tradição oral — notamos a força do simbolismo das imagens do Trabalho do Carro (*Merkabah*). Mas essas imagens não são apresentadas exatamente tal como figuram no livro de Ezequiel. São expressas através de uma presença da relativa imanência da Glória de Deus (*Shekinah*), tal como aparece na visão do profeta Isaías e é incorporada pelos cabalistas posteriores. A influência de Isaías é perceptível também na angeologia. A nosso ver, essa composição não somente obedece o costume freqüente dos grandes *paytanim* medievais, como se adequou perfeitamente ao sistema neoplatônico das emanações. Essas emanações são apresentadas em níveis sucessivos, criando mundos diferenciados seguindo, mais uma vez, de acordo com a leitura esotérica, as indicações que podem ser extraídas de Isaías 43, reforçadas pelo próprio *Sefer Yetsirah*⁶, e também expressas pelos cabalistas como os quatro mundos: *Aziluth*, *Beriah*, *Yetsirah* e *Asiyyah*.

⁶ Onde lemos: “E todos estão ligados ao *Teli*, ao Ciclo e ao Coração. O *Teli* no Universo é como um rei no Trono, o Ciclo no Ano é como um rei na província, o coração no corpo é como um rei na batalha”. SEFER YETSIRAH, versão Saadia, 8:4, p. 309. Percebe-se uma clara alusão ao paralelismo entre os três mundos abaixo de Deus e seus atributos.

Tendo estabelecido essa constelação de influências que transparecem da leitura da obra de Ibn Gabirol, outras questões começaram a se apresentar: a primeira questão que nos vem à mente é por que essas idéias, a partir dessas fontes específicas, e não outras. Conforme foi apresentado amplamente no quinto capítulo e indicado no sexto, a coleção de textos para a qual aponta a investigação das fontes de Ibn Gabirol sugere a idéia de que a transmissão das idéias gregas deva ter ocorrido através de uma seleção de cunho *Ismaili*. Já foram amplamente apontadas na literatura as relações da Enciclopédia dos Irmãos da Pureza, do pseudo-Empédocles (ao menos como ele é apresentado por Shahrastani), da versão longa da Teologia de Aristóteles, e até mesmo de Al-Farabi e Isaac Israeli com essa vertente de pensamento xiita. Resta-nos agora compreender que tipo de relações podem levar a um encaixe tão fácil entre o pensamento de um homem educado na mística judaica e as idéias da especulação islâmica xiita fatímida.

A teologia *Ismaili* foi elaborada primeiramente sob a dinastia fatímida estabelecida no Egito em 969, que durou até 1171. Missionários propagandistas (*da'i*)⁷ foram enviados a diversos lugares, ganhando a simpatia de diversos grupos descontentes. O reinado de Al-Mutansir (1036-94) foi um tempo de particular prosperidade, pois, ainda que tivessem perdido o controle político das regiões do norte da África, conseguiram um número imenso de conversões. Estes primeiros *Ismaili* também lançaram as bases das suas tradições intelectuais elaboradas posteriormente. Ainda no período fatímida

Fizeram uma distinção fundamental entre os aspectos exotéricos (*zāhir*) e esotéricos (*bātin*) das sagradas escrituras e mandamentos religiosos, sustentando que todo significado literal implica uma realidade interna oculta (*haqīqa*). Essas verdades imutáveis, as verdades comuns e eternas das religiões reconhecidas no Qur'an foram efetivamente desenvolvidas, em termos de um sistema de pensamento gnóstico pelos primeiros Ismā'īlis. Esse sistema representa um mundo esotérico de realidade espiritual, uma realidade comum às grandes religiões monoteístas da tradição Abrahâmica⁸.

Em linhas gerais, certas particularidades da crença *Ismaili* podem ter propiciado a facilidade de diálogo entre essas duas correntes religiosas, dentre elas:

- utilização necessária do *ta'wīl* (interpretação esotérica das escrituras);

⁷ Mais informações sobre o modo de ação desses propagandistas pode ser encontrado em HALM, Heinz, *The Ismā'īli oath of allegiance ('ahd) and the sessions of wisdom (majālis al-hikma) in fatimid times*. In DAFTARY, Farhad (org). *Mediaeval Isma'ili History and Thought* Cambridge: Cambridge University Press, 1996. pp. 91-93.

⁸ DAFTARY, F. op. cit., *Introduction*, p. 2.

- distinção entre *zāhir* (sentido externo ou literal) e *bātin* (sentido interno ou esotérico) aplicado à sua total compreensão do mundo, bem como aos textos sagrados;
- crença no *Imam* oculto, assim como a totalidade dos xiitas, mas “enquanto os Imamitas se contentavam com ter um *Imam* na completa ocultação, os *Ismailis* tendem a procurar por um *Imam* ativo no mundo presente⁹”;
- reconhecimento amplo da importância dos profetas como inauguradores e representantes das eras: Adão, Noé, Abraão, Moisés, Jesus e Mohammed, e, da sétima era o *Mahdi*¹⁰.
- abordagem negativa das qualidades de Deus. Muitos teóricos defendem que eles defendiam essa posição, posto que Ele não seria nem substância, nem matéria, nem Forma, nem teria nomes ou atributos, ainda que aceitassem a utilização dessas expressões sempre entendidas simbolicamente
- utilização do simbolismo da Luz para a Criação, por vontade livre de Deus: “Conforme um tratado sem título de Abu ’Isa al-Mushid, nada existiu antes do espaço e antes do tempo a não ser somente Deus. Sua vontade chamou a ser a criação, e a criação emergiu da luz, a qual emana do próprio Deus. A essa luz Deus disse o comando criativo: *Kun!* [Seja!] ou Torne-se!”¹¹
- Pretensão universalista, acreditando poder aprender de diferentes fontes, especialmente com as diferentes religiões e filosofias inspiradas.

A influência direta das concepções xiitas *Ismailis* na península ibérica é um tema que ainda está para ser bem explorado; mas, a partir da grande repercussão da Enciclopédia dos Irmãos da Pureza e da nítida expressão *Ismaili* que passa a apresentar a herança do pensamento *masarri* – desde a escola de Ibn Al-Arif de Almeria até a revolta dos *muridin* em Portugal com Ibn Qasí – não nos restam dúvidas quanto à força de penetração que deveriam dispor nesse momento. Conforme Schlomo Pines, “nada há de impossível no fato de certas concepções *Ismailis* terem circulado nos ambientes intelectuais da Espanha, muito acolhidas

⁹ MONTGOMERY WATT, W. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985., p. 127.

¹⁰ Já foi apontada a importância da crença no Mahdi especialmente no Islã iraniano, no qual essa doutrina facilitou a conversão do Zoroastrismo: “Que a doutrina do Mahdi encontrou seu meio intelectual mais apropriado na cultura iraniana é agora compreensível. Iranianos que eram familiarizados com a ideia do retorno do salvador através do Zoroastrismo, quando convertidos ao xiismo e, então compartilhando ambos a escatologia xiita e suas condições de vida infelizes, foram mais receptivos à ideia do Mahdi.” AHMADI, Nader; AHMADI; Fereshteh *Iranian Islam- The concepts of the individual*. Uppsala : Uppsala University Press, 1995. p. 275.

¹¹ HALM, Heinz, *The Cosmology of the pre-fatimid Ismā’īliyya* In, DAFTARY, Farhad (org), *Mediaeval Isma’ili History and Thought* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.p. 78.

pelos filósofos e as ciências do Oriente, e que tenham podido assim ser conhecidas por Ibn Gabirol e também por Yehudá Halevi¹²”.

A pretensão de universalidade sentida na filosofia de Ibn Gabirol, partindo de seu cuidado ao não utilizar citações bíblicas ou qualquer referência à religião de origem, sugere a contraparte judaica das propostas dessa vertente xiita, especialmente em seu ramo mais filosófico: “As perspectivas *Ismailis* que emergem nesses meios empenharam-se em trazer concepções universalistas do Islam descobrindo ressonâncias com outras tradições através de uma leitura de seus próprios textos primários em relação aos textos dos outros¹³”. Compreendendo, não com fanatismo, mas com visão histórica a proposta de seqüência das revelações exposta no Corão,

Os Ismā‘īlis, alinhados com sua visão cíclica da história sagrada da humanidade, de fato, fizeram interessantes tentativas de acomodar as grandes religiões conhecidas por eles, como o Judaísmo, o Cristianismo, Zoroastrismo e Maniqueísmo, em seu sistema gnóstico de pensamento¹⁴.

É conhecida também a tendência historicamente comprovada da Shi’a *Ismaili* em aceitar e conviver com personagens oriundos das mais diversas tradições. Desse modo, não podemos esquecer que o próprio Isaac Israeli, que nasce no Egito em 850, emigra para a Tunísia, onde se torna médico de Al-Mahdi, fundador da dinastia fatímida no norte da África, lá vivendo até sua morte, estimada entre 932 e 950. É de conhecimento comum a fama que este médico e filósofo adquiriu no mundo islâmico, embora seus correligionários jamais o tenham considerado como grande teórico. Sua produção, especialmente filosófica, foi divulgada junto com todo o restante material que consistia nas leituras básicas dos intelectuais *Ismailis*:

Conforme Abraham ibn Hasday, tradutor do *Livro dos Elementos*, O Mahdi elevou-o sobre todos seus estudiosos e sobre todo seu povo e, a seu comando, ele escreveu todos os seus livros e compôs seus tratados. Por essa razão ele os compôs em árabe, pois é dever obedecer ao comando do rei¹⁵.

Se nossa tese está correta e a relação entre Ibn Gabirol e o pensamento *Ismaili* foi, de fato, tão profunda, a ausência de referências religiosas em sua obra filosófica pode também

¹² PINES, Schlomo, La Longue Révision de La Théologie D’Aristote dans ses rapports avec la doctrine Ismaélienne. *Studies in The History of Arabic Philosophy*. The Collected Works of Schlomo Pines, vol III. Jerusalém: The Magnes Press/ The Hebrew University, 1996, p.20

¹³ NANJI, Azim, A. *Portraits of self and others: Ismā‘īli perspectives on the history of religions*, In DAFTARY, p. 155

¹⁴ Daftary, p. 14

¹⁵ Cf. SIRAT, Collette, *A history of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Paris/Cambridge: Cambridge University Press/ Maison des Sciences de L’Homme, 1985. p. 58.

ser explicada. Conforme Bergson, citado no primeiro capítulo, “O que o místico encontra diante de si é uma humanidade que foi preparada para ouvi-lo por intermédio de outros místicos, invisíveis e presentes na religião que se ensina”. Ao falar para seus próprios correligionários, Ibn Gabirol utilizou não somente o idioma hebraico como, também, o conjunto de imagens tradicionais encontradas no reservatório milenar do judaísmo, formatando sua nova composição através de figuras que soavam antigas e conhecidas aos ouvidos de sua comunidade, posto que “a humanidade não compreende bem a novidade, a não ser em seqüência ao antigo¹⁶”.

Ao compor sua filosofia – tendo em vista inclusive a escassez, senão a inexistência completa de filósofos propriamente ditos nas comunidades judaicas em *Al-Andalus* durante seu período de vida, evitou as alusões religiosas, dado que seus interlocutores primários encontravam-se fora de sua religião de origem. De alguma maneira, podemos considerar que ele retribuiu o que bebeu nos rios de sabedoria *Ismaili (Hikhma)* com uma linguagem puramente filosófica usada para exprimir seu pensamento (*Hokhmah*), a fim de que pudesse estar esse oásis disponível àqueles que buscassem naquelas águas matar sua sede. E, aqueles que vieram a beber nessas águas, saciando-se ao ver tratar-se de uma sabedoria (*Sapientia*) universal de origem grega (*Sofia*), foram os escolásticos cristãos. Essa apropriação selou firmemente o sucesso da universalidade pretendida pelo autor, gerando um verdadeiro diálogo inter-religioso através dos séculos e das culturas, ainda que a identidade real de parte dos debatedores tivesse permanecido oculta ou velada.

Embora possamos levantar uma série de pontos que favorecem o encontro entre essas duas vertentes de pensamento, a gnose *Ismaili* e a mística judaica, como a importância da figura do Messias, a tendência gnóstico-teosófica, o trabalho com as letras e números e tantas outras mais, a nosso ver, a concordância fundamental entre as vertentes místicas desses dois ramos abrahâmicos decorre justamente do entendimento e utilização da linguagem. Se na mística judaica temos a interpretação esotérica ou *mistérica* das escrituras (*sod*) como o mais alto ponto a que se pode chegar na compreensão do processo da criação, na mística *Ismaili* o *ta'wil*¹⁷ exerce uma função fundamental, como pré-requisito mesmo para a compreensão do Corão e de toda reflexão acerca da religião em geral.

¹⁶ BERGSON, *As duas Fontes da Moral e da Religião*, p. 196.

¹⁷ Mohammad Karîm Khân Al-Kirmanî define o *ta'wil* como “a ação de remeter a aparência literal a um de seus arquétipos (ou de ‘intercambiar o valor literal por um dos tesouros ou arquétipos’), estando claro que este arquétipo determina o que é o objeto, quer se trate do mundo sutil ou do mundo supra-sensível. Esta definição concorda perfeitamente com a que dá a teosofia Ismaili: ‘o *ta'wil* consiste em reconduzir, em levar uma coisa a seu princípio ou arquétipo (em persa: *cîzî râ be-asl-e khwôd rasânidan*)’. Há, pois, na idéia do *ta'wil* a idéia de

Em ambas as tradições místicas, qualquer discurso sobre Deus só pode ser entendido enquanto metáfora, ou seja, uma coleção de imagens que sugerem a existência de algo que não pode ser satisfatoriamente representado. Essas metáforas não estão ali em substituição a outras palavras ou expressões lingüísticas correntes, mas a algo que não cabe na linguagem. Desse modo, a interpretação alegórica é necessária, conforme nos diria Filon, porque “o sentido literal das escrituras é mítico¹⁸”. Assim sendo, é mediante a exploração da polissemia própria da narrativa mítica que podemos nos aproximar do seu significado mais profundo. E é dessa maneira, seguindo as indicações que esses próprios autores nos fornecem sobre a linguagem, que cremos chegar à aproximação da qual falamos em nosso segundo capítulo, entre o que os místicos falam de si mesmos e as conclusões às quais chegam os estudiosos do tema.

A questão da relação entre linguagem e significação é de fundamental importância para a visão de mundo e sistema de crenças da vertente *Ismaili*, representando mesmo a espinha dorsal da compreensão desse ramo do Islam. Essa questão da linguagem tornou-se praticamente um sinal distintivo, assumido pelos próprios líderes dessa comunidade¹⁹.

Notamos que, ao analisar os resultados de nosso primeiro objetivo – a identificação das fontes –, caímos inevitavelmente, ainda que por outra face, na mesma questão: a linguagem. Essa mesma linguagem nos prega peças, insinuando distâncias onde não existem e semelhanças onde só há coincidência de palavras. A questão do suposto panteísmo de Ibn Gabirol é uma delas. A confusão gerada pela sua aplicação particular do sistema de emanções conduziu diversos estudiosos à visão de que, na obra de Gabirol, a distância entre

um ato de elevação, de uma voz ascendente, anagógica. Como hermenêutica esotérica, o ta'wil é essencialmente uma “hermenêutica anagógica”. CORBIN, Henri, *Templo y Contemplación. Ensayos sobre el Islam iraní*, p. 46.

¹⁸ PEPIN, Jean, *Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon*. In Philon D'Alexandrie, Colloques Nationaux du Centre National de La Recherche Scientifique. Lyon, 11-15 septembre 1966. Paris : Éditions Du Centre National de la Recherche Scientifique, 1967, p. 143.

¹⁹ Como podemos ilustrar através da importância conferida ao tema por Azim Nanji (diretor do Instituto de Estudos Ismailis, sediado em Londres) o qual toma quase um quarto de um verbete de enciclopédia dedicado à apresentação das doutrinas dessa vertente islâmica: “Entre as ferramentas de interpretação das escrituras que estão associadas particularmente com a filosofia xiita e Ismaili está a do ta'wil. A aplicação desse termo corânico, que significa “retornando ao primeiro/ ao início” marca o esforço no pensamento Ismaili de criar um discurso filosófico e hermenêutico que estabelece a disciplina intelectual para a abordagem da revelação e criou uma ponte entre filosofia e religião. Desse modo, a filosofia, como é concebida no pensamento Ismaili, busca estender o significado da religião e revelação para identificar o visível e o aparente (zahir) e também para penetrar nas raízes, reencontrar e revelar aquilo que é seu interior ou segredo (batin). Em última instância, essa descoberta engaja o intelecto ('aql) e o espírito (ruh), funcionando de maneira integral para iluminar e revelar verdades (haqa'iq). O modo apropriado de linguagem que melhor nos serve nessa tarefa é, de acordo com os filósofos Ismailis, a linguagem simbólica. Essa linguagem, que emprega analogia, metáfora e símbolos, permite-nos fazer distinções e estabelecer diferenças em direções em que uma leitura literal da linguagem não nos permite. Essa linguagem emprega um sistema especial de signos, o significado último daquilo que pode ser “desvelado” pela aplicação apropriada da hermenêutica(ta'wil)”. NANJI, Azim, *Ismaili Philosophy*, The Internet Encyclopedia of Philosophy ed. James Fieser.

Deus e o mundo tivesse sido apagada. Muito pelo contrário, conforme tentamos demonstrar, Gabirol “herdou” erroneamente o qualificativo de seu suposto predecessor Plotino por conta de suas palavras, ou seja, da linguagem e da estrutura que importara do pensamento neoplatônico não sem grandes modificações, ainda que esse autor não tivesse sido uma de suas fontes diretas. Mas Gabirol insiste inúmeras vezes em diversas passagens de sua obra, tanto filosófica quanto poética, na dessemelhança ontológica radical entre Deus e a Criação, bem como na incompreensibilidade do mistério, o qual é eventualmente transponível, e somente de modo relativo, posto que, somente enquanto conhecimento da causa pelo causado, pela ação da Graça de Deus, ou nas suas próprias palavras, pelo Seu olhar.

Muito distante do panteísmo plotiniano do qual foi acusado, cremos que Ibn Gabirol parte originariamente de sua formação judaica; são as crenças específicas dessa tradição monoteísta que ele tentará defender através da racionalidade filosófica. Com o hilemorfismo universal aplicado a toda a criação, mas somente à Criação – o que lhe garante a sustentação da dessemelhança radical entre Deus e o mundo bem como a finitude do criado – e com a teoria da Vontade assegurando a criação por pura liberdade e graça divinas, Gabirol transforma o sistema neoplatônico de emanações num dualismo. Neste, acima de tudo, há a Essência Primeira, que a nada é comparável, e, abaixo, a totalidade do criado que mantém a semelhança pela invariabilidade da composição hilemórfica:

Como se vê, a explicação emanantista, que determina um universo homogeneamente descendente, resulta aplicável à criação, ao criado, mas não à totalidade do existente. O monismo transformou-se em dualismo²⁰.

Por outro lado, sua compreensão da filosofia enquanto sabedoria (*Hikhma/Hokhmah*) lhe permite ver no processo de conhecimento das obras de Deus uma ascese que, ao esgotar as possibilidades de compreensão racional, permite aceder ao conhecimento místico ou ao já citado conhecimento da causa pelo causado. Ibn Gabirol afasta-se, assim, de toda e qualquer concepção que possa contrapô-lo às estruturas principais do pensamento judaico: “O possível panteísmo ontológico ficava ofuscado com a introdução do dualismo; o panteísmo gnoseológico ficará ofuscado com a saída mística²¹”.

Se é nos meandros da utilização da linguagem que encontraremos a ligação e justificação das fontes de seu pensamento filosófico, é também naquela que se espelhará sua poesia religiosa, quase como um exemplo de exegese alegórica. Lança as bases, ainda que não

²⁰ LERTORA MENDOZA, Celina, *El Legado de Sefarad: Temas de Filosofía Sefardí*. Buenos Aires, Editorial Sefarad 92. 1999, p. 50.

²¹ *Ibidem*, p. 55.

nos mesmos exatos termos nominais, para a *Kabbalah* que o seguirá, ao menos para o seu ramo mais filosófico, o qual florescerá a partir da Espanha após sua morte. Mesmo Moshe Idel, que acredita ser exagerado o peso conferido ao neoplatonismo na *Kabbalah* como um todo – posição esta justificada pelo fato de que, para ele, em comparação com os filósofos (Filon de Alexandria e Ibn Gabirol) “os cabalistas foram mais esporádicos e fragmentários em sua apropriação do neoplatonismo” – concede que “um momento importante nesse acréscimo do neoplatonismo na *Kabbalah* pode ser notado nas últimas décadas do século 13, nos escritos de R. Isaac ben Abraham ibn Latif, R. Moshe de Leon, R. David ben Abraham ha’Lavan, R. Nathan ben Sa’adya Harar e R. Isaac of Acre²²”.

A *kabbalah* filosófica de Isaac Ibn Latif, é um fruto indiscutível do pensamento gabiroliano. As escolas de Gerona e Provença, com Nachmanides, Isaac o Cego, Ezra e Azriel, entre outros – grupo ao qual é atribuído o *Sefer Há-Bahir* – mantêm também alguma conexão com as idéias de Ibn Gabirol. E se, por outra parte, a influência é sensível também em Moisés de Leon, citado aqui por Idel, e no *Sefer Há-Zohar*, influência essa detectada desde a obra de Munk, não há como discutir as relações entre a obra de Gabirol e a *Kabbalah* especulativa sefirótica. Os dois livros supra citados são até hoje os grandes cânones da mística da *Kabbalah*, ainda que, nos dias atuais, as doutrinas ali expostas sejam divulgadas já mescladas às interpretações posteriores, especialmente aquelas provenientes da obra de certos famosos cabalistas palestinos, descaracterizando um pouco a influência filosófica.

O termo *sefirah* foi utilizado com esse sentido pela primeira vez no *Sefer Yetsirah*²³. Considerado um texto de expressão neopitagórica, especialmente pela linguagem enigmática e a estrutura numérica, esse texto lançou as bases da “nova” mística judaica. Blumenthal²⁴, entre outros, considera-o um texto dedicado ao estudo da disciplina mística *Maaseh Bereshit*, que, conjuntamente às especulações acerca das visões de Ezequiel (*Merkabah*) consistiam no núcleo mesmo da mística própria ao judaísmo, ao menos desde a época do segundo Templo. Ibn Gabirol não utiliza diretamente o termo *sefirah*, mas prefere sua contraparte filosófica, aquele de origem grega: esfera. Mas é nítido que o sentido no qual ele utiliza está intimamente relacionado ao conceito judaico de *sefirah*, conforme apresentamos no capítulo 6, especialmente a propósito dos cantos relacionados aos atributos de Deus e às estruturas

²² IDEL, Moshe. *Metamorphoses of a Platonic Theme In Jewish Mysticism*. Jewish Studies at Central European University III. yearbook (2002-2003) Budapest: Central European University, 2003, p. 68.

²³ A frase “Dez sefirot do nada” encabeça os versículos de 2 a 9 do primeiro capítulo do *Sefer Yetsirah*. Ver KAPLAN, Arieh, *Sefer yetsirah, O Livro da Criação Teoria e Prática*. São Paulo, Editora Sefer, 2002.

²⁴ BLUMENTHAL, David R., *Understanding Jewish Mysticism, A source reader, Vol I: The Merkabah and the Zoharic Tradition*, New York, Ktav Publishing House, 1978, p. 13.

astronômicas, nos quais transparece um direto paralelo entre os conteúdos apresentados no *Sefer Yetsirah* e aqueles expostos tanto no *Keter Malkut* quanto no pensamento cabalístico posterior. A influência do simbolismo da *Merkabah* já foi igualmente explorada, o que nos leva a crer que Ibn Gabirol seria profundamente versado em tal disciplina mística.

Associando-se a interpretação mística do *Bereshit* à alusão da criação por fases em Isaías 43:7²⁵, gerou-se um modelo de criação por emanações sucessivas, estruturado em quatro mundos, no qual a Luz desempenha um papel fundamental. Aproveitando a idéia pitagórica e platônica do paralelismo entre os mundos superiores e inferiores, bem como a relação arquetípica entre o que está em baixo (o reflexo) e o que está acima (o modelo), dilata-se a noção de Glória de Deus e de sua ação, a qual deixa de ser um mero atributo transcendente e passa a ser vista enquanto *Shekhinah*, como imanência relativa, presente no raio de criação desde seu início até o seu mais distante ponto. A filiação judaica do modelo está assim assegurada. Mas se Ibn Gabirol se detivesse nessas concepções, a acusação de panteísmo ter-lhe-ia servido bem, assim como serviu a alguns dos cabalistas mais tardios. Mas a teoria gabiroliana não se detém; e é precisamente no *Fons Vitae* que ele irá apresentar os detalhes seu modelo, que fugirá totalmente do padrão das teorias consideradas heréticas, seja pela acusação de panteísmo, seja pelo parentesco com o gnosticismo.

Por mais estranho que possa parecer à primeira vista, o elemento que veio a garantir a ortodoxia (ainda que muito peculiar) a todo esse conjunto na obra de Ibn Gabirol consistiu na contribuição aparentemente mais alienígena. Foram precisamente aquelas idéias formuladas em linguagem aristotélica, advindas de fontes escusas e entendidas conforme a interpretação teológica *Ismaili*: o modo de assegurar a absoluta separação entre Deus (*Ein Sof*) e Criação é fornecido aqui precisamente pelo modelo hilemórfico e pela existência de um intermediário, semelhante tanto a Deus quanto à Criação. Por sua vez, a absoluta liberdade Criativa é garantida também através desse Intermediário Criador, uma vez que ele é entendido enquanto a Livre Vontade de Deus. Para evitar cair no gnosticismo é o jogo potência/ato que é invocado, posto que se, em essência, a Vontade é inseparável de Deus, o mesmo não ocorre frente seu efeito, ou seja, a Criação. Deste modo, a Vontade Criadora, ainda que unida a Deus enquanto atributo, para que mantenha alguma semelhança com o Criado que é seu efeito, é separada da Essência Divina em ato. Mais uma vez a linguagem nos prega peças.

Como acreditamos já ter esboçado nossas conclusões quanto ao primeiro objetivo, seguiremos agora em direção ao segundo, que consiste na tentativa de aproximação à intuição

²⁵ “Os que criei para minha glória; os que formei e fiz”. Cf. Bíblia de Jerusalém.

originária do autor. E é mais uma vez da linguagem, ou melhor, agora, da superação desta que dependerá também nosso sucesso. Até o item 6.2, tínhamos conseguido montar um sistema complexo (um *organismo*, conforme Bergson) funcionando harmoniosamente, apesar das falhas de informação com as quais somos obrigados a conviver ao trabalhar com o pensamento medieval. Mas a *alma da doutrina* continuava inatingível. Ainda não tínhamos nos aproximado do ponto, daquele único ponto de contato que gerou a intuição inicial do autor. Precisávamos, conforme Bergson, de uma imagem mediadora que nos fornecesse o acesso à alma da doutrina, e quem sabe, a um contato com a Intuição do autor. O poema *Keter Malkut* e suas relações tanto com a filosofia quanto com as especulações do *Sefer Yetsirah* era o elemento que faltava para conduzir-nos a essa imagem.

Buscamos, tal como Bergson sugere, a imagem mediadora primeiramente no interior da própria obra de Ibn Gabirol. Como a poesia é, em si, uma coleção de imagens, iniciamos nossa busca pela filosofia, tal como o método originário prescreve, dado que foi concebido para a metafísica. As imagens privilegiadas por Gabirol em sua obra filosófica não nos foram de muito auxílio. Começando pelo próprio título, a *Fonte da Vida*, buscamos no simbolismo da fonte – tal como utilizado pelo autor – nossa imagem mediadora. Enquanto nascente é pura e límpida, mas à medida que suas águas se dividem, torna-se turva:

Digo, pois, que a criação das coisas pelo seu Criador, Elevado e Grande, que é a saída da forma de sua primeira origem, isto é, a Vontade, e sua expansão sobre a matéria **é como o brotar das águas de sua fonte e seu jorro sucessivo**. Uma é ininterrupta e sem pausa e a outra é sem movimento e fora do tempo. A impressão da forma na matéria, quando lhe advém a partir da Vontade, é como o reflexo no espelho, como reflete em si a forma daquele que o olha²⁶.

É como a **água que corre e se precipita, correndo de um caudal a outro que, no princípio é leve e límpida, adensa-se lentamente quando estancada e torna-se turva**. O mesmo ocorre com o chumbo quando é extraído do forno, em parte brilhante e translúcido e em parte ao contrário²⁷.

Mas a metáfora da Fonte enquanto nascente, da qual partem águas que se dividem formando os rios e correntes, já utilizada anteriormente por Filon de Alexandria, fornecia-nos tão somente a base neoplatônica das emanações, pelas quais Ibn Gabirol entendia a formação do mundo, mas não muito mais do que isso. Não nos pareceu ter força suficiente para conter em si as particularidades do pensamento do autor.

Outra grande metáfora utilizada por Ibn Gabirol na sua filosofia é a luz do Sol. Esta imagem é abundantemente utilizada, inclusive num jogo de palavras entre a luz sensível e a

²⁶ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 40.

²⁷ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 22.

luz inteligível como ação divina. Assim, a luz do Sol representa a constância da força criadora que provém da Vontade, que se divide em raios sem nada perder e revela, ao contato com a matéria corpórea, as formas e cores:

É como se seu extremo superior fosse o **Sol**, e o inferior fossem seus **raios difusos** sobre a esfera terrestre²⁸.

Também é exemplo da emanção ou do fluxo da forma a partir da substância simples espiritual e de sua ação na matéria corpórea é **a luz do Sol**. Esta é infundida no ar e nele penetra, mas, por sua sutileza, não aparece até que encontre um corpo sólido como a terra, e então a luz se manifesta sensivelmente²⁹.

O primeiro fluxo que emana da Vontade, **como a luz que emana do Sol no ar**, porque esta luz excede os limites do Sol e se estende pelo ar. Mas o Sol em si mesmo não sai de seus limites³⁰.

Mas essa imagem tampouco nos forneceu uma mediação ampla para o sistema apresentado pelo autor, uma vez que a luz enquanto paralelo sensível explicita somente o modo pelo qual a ação do Criador é exercida junto à diminuição do seu efeito sem que haja qualquer diminuição na força originária; por outro lado, a luz, entendida não enquanto fenômeno sensível – luz do Sol – mas do modo como Gabirol utiliza mais frequentemente, consiste num termo técnico de sua metafísica. A Luz é aquilo que emana da Vontade, é o aspecto de Deus que cria por “Sua Essência, Sua Força e Sua Luz”. Ainda assim, uma outra questão que a metáfora da luz, em um caso específico de sua utilização por Gabirol, nos forneceu foi a estrutura dos quatro mundos separados, advinda de Isaías 43, que apontamos em sua poesia religiosa, presente também no *Fons Vitae*, pela imagem da luz passando pelas três vidraças:

E com isso comprovamos que a mutação que sobrevém à luz difundida na matéria ocorre por causa da matéria, e não pela luz em si, semelhante **à luz do Sol** quando se mistura às trevas, ou a um lenço branco e fino quando veste um corpo negro, porque sua brancura será ocultada pela abundância do negror; ou **à semelhança da luz que penetra três vidraças**, pois a **segunda terá menos luz que a primeira, e a terceira menos luz que a segunda**, e isso não ocorre pela debilidade da luz, mas pelos vidros que, como corpos espessos, impedem sua penetração³¹.

Outra metáfora, menos utilizada pelo autor, mas igualmente importante, é a do livro, sobre a qual há inclusive discordância entre os textos latino e hebraico. Mas ela é simplesmente uma metáfora para a matéria ou a forma:

²⁸ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 7.

²⁹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 14.

³⁰ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, III, 52.

³¹ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, IV, 14.

Até que saibas plenamente que a matéria primeira que sustenta todas as formas é como um **livro ilustrado ou como um volume pautado**³²; e verás então que a tua inteligência abarca todas as coisas e se eleva acima delas, de acordo com as possibilidades do homem³³.

A última metáfora utilizada, ainda que não seja exatamente uma imagem, é a palavra. Mas essa consiste muito mais numa explicação teológica do que propriamente uma simples metáfora sensível:

A criação é comparável à **palavra** pronunciada pelo homem, porque quando o homem fala, a forma da **palavra e o seu sentido** se imprimem no ouvido e no intelecto do ouvinte. Por esta semelhança foi dito que o **Criador, Sublime e Santo, pronunciou uma palavra**. Seu conceito foi impresso na matéria e a matéria o retém, isto quer dizer que a forma criada foi impressa na matéria e gravada nela³⁴.

Pelo que foi exposto, torna-se desnecessário enunciar que a busca de imagens privilegiadas que servissem como mediadoras na filosofia gabiroliana foi um tanto decepcionante. Sua linguagem, conforme já foi comentado, tende a ser estritamente racional e em estreita conformidade com a linguagem metafísica da época. Portanto, nada mais restava a não ser buscar alguma outra coisa que nos conduzisse de sua filosofia para sua poesia, uma imagem que fosse capaz de sugerir a unidade entre as duas linguagens diferenciadas, servindo de ponte entre esses dois conjuntos.

Essa imagem, invocada uma única vez no final de seu livro, ainda que não possa ser considerada como “privilegiada” pelo autor em sua filosofia, é, sem dúvida, a mediadora entre o pensamento filosófico e a produção poética. A partir dela, a conexão foi estabelecida, iniciando o processo de compreensão e aproximação com a *alma da doutrina*. E essa imagem nada tem de novo, pelo contrário, é a antiga visão do Trono, citada por Ezequiel e Isaías, fundamento da mística da *Merkabah*:

Por isso se diz que a **matéria é como o Trono do Uno** e que a **Vontade que lhe confere a forma está sentada nele e nele descansa**³⁵. E a prova de que a Vontade é uma coisa distinta da forma é a indigência da forma, a qual necessita de algo que a mova, que a meça, que a

³² Aqui há uma divergência entre os textos latino e hebraico. Enquanto que este texto afirma ser *liber depictus et volumem lineatum*, o texto hebraico indica que algo já há escrito, o livro não é virgem (*seferasum vekatub*). Esta diferença parece-nos de suma importância, pois se, um livro virgem indica a matéria disposta a receber as formas, e as formas como letras, o livro já escrito indicaria uma espécie de ordem pré-existente na matéria. Visto sob outra ótica, a própria pauta (*linea*), indica já uma espécie, ainda que diferente, de ordem segundo a qual as letras (formas) seriam dispostas.

³³ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 5.

³⁴ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 43.

³⁵ Conforme Schlanger, essa idéia está presente em *Pirke Rabbi Eliezer*, cap. 3. SCHLANGER, Jacques, In IBN GABIROL, *La Source de la Vie*, p. 319, nota 1. É interessante também comparar com “A sexta palavra é o Trono da Glória – coroado, glorificado e bendito – a Casa (*bait*) do Mundo Futuro e seu lugar está na *hokhmah*, a sabedoria, tal como está escrito no Gênesis 1, 3: “E Deus disse que seja a Luz e a luz foi”. SEFER HÁ-BAHIR, CXLVI.

divida e outras coisas mais, pelas quais se designa a Vontade, conforme antes já indicamos³⁶.

O Trono de Ezequiel e de Isaías, alvo perpétuo da busca mística dos visionários judeus da *Merkabah*, é o ponto mais alto que o homem pode atingir. Para Gabirol, ela é a matéria universal primeira, matéria da inteligência, de onde o homem pode contemplar a figura que nele se assenta: o Criador (ou a Vontade). Ibn Gabirol fornece aqui a melhor demonstração de seu livro, para os fins que perseguimos. Assume o significado real do antropomorfismo, da linguagem simbólica bíblica e, com a equivalência estabelecida entre a imagem do Trono da Glória e sua metafísica racional, abre-nos a visão para a possibilidade de que a linguagem conceptual utilizada em sua obra filosófica também não seja uma *verdade*, mas uma outra aproximação paralela às realidades transcendentais e indescritíveis. Portanto, assim como não podemos acreditar que Ibn Gabirol viu a Vontade sentada num trono de matéria a descansar, tampouco podemos crer que, literalmente, os Profetas e os místicos que seguiram seu caminho viram exatamente as formas que descrevem – o que as tornaria próximas a uma realidade tal como a entendemos no mundo sensível. Ambas são aproximações ao inefável, indescritível, mas experienciável, assim como tantas outras que já citamos: *Luz, Logos, Sabedoria, Fonte* e todas quantas queiramos elencar a partir dos Nomes e Atributos de Deus, assim como o são também os termos filosóficos gabirolianos estendidos ao inteligível: *Matéria, Forma, Substância, Lugar ou Duração*.

Claro é que essa questão nos remete a outra que lhe é diretamente associada, a saber, a questão dos discursos sobre Deus, que inclui em si toda uma tradição especulativa que vem, ao menos, desde a obra do Pseudo-Dionísio, bem como segue um longo percurso de discussão nas três religiões abrahâmicas acerca dos Nomes de Deus. Não é nosso objetivo adentrar nesse assunto, mas tão somente apontar para uma perspectiva que traz consigo conseqüências epistemológicas e metodológicas: a possibilidade da utilização medieval da filosofia enquanto metáfora e a conseqüente necessidade de interpretação alegórica nos estudos acadêmicos sobre a mística em todas as suas manifestações.

Se, a exemplo dos grandes pensadores medievais *Ismailis*, optarmos por aplicar aos discursos filosóficos que nos parecem ter um caráter ou uma inspiração mística os métodos de leitura alegórica, talvez encontremos o mesmo que eles encontraram: que a aparente distância entre as suas diversas mensagens se concentra prioritariamente na linguagem. Assim, poderemos encontrar mais proximidade, semelhança e continuidade onde antes só víamos

³⁶ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 42.

novidade, distância e diferença. E, do ponto de vista místico, quanto menos distância estivermos vendo, mais próximos estaremos da *verdade*. Talvez não tenhamos ainda encontrado a imagem apropriada, mas há uma grande probabilidade de que, neste trabalho, tenhamos aprendido ao menos uma coisa: a lição epistemológica da teologia *Ismaili*, que Ibn Gabirol ou já trazia consigo da mística judaica ou desenvolveu no ambiente de *Al-Andalus*.

Tendo achado a nossa imagem mediadora – o Trono da Glória, composto pelas visões de Ezequiel e Isaías – partimos para a compreensão do restante da metafísica gabiroliana e suas associações com as imagens místicas. Conforme a explicação que o próprio autor nos deixou, o *Trono* é aqui a Matéria, na qual se assenta a Vontade. Mas, como compatibilizar o hilemorfismo com a tradição da *Merkabah*? Qual seria, então, o lugar da Forma na visão de Ezequiel? E como estariam dispostas as substâncias simples, criadas a partir da união da matéria com a Forma?

A resposta a essas questões deve ser buscada nas próprias visões. Não podemos esquecer que o Trono, na linguagem dos visionários religiosos, está sempre relacionado às criaturas celestes que o acompanham.

Conforme o que foi apresentado no sexto capítulo, a Glória de Deus, que acompanha o Trono na linguagem dos visionários da *Merkabah*, refere-se ao conjunto das criaturas celestiais. Dentre essas criaturas angélicas, aquelas às quais Ibn Gabirol confere maior destaque são os Serafins que, embora não estejam presentes na visão de Ezequiel, aparecem nas visões de Isaías, e apresentam-se integrados às demais criaturas angélicas em outros textos apócrifos de bastante antigüidade, como no *Livro de Enoch*.

Dessa associação depreendemos que a estrutura da criação apresentada no *Fons Vitae* refere-se àquela parcela da criação (ou àqueles mundos) que é alcançada pelos visionários da *Merkabah*, e que corresponderia, no caso, ao primeiro mundo abaixo de Deus e seus atributos, o qual seria superior, por sua vez, aos outros dois: o supra-lunar e o sub-lunar. Numa linguagem cabalística posterior, poderíamos dizer que Ibn Gabirol no *Fons Vitae* faz uma descrição filosófica do mundo de *Beriah*. Seu correspondente, portanto, na linguagem alegórico-religiosa do *Keter Malkut* pode ser encontrado precisamente entre os cantos XXIV e XXXII, justamente onde Ibn Gabirol termina a descrição da criação e inicia seu lamento e sua súplica. É nesses nove cantos que encontramos o Trono da Glória, a Inteligência e a Alma, bem como o local das almas dos puros e as criaturas celestes. A Inteligência é referida, no canto XXVI, como “o lugar³⁷ secreto do Trono da Glória”. No canto XXV nos diz: “Da esfera

³⁷ Recordemo-nos do tratamento que Ibn Gabirol confere à explicação do termo *lugar* no *Fons Vitae*.

do intelecto fizeste o esplendor das almas e espíritos excelsos. Eles são os anjos de tua vontade, os ministros de tua face”. Mas, o Trono da Glória permanece acima da Inteligência (que é somente seu “lugar secreto”). E no canto XXVI conclui: “Mas, tu te elevaste sobre o Trono de Teu poder, e ninguém subirá até Ti”.

No canto XXVII reforçará até onde o homem pode, por seus méritos, chegar:

Dispuseste sob o Trono de Tua Glória,
Uma morada para as almas de teus santos.
Ali está a morada das almas puras
Que ao feixe de vida eterna estão ligadas
E os que se cansaram e fatigaram,
Ali as forças se restauram
Nela descansam os afligidos,
Os abatidos, renovando suas forças;
Retomam o alento os mortos dignos de repouso eterno.
É a delícia sem fim nem limite, o mundo vindouro,
As moradas e visões das almas bem aventuradas,
Que contemplam com os espelhos das guardiãs,
Para ver a face do Senhor e dele serem vistas.
Habitando os palácios do Rei e sentadas à mesa do Rei.
Regalando-se com a doçura do fruto da Inteligência, que dará delícias ao Rei.
É a paz e a herança, bondade e beleza sem fim;
E manará leite e mel, e esse será seu fruto.

Este trecho do poema *Keter Malkut* parece ser efetivamente a contraparte místico-religiosa do *Fons Vitae*. Daquela passagem, aparentemente sem conexão com as demais no *Fons Vitae*, já trouxéramos que a Matéria era o Trono da Glória e sobre ela se assentava a Vontade. A Inteligência é o lugar oculto do Trono, por ser sua Matéria a Matéria Primeira Universal e, ao mesmo tempo, o limite até onde o homem pode chegar em seu retorno. E entre a Inteligência e a Alma estendem-se as legiões angélicas que povoam o mundo da *Merkabah*. A associação entre a metafísica e angeologia não é única de Ibn Gabirol. Temos um claro precedente em Filon, na passagem já citada em que apresenta a exegese dos dois querubins com as espadas flamejantes guardando o paraíso, na qual os querubins são as duas potências e a espada entre eles é o Logos. Temos, portanto, tanto na teoria emanacionista da Matéria, Inteligência e Alma no *Fons Vitae*, quanto nos cantos de XXIV a XXXII do *Keter Malkut*, descrições alegóricas paralelas, em linguagens diferentes, do mundo de *Beriah*. Notamos também que, se até o momento, o Trono da Glória é nossa imagem mediadora para a doutrina metafísica Gabiroliana, a própria metafísica Gabiroliana fornecerá os conceitos mediadores para a compreensão do significado das imagens no Trono da Glória.

Mas permanece a questão: e a forma?

A forma é algo que procede da Vontade e penetra sucessivamente a matéria, gerando de cada conjunção novos seres cada vez mais densos e obscuros. A forma é, portanto, algo que, em oposição, mas complementar à matéria, afeta-a sucessivamente em momentos distintos, criando em cada uma dessas conjunções a inteligência, as almas e a natureza; e, posteriormente, ainda prossegue até chegar às substâncias sensíveis. Necessitamos, portanto, de uma outra imagem mediadora, menos complexa, ou mais esquemática, que comporte a ação da forma sobre a matéria.

Se estruturávamos a seqüência anterior (Vontade-Matéria-Inteligência-Alma) numa linha vertical descendente, a fim de acomodarmos a forma nesse esquema, deveremos criar uma outra linha paralela que, procedendo igualmente da Vontade, comporte a forma da Inteligência, a forma da Alma e assim por diante. Como ambas, matéria e forma provêm da Vontade, e é através dessa conjunção que se forma a inteligência, nossa imagem mediadora deverá contemplar a Vontade acima das duas linhas e no centro. No centro também deverá ser situada a Inteligência, a alma e a natureza, assim como a substância que sustenta a corporeidade do mundo e todas as substâncias hilemórficas. Ficaríamos, assim, com duas colunas paralelas procedendo da Vontade, e as substâncias criadas pelas sucessivas conjunções entre matéria e forma dispostas ao centro. Se nos propusermos a desenhar um modelo esquemático para nossa imagem mediadora a partir dessas reflexões, notaremos que ele já existe. Acompanhando-nos desde a Idade Média, foi desenvolvido especificamente para esse fim: para ser a imagem privilegiada da Criação e do retorno. Ao organizarmos estas estruturas de acordo com as orientações que Ibn Gabirol nos fornece no *Fons Vitae*, o que encontraremos é a imagem chamada de Árvore da Vida, posteriormente identificada como modelo privilegiado de representação da *Kabbalah sefirótica*.

Cabe acrescentar que nos primeiros textos cabalísticos podemos notar textualmente a conexão com essa interpretação do Trono da Glória, bem como com outros pontos da teoria defendida por Gabirol no *Fons Vitae*, como por exemplo: Deus oculto e inacessível, Causa das causas, acima do Criador (*Yotser Bereshit*), o qual foi injustamente considerado como *demiurgo*, doutrina na qual, conforme Scholem “pode ser encontrado um elemento filoniano, se não for uma reminiscência breve do *Logos* de Filon³⁸”. Apesar de, na literatura cabalística posterior, ter sido evitada a conexão direta da Árvore da Vida, ou representação do modelo sefirótico, com as imagens da *Merkabah*, essa relação aparece de maneira direta no *Sefer Há Bahir*, no qual as *Sefirot* inferiores são relacionadas aos elementos visionários, comportando

³⁸ SCHOLEM, *Los Orígenes de la Cabala*, vol. II, p. 32.

as *Hayyot*, os Serafins, o Trono da Glória, o céu das *Arabot*, e as rodas (*ofanim*) da *Merkabah*³⁹.

Essa não é a única relação que as imagens extraídas do modelo gabiriano podem nos fornecer: prosseguindo na linguagem místico-religiosa da *Merkabah*, ou seja, a partir do Trono da Glória, arriscaríamos seguir na interpretação: as criaturas que povoam os céus, abaixo do Trono, podem ser representadas pela imagem antropomórfica – tão cara a Gabirol – do Serafim de seis asas proveniente de Isaías 6. Os Serafins (cuja origem etimológica é *saraf*) são seres obscuros, mencionados essa única vez na Bíblia Hebraica, cujo real significado foi perdido através dos tempos. Desse modo, temos o antropomorfismo aludido por: “Seis, quatro divididas para os quatro *Hayyot* juntos; (...) seis asas para o Único; (...) Com duas guarda seu rosto; (...) Com duas resguarda seus pés. (...) Com duas voará”. Dessa passagem podemos entender o “rosto” (a Face de Deus, diante da qual o poeta se coloca no canto XXXIII) como uma representação da Vontade, ou da figura que está sobre o Trono de Ezequiel; as duas asas que resguardam seu rosto podem ser entendidas como a matéria e a forma primeiras que, em conjunção, formarão os Serafins (o que pode ser entendido como representando o primeiro ser criado, ou a Inteligência como ministro de Deus); o segundo par de asas – o primeiro par das “quatro divididas para as *hayyot*” – formariam a alma, “com as quais voará⁴⁰”; e o último par, que “guarda seus pés”, corresponde aos *Ofanim*, ou rodas, que aqui representariam, em linguagem filosófica, a natureza, enquanto a substância simples mais baixa, ou seja, o nível mais próximo do sensível a ser atingido no mundo da Criação.

Essas criaturas, assim como as substâncias simples de Ibn Gabirol, vistas sob uma ótica diferenciada e mais abrangente, podem ser conectadas também aos diferentes mundos. Com essa interpretação colabora a explanação de Moshé Cordovero, em sua obra *Shiur Qomá*, que explica a possibilidade de ascensão do homem às realidades superiores, num modelo que concilia a antiga tradição da *Merkabah* – pelo simbolismo do Trono – com a linguagem filosófica neoplatônica dos judeus *sefaradis*, já utilizando a terminologia cabalística:

No homem, a criação é completada em sua inteira existência. Isso significa que o homem não é como qualquer ser criado individual, mas assemelha-se a todos em sua completude, e esse é o significado real de (Gen. 1,26) (...) porque ele é um ser criado que subsiste (em termos de níveis de ser) em parte por Emissão (*'atsilut*), e em parte por criação (*beri'ah*) e em parte por formação (*yetsirah*) e em parte pela ação (*'asayah*), como um pilar que se alça através deles todos interconectando-os. Ele é o principal componente da Criação do “Trono”

³⁹ SEFER HÁ BAHIR, CXLV a CLXIX. *El Libro de la Claridad*, p. 113 a 130.

⁴⁰ E aqui localizamos também os querubins apresentados nas visões de Ezequiel, dado que sempre são colocados abaixo do firmamento, do céu se safira.

para baixo. (...) E se ele obtém o espírito intelectual (*ruach sikhli*) que se origina no nível da formação, ele ascende ao nível do *Ofanim*, e além. E o *ofanim* é matéria para ele, pois ele exerce influência emanatória sobre ele. Ele está então no nível de um anjo *hayyah* (diante do trono de Deus) que está alçado sobre o *Ofan*. E se ele obtém a alma da emanção, ele exerce influência emanatória sobre o Trono e até mesmo acima do próprio Trono. Esse perfeito, como eu disse, é o componente principal da Criação descendo do Trono para baixo, pois ele exerce influência emanatória sobre eles e se une à Emanação, criando unidade acima e iluminação abaixo⁴¹.

Moshé Cordovero parece dizer aqui o que Gabirol deixou de enunciar porque a época em que viveu não era ainda uma época em que era comum a divulgação dos segredos da Criação. Ibn Gabirol velou em seus poemas a explicação do paralelismo entre a imagem do Trono, tradicional objeto de contemplação dos visionários da *Merkabah*, e a sua metafísica neoplatônica despida de referências religiosas. Deixou a imagem confinada à poesia e a estrutura disposta em sua filosofia. Mas sua intenção é clara, no sentido de que, através da busca das verdades filosóficas, seu “discípulo ideal”, aquele que busca atingir o mistério da Criação e do retorno, seria capaz de transcendê-las e, pela superação dos vícios associativos da linguagem, ir além e *ler* a realidade que se oculta por trás das formas sensíveis, prosseguindo seu esforço em direção ao Conhecimento Místico experiencial. Assim nos fala, sob as palavras do discípulo mencionado no *Fons Vitae*:

Vejo, pois, a matéria como **um livro aberto** ou como **uma lousa preparada** e vejo a forma como **figuras pintadas ou como palavras ordenadas**, pelas quais o leitor alcança o conjunto do conhecimento e a perfeição da sabedoria. E sei que quando minha essência as compreender e tiver conhecido o admirável que nelas existe, mover-se-á e desejará procurar o pintor desta forma admirável e o Criador desta nobre sabedoria⁴².

Apesar de nos termos deparado com imensas dificuldades durante este trabalho, acreditamos ter contribuído com os esforços no sentido de uma melhor compreensão da obra de Ibn Gabirol. Essas dificuldades podem ser organizadas em dois blocos: as que decorrem diretamente do tema, a saber, a escassez de informações biográficas sobre o autor e bibliográficas (originais perdidos, obras perdidas); e as que decorrem das inovações aqui propostas: adoção de uma metodologia nova a ser aplicada ao tema e a escassez de referências e estudos aprofundados, tanto em relação ao conhecimento disponível em *Al-Andalus* na época e especificamente quanto ao material referente ao pensamento filosófico e teológico *Ismaili* e sua relação com o judaísmo medieval, tema este que assumiu maior relevância mais recentemente. Essas dificuldades impuseram limites à investigação, mas não chegaram a

⁴¹ CORDOVERO, Moshe, *Sh'iur Qomá XI*, apud. MAIER, Johann. *The Significance of Philosophy for the Kabbalah of Moshe Cordovero and its Impact*. EAJS Newsletter, 13, European Association for Jewish Studies, april-september, 2003, p. 13.

⁴² IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 36.

comprometer significativamente a verificação da plausibilidade das hipóteses aqui levantadas. Mais do que limites intransponíveis, converteram-se em perspectivas futuras de pesquisa, uma vez que são pontos que carecem de maior aprofundamento não somente nos aspectos em que se relacionam com o estudo de Ibn Gabirol mas em si mesmos.

Destacamos a princípio três possíveis desdobramentos dessa pesquisa inicial, com base nas questões principais deixadas no caminho pelo qual ela se desenvolveu: 1) a metodologia aqui utilizada merece aprofundamento e maiores testes em relação à mística especulativa, devido ao fato de ter sido concebida originariamente para o estudo da metafísica. Prosseguimento natural e necessário do caminho apontado por esse trabalho será a construção de um referencial mais sistematizado e de aplicabilidade mais geral para o estudo da mística especulativa com base na metodologia proposta por Bergson⁴³. 2) outro desdobramento natural será a investigação da real profundidade da influência *Ismaili* na península ibérica durante a Idade Média, especialmente no que se refere à mística. Esta pesquisa a ser construída através do estudo dos elementos presentes na corrente *masarri* e nas influências desse pensamento nos diversos místicos e filósofos espanhóis, à luz das novas reflexões sobre aquela corrente xiita que não eram disponíveis nos primeiros estudos realizados por Miguel Asín Palacios⁴⁴. 3) um terceiro desdobramento sugerido é o estudo sobre a apropriação, por parte de alguns cabalistas, do material filosófico desenvolvido no seio do judaísmo – especialmente das idéias de Isaac Israeli e de Ibn Gabirol, bem como as interconexões e semelhanças entre misticismo da *Merkabah*, neoplatonismo judaico e *Kabbalah*, cujas diferenças são, sem exceção, privilegiadas nos trabalhos sobre o tema.

Ainda que, frente à vastidão dos desafios contidos nessas três vertentes de desenvolvimento que a presente pesquisa colocou diante de nossos olhos, as conclusões aqui apresentadas sejam como um grão de areia, acreditamos ter levantado indícios suficientes para questionar a abordagem fragmentária da obra de Ibn Gabirol, que conduz à separação de sua intenção originária em duas vertentes incomunicáveis. Visões como a que foi defendida por Schlanger, de que “Ibn Gabirol poeta é um judeu fervoroso; Ibn Gabirol filósofo trata do Deus dos filósofos⁴⁵”, devem ser, conforme a perspectiva que propusemos aqui, que parte da compreensão do autor enquanto místico – relativizadas. O homem cujas idéias apresentamos

⁴³ Em relação a este tema, está para ser publicado em breve, pela ed. Paulinas, um primeiro estudo inicial dessa proposta metodológica para o estudo da mística especulativa, numa coletânea de trabalhos apresentados no Seminário de Mística Comparada – UFJF, organizada pelo prof. Faustino Teixeira.

⁴⁴ Nesse sentido, foi apresentado no início do presente ano um projeto de pesquisa a ser desenvolvido no núcleo de estudos de Mística e Santidade – NEMES/PUCSP sobre o pensamento místico do *batini* Mohammed Ibn Masarra de Múrcia e a organização de sua escola de pensamento; este projeto já está em desenvolvimento.

⁴⁵ SCHLANGER, Jacques, *La Philosophie de Salomon, Ibn Gabirol, Étude d'un Néoplatonisme*, Études sur le judaïsme Médiéval. Leiden, E. J. Brill, 1968, p. 41.

nesse trabalho é Schlomo ben Yehudá, é Suleyman Ibn Yahya e é também Avicébron; ele é um místico fervoroso que, a partir de seu anseio pessoal e sua busca pela sabedoria, falou como judeu fervoroso a seus correligionários e passou para a história universal por ter falado à maneira dos filósofos — o que não significa que é do Deus dos filósofos que ele fala. Ibn Gabirol é, acima de tudo, uma personalidade única que, assentada na especulação sobre o Trono da Glória – imagem comum às três vertentes abrahâmicas –, tentou comunicar o que lá encontrou através das linguagens que considerou adequadas.

Desse modo, para compreender filosoficamente o que o poeta judeu Ibn Gabirol tentou comunicar, bastaria tomar a sua poesia, independentemente das associações *a priori* que tendemos a fazer com as imagens já estabelecidas na linguagem comum e nos sistemas de significados que imaginamos estarem sendo utilizados pelo autor. Conforme diria Bergson, “bastaria tomar o misticismo no estado puro, escoimado das visões, das alegorias, das fórmulas teológicas pelas quais ele se exprime, para fazer dele um auxiliar poderoso da busca filosófica⁴⁶”. Provavelmente, esse foi o procedimento próprio do autor; ao fazer isso, Ibn Gabirol encontrou no Trono da Glória a inspiração para sua doutrina metafísica exposta no *Fons Vitae*. Do mesmo modo, bastaria encontrar a Imagem mediadora apresentada em sua metafísica para conectá-la novamente à Intuição original. E esse foi o nosso procedimento nessa pesquisa, que nos reconduziu à inspiração originariamente mística.

Por outro lado, Ibn Gabirol organizou as mesmas imagens religiosas provenientes da antiga linguagem bíblica judaica num sentido novo, protegendo os conteúdos místicos dos olhares indesejados, aguardando aqueles que, através da compreensão de sua poesia não somente como arranjo estético ou artifício retórico, mas como exegese e explicação de conteúdos ocultos, pudessem lá encontrar as respostas que buscavam. E, “assim, seu misticismo beneficia-se da religião, até que a religião se enriqueça de seu misticismo⁴⁷”, o que viria a ocorrer sistematicamente, séculos mais tarde, através de algumas correntes da *Kabbalah* e, eventualmente, por parte do que denominamos mais acima “discípulo ideal”, isto é, as personalidades excepcionais que, por ventura, tenham se inspirado individualmente com sua metafísica ou com o perfume de seus cânticos.

⁴⁶ BERGSON, *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, p. 206-7.

⁴⁷ BERGSON, *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, p. 197.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE IBN GABIROL

Fons Vitae

AVENCEBROLIS (IBN GABIROL) *Fons vitae/ex Arabico in Latinum translatum ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino; ex codicis Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Clemens Baeumker. Münster: Aschendorff, 1895.*

Traduções:

La Fuente de La Vida. Traducción de Federico de Castro y Fernandez (1901), edición revisada y corregida por Carlos del Valle. Barcelona: Riopiedras, 1987.

Livre de la Source de La Vie. Tradução, introdução e notas Jacques Schlanger. Paris: Aubier Montaigne, 1970.

La Fuente de La Vida. In Dujovne, Léon, *La Fuente de La Vida/Corona Real.* Buenos Aires, Editorial Sigal, 1961. Trad. Leon Dujovne, Buenos Aires: Editorial Sigal, 1961.

Texto hebraico:

Likkudim min Sefer Mekhor Haim – publicado conjuntamente à tradução francesa de Salomon Munk (1847). In MUNK, Salomon , *Mélanges de Philosophie Juïve et, Arabe,* Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1927.

Keter Malkut

Keter Malkhut In LEWIS, Bernard, *The Kingly Crown: Keter Malkhut.* (edição bilíngue) Translated by Bernard Lewis Introduction and Commentary by Andrew L. Gluck. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.

La Couronne Du Royaume. In, CHOURAQUI, André *La Couronne Du Royaume de Salomon Ibn Gabirol,* Institut International d'Études Hébraïques, Mélanges de Philosophie et de Littérature Juives, 1-2. Paris: P.U.F., 1956-1957.

La Corona Real (Keter Malkut). trad. MILLÁS VALLICROSA, In. José María, *Selomo Ibn Gabirol Como Poeta y Filósofo*, Edición Facsímil. Estudio Preliminar María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993.

Corona Real. trad. Leon Dujovne. In. *La Fuente de La Vida/Corona Real*. Buenos Aires: Editorial Sigal, 1961.

Outras obras

Ética:

La Selección de Perlas. Introducción, traducción y notas, David Gonzalo Maeso. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1990.

La Corrección de los Caracteres. Introducción, traducción y notas, Joaquín Lomba Fuentes. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1990.

Poesía:

IBN GABIROL, Selomoh, *Poemas*, Traducción y estudio preliminar: María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1987.

IBN GABIROL, *Poesía Religiosa*, Traducción y estudio preliminar: María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1992.

IBN GABIROL, Selomo, *Poesía secular*, edição bilíngüe. Prólogo de Dan Pagis, Selección, Traducción y notas, Helena Romero. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1978.

Obras de referência

BIBLIA. *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo: Paulus, 2002.

ALCORÃO. *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*. tradução Helmi Nasr; colab. Liga Islâmica Mundial, Makkah: Imprensa Al-Madinah Al-Munauarah, K.S.A Complexo do Rei Fahd s.d.

SEFER YETSIRAH. In KAPLAN, Arie. *Sefer Ietsirá. O Livro da Criação*. tradução brasileira de Erwin Von-Rommel Vianna Pamplona. São Paulo: Editora Sefer, 2001.

SEFER HÁ-ZOHAR. *El Zohar. El Libro del Esplendor – Selección, Traducción e Introducción* de Carles Giol. Barcelona: Ediciones Obelisco, 1996.

SEFER HÁ-BAHIR. *El Libro de la Claridad*. Traducción Mario Satz. Barcelona: Ediciones Obelisco, 1992.

LIVRO DE ENOQUE, In. *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia*. Tradução: Cláudio J. A Rodrigues. São Paulo: Ed. Novo Século, 2004.

Dicionários e Enciclopédias

CATHOLICISME HIER, AUJOURD’HUI, DEMAIN. Encyclopédie en sept volumes dirigée para G. Jacquemet, du clergé de Paris. Paris : Letouzey et Ané, 1948.

DIZIONARIO DI MISTICA. BORRIELLO,L.;CARRUANA,E;SUFFI,N.(eds). Città Del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998.

DICCIONÁRIO DE ESPIRITUALIDAD. Barcelona: Editorial Herder, 1987.

JEWISH ENCYCLOPEDIA. 12 volumes originally published. 1901-1906. Disponível eletronicamente em <<http://www.jewishencyclopedia.com/>>.

BIBLIOGRAFIA GERAL

ABRAVANEL, Yehudah (LEÃO HEBREU). *Diálogos de Amor*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

ADLER, H. *Ibn Gabirol and His Influence upon Scholastic Philosophy*. London: 1865.

AHMADI, Nader; AHMADI; Fereshteh. *Iranian Islam- The concepts of the individual*. Uppsala: Uppsala University Press, 1995

ALFARABI. *Philosophy of Plato and Aristotle*. Translated with introduction by Muhsin Mahdi Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001.

AL-GHAZALI. *The Ninety-Nine Beautiful Names of God (al-maqsad al-asna Fi shark asma'Allah al-husna)*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1995

ALVES, Adalberto. *As Sandálias do Mestre : Em torno do sufismo de Ibn Qasí nos começos de Portugal*. Lisboa: Hugin Editores, 2001.

ANAWATI, Georges C. *Études de Philosophie Musulmane*. Paris: J. Vrin, 1974.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In. *Aristóteles*, Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Poética* In. *Aristóteles*, Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Sobre a Alma (De Anima)*. Lisboa: Edições 70. 2001.

_____. *Tópicos*. In *Organon*, vol. V. Tradução e notas Pinharanda Gomes, Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

_____. *Analíticos Anteriores*. In *Organon*, vol. III. Tradução e notas Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

_____. *Analíticos Posteriores*. In *Organon*, vol. IV. Tradução e notas Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

_____. *Metafísica*. Barcelona: Editorial Ibéria, 1984.

ASÍN PALACIOS, Miguel. *Tres Estudios sobre pensamiento y Mística Hispanomusulmanes*. Madrid: Hiperión, 1992.

ATTIÉ, Miguel. *Falsafa, A filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

AVICENA. *Tres estudios esotéricos*. Estúdio Preliminar, traducción y notas, Miguel Cruz Hernández. Madrid: Tecnos, 1998.

AZRIEL DE GIRONA. *Cuatro textos cabalísticos*. Tradução e Introdução, Miriam EISENFELD. Barcelona: Riopiedras, 1994.

BADAWI, Abdurrahman. *La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1897.

BARTHÉLEMY, Dominique. *Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le « commentaire Allégorique » ; a partir des retouches faites aux citations bibliques, étude sur la tradition textuelle du commentaires Allégorique de Philon*. In Philon D'Alexandrie, Colloques Nationaux du Centre National de La Recherche Scientifique. Lyon, 11-15 septembre 1966. Paris : Éditions Du Centre National de la Recherche Scientifique, 1967. Pp 45-78.

BAYRAK, Tosun. Sheikh Al-Halveti Al-Jerrahi. *The Name and The Named*. Louisville: Fons Vitae, 2000.

BEN HOFNI, Samuel. *Samuel Ben Hofni Gaón and His Cultural World: Texts and Studies*. Trad. David Eric Sklare. Leiden: Brill Academic Publishers, 1997.

BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movente*. In Silva, Franklin L. Bergson Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *A Consciência e a Vida*. conferência pronunciada na Universidade de Birmingham em 29 de maio de 1911. In Silva, Franklin L. Bergson. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Introdução à Metafísica*. In Cartas Conferências e outros Escritos Henri Bergson. Tradução e seleção de textos Franklin Leopoldo e Silva. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *A Intuição Filosófica*, Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BERNALDO DE QUIRÓS, Felipe Torroba. *Historia de los sefarditas*. Buenos Aires: Eudeba, 1968.

BERTOLA, Ermenegildo. *Salomon Ibn gabirol, Vita, Opere e pensiero*. Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milani (CEDAM), 1953.

- BIRNBAUM, Ruth. *Grappling with Aristotelianism in Medieval Jewish Philosophy*. In *Textures and Meaning: Thirty Years of Judaic Studies at the University of Massachusetts Amherst*. Ed. L. Ehrlich, S. Bolozky, R. Rothstein, M. Schwartz, J. Berkowitz, J. Young. Department of Judaic and Near Eastern Studies, University of Massachusetts Amherst, 2004.
- BLÁZQUEZ, José Maria. *Prisciliano, Estado de la Cuestión*. In *Prisciliano y el Priscilianismo*. Oviedo: Caja de Ahorros de Asturias, 1982.
- BLUMENTHAL, David R. *Understanding Jewish Mysticism*. (2 Vols.) New York: Ktav Publishing House, 1978.
- BOOKSTABER, Philip David. *The Idea of development of the soul in Medieval Jewish Philosophy*. Philadelphia, 1950.
- BRAGUE, Remi. *Sens et valeur de la philosophie dans les trois cultures médiévales*. In *Miscellanea Mediaevalia* ed. Jan A. Aertsen, Band 26: Was ist Philosophie im Mittelalter. Berlin: Walter de Gruyter, 1998. Pp 229-244.
- BRUNNER, Fernand. Gabirol (Ibn-). *La Source de Vie Livre III: De la Demonstration de l'Existence des Substances Simples*. Trad., intr., notes et index Fernand Brunner, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.
- _____. *Platonisme et aristotelisme - La critique d'Ibn Gabirol par S. Thomas d'Aquin*. Publications Universitaires, de Louvain, 1965.
- BUBER, Martin. *As Histórias do Rabi Nachman*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- CAILLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- CHRISOSTOME, Jean (Saint). *Première Homélie – sur l'incompréhensibilité de la nature de Dieu contre les anoméens*. In *Homélies, Discours et lettres choisis*. Tome second. Trad. Par. L'Abée Auger. Lyon: François Guyot librairie-Éditeur, 1826
- COIMBRA, Leonardo. *A Filosofia de Henri Bergson*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994.
- CORBIN, Henri. *Historia de la Filosofía Islámica*. Madrid: Trotta, 2000.
- _____. *Avicenne et le Récit Visionnaire*. Paris: Berg International Éditeurs, 1979.
- _____. *Templo y Contemplación. Ensayos sobre el Islam iraní*. Madrid: Trotta, 2003.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (2 vols.). Madrid: Alianza Editorial, 2000.

_____. *La filosofía Árabe* Madrid: Revista de Occidente, 1962.

_____. *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento*. Salamanca: Anthema Ediciones, 1997.

D'ANCONA COSTA, Cristina. *Recherches sur le Liber de Causis*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.

_____. *Al-Kindi on The subject-Matter of The First Philosophy Direct and indirect Sources of Falsafa al-ula, Chapter One*. The Tenth International Congress of Medieval Philosophy, Erfurt 25-30 August 1997. In *Was ist Philosophie im Mittelalter*, J. A. Aertsen and A. Speer, eds., *Miscellanea Mediaevalia*. Berlin: Walter de Gruyter, 1998, pp. 842-855.

DAFTARY, Farhad (org.). *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Ismaili Studies: Medieval Antecedents and Modern Developments*. London: The Institute of Ismaili Studies, 2002.

DAN, Joseph. "The religious experience of the Merkavah". In, GREEN, Arthur. *Jewish Spirituality*. New York: Crossroad, 1986.

DE BONI, L. A.; PICH, Roberto (orgs.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

DE SMET, Daniel. *Empedocles Arabus: Une lecture néoplatonicienne tardive*. Brussels: Koninklijke Academie voor Wetenschappen. Letteren en Schone Kunsten van Belgien, Klasse der Letteren, 1998.

_____. *The Influence of the Arabic Pseudo-Empedocles on Medieval Latin Philosophy: Myth or Reality?*. In *Across the Mediterranean Frontiers: Trade, Politics and Religion, 650-1450*. ed. by Dionisius A. Agius & Ian Richard Netton. *International Medieval Research*, 1. Turnhout: Brepols, 1997.

DÍAZ ESTEBAN, Fernando. *Los judíos en la España Medieval*. In CARABAZA, Julia María (ed.). *El saber en al-Andalus. Textos y estudios II*. Sevilla: Universidad Fundación El Monte, 1999. p. 165-177.

DILLON, John. *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D 220*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1977.

- DORÓN, Aviva. *Yehudah Ha-Levi, repercusión de su obra*. Barcelona: Riopiedras, 1985.
- ELBOGEN, Ismar. *Jewish Liturgy: A Comprehensive History*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993.
- ELIOR, Rachel. *The concept of God in Hekhalot literature*. In DAN, Joseph. *Binah: Studies in Jewish Thought*. New York: Praeger Publisher, 1997.
- EVDOKIMOV, Paul. *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*. Paris: Editions Xavier Mappus, 1967.
- EZRA DE GERONA. *Comentario sobre el Cantar de Los Cantares*. Barcelona: Ediciones Indigo, 1998.
- FALBEL, Nachman. *Neoplatonismo na Filosofia Judaica Medieval*. Pensamento Medieval – X semana de Filosofia da Universidade de Brasília, São Paulo: Loyola/Leopoldianum, 1983. pp. 47-69.
- FAKHRY, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. London: Longman; New York: Columbia University Press, 1983. 2 ed.
- _____. *Philosophy, Dogma and The Impact of Greek Thought in Islam*. Norfolk: Variorum; Ashgate Publishing Limited, 1994.
- FOUCKS, Léon. *Note sur la dialectique bersonienne et le Judaïsme*. In Actes du Xe. Congrès de Sociétés de philosophie de langue française. Paris, 1959.
- FRANCK, D. H.; LEAMAN, O. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- FRIEDLANDER, Shems. *Ninety-Nine Names of Allah*. New York: Harper Colophon Books, 1978.
- GARAUDY, Roger. *El Islam en Occidente: Córdoba, capital del pensamiento unitario*. Madrid: Breogán, 1987.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GOICHON, Amélie Marie. *Le récit de Hayy Ibn Yaqzán commenté par des textes d'Avicenne*. Paris: Desclée de Brouwer, 1959.
- GONZALO MAESO, David. *El Legado Del Judaísmo Español*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

- _____. *Manual de historia de la literatura hebrea*. Madrid: Gredos, 1960.
- _____. "Salomón Ibn Gabirol, filósofo y teólogo". In, Andrés Martínez Lorca (coord.). *Ensayos sobre filosofía en Al-Andalus*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- GONZALO RUBIO, Concepción. *La Angeología en la literatura rabínica y sefardí*. Barcelona: Ameller ediciones, 1977.
- GOODENOUGH, E. R. *By Light, Light*. New Haven: Yale University Press, 1935.
- GOODMAN, Lenn (org) *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany: State University of New York Press, 1992.
- _____. E. *Avicenna*. New York: Routledge, 1992.
- GRAETZ, Heinrich. *History of the Jews*, v. 3. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1949.
- GUERRERO, Rafael Ramón. *Filosofías árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2001.
- _____. *¿Qué es filosofía en la cultura árabe?* In *Miscellanea Mediaevalia* ed. Jan A. Aertsen, Band 26: *Was ist Philosophie im Mittelalter*. Berlin: Walter de Gruyter, 1998. Pp 256-270.
- GUINSBURG, Jacó; TAVARES, Zulmira R. *Quatro Mil Anos de Poesia*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1969.
- GUTTMANN, Julius. *A filosofia do Judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- GUTTMAN, Jakob. *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol*. Göttingen, 1889;
- HÁLEVI, Yehudá. *El Cuzary, o Libro de La prueba y de la demostración en la defensa de la religión menospreciada*. Barcelona: Ediciones Indigo, 2001.
- _____. *Nueva Antología Poética*. Trad., Prólogo y Notas de Rosa Castillo. Madrid: Hiperión, 1997.
- _____. *Poemas*. Introducción, Traducción y notas Angel Sáenz Badillos y Judit Targarona Borrás. Estudios literarios de Aviva DORON (edición Bilingüe). Madrid: Santillana, 1994.
- HARVEY, W. Zeev. *Filosofía y Poesía en Ibn Gabirol*. Anuario Filosófico 2000 (33), Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, pp. 491-504.

- HEATH, Peter. *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina) with a translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- HELLER-WILENSKI, Sara O. *The "First Created Being" in Early Kabbalah: Philosophical and Isma'ilian Sources*. In DAN, Joseph. *Jewish Intellectual History in The Middle Ages*. Westport CT, Praeger, 1994, pp. 65-76.
- HESCHEL, A. J. *The Prophets*. New York: Harper Colophon Books, 1969.
- HOPE, Thomas. *Torquemada*. Buenos Aires: Losada, 1944.
- HUSIK, Isaac. *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*. Philadelphia: The Jewish publication Society of America, 1948.
- HYMAN, Arthur. *Medieval Jewish Philosophy as philosophy, as Exegesis and as Polemic*. In *Miscellanea Mediaevalia* ed. Jan A. Aertsen, Band 26: *Was ist Philosophie im Mittelalter*. Berlin: Walter de Gruyter, 1998, pp. 244-256.
- IDEL, Moshe. *Cabala, Novas Perspectivas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- _____. *Metamorphoses of a Platonic Theme In Jewish Mysticism*. Jewish Studies at Central European University III yearbook (2002-2003) Budapest: Central European University, 2003, pp. 67-86.
- _____. *Mesianismo y Misticismo*. Barcelona: Riopiedras, 1994.
- IBN ARABI. *Viaje al Señor del Poder*. Málaga: Editorial Sírio, 1988.
- IBN DAUD, Abraham. *Libro de La Tradición (Sefer Ha-Qabbalah)*. Trad. Lola Ferre. Barcelona: Riopiedras, 1990.
- IBN EZRA, Moshé. *Kitâb al-muhadarah wa-l-mudakara*. trad. Montserrat Abumalham. Madrid: CSIC, 1976.
- IBN EZRA, Abraham. *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis (Bereshit)*. trad., H. Norman Strickman, Arthur M. Silver. Menorah Pub Co, 1999.
- IBN FALAQUERA, Sem Tov. *Libro del Alma, Sefer Ha-Nefeš*. Nota preliminar, traducción del hebreo y notas, Ana M. Riano López; Francisco Samaranch Kriner. Granada: Universidad de Granada, 1990.
- IBN PAQUEDA, Bahya. *Los deberes de los Corazones*. Introducción y traducción de Joaquín Lomba Fuentes. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1994.

- ISRAELI, Isaac. *Isaac Israeli, a Neoplatonic philosopher of the early tenth century*. works translated with comments by A. Altmann and S. M. Stern. Westport, Conn: Greenwood Press, 1979.
- JÂMBLICO. *Sobre Los Misterios Egipcios*. Intr. Trad. y notas Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997.
- _____. *Vida Pitagórica/Protréptico* Intr. Trad. y notas Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 2003.
- JIWA, Shainool. *Religious Pluralism in Egypt: The Ahl Al-Kitab in Early Fatimid Times*. Comunicação apresentada no encontro do *Middle Eastern Studies Association of North America (MESA)*. San Francisco: Novembro 2001; London: The Institute of Ismaili Studies, 2003.
- KARIM PAZ, Abdul. *Ibn 'Arabi y el Pensamiento Shía*, Conferencia proferida em Seminario sobre la Mística Islámica, Chile, Agosto de 2000.
- KATZ, Steven. *Mysticism and Language*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- KAUFFMANN, D. *Studien über Salomon ibn Gabirol*. Budapest, 1899.
- KENNY, Joseph. *Philosophy of The Muslim World, Authors and principal Themes*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2003.
- _____. *Ibn-Masarra: His Risâla al-i`tibâr*. Orita: Ibadan Journal of Religious Studies, 34. Ibadan: University of Ibadan, 2002. pp. 1-26.
- KINOSHITA, Noboru. *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1988.
- KIRK, G. S; RAVEN, J. E. *Os Filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- KNOWLES, David. *The Evolution of Medieval Thought*. London: Longman, 1988.
- LEAMAN, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002,
- LEAMAN, Oliver; NASR, S. H. *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1999.
- LERTORA MENDOZA, Celina Ana. *El Legado de Sefarad: Temas de Filosofía Sefardí*. Buenos Aires: Editorial Sefarad 92. 1999

- LEWIS, Bernard. *L'Islam et les non musulmans*. In *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*. Numéro special 35 *Recherches sur L'Islam: Histoire et Anthropologie*, Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1980, 3-4, p. 784- 800.
- LIEBES, Yehuda. *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*. Albany: State University of New York Press, 1993
- LOMBA FUENTES, Joaquín. *La Raíz Semítica de lo Europeo*. Madrid: Ediciones Akal, 1997.
- _____. *Dichos y narraciones de tres sabios judíos. Ibn Gabirol, Ibn Paqúda, Pedro Alfonso*, Zaragoza: Mira Editores, 1997.
- LOPEZ-BARALT, Luce. *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Hiperión, 1985.
- _____. *San Juan de la Cruz y el Islam*. Madrid: Hiperión, 1990.
- MAIER, Johann. *The Significance of Philosophy for the Kabbalah of Moshe Cordovero and its Impact*. EAJS Newsletter, 13, European Association for Jewish Studies, april-september, 2003, pp. 6-17.
- MAÏMONIDE, (MOISE BEN MAÏMOUN), *Le Guide des Égarés, Traité de Théologie et de Philosophie*.(3 vols.) Trad. Salomon Munk. Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose, 1970.
- MALTER, Henry: *Saadia Gaón: His Life and Works*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1921, reprinted 1969.
- MARTIN, Jules. *Philon*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1907.
- MARTÍNEZ CAVERO, P.; BELTRÁN CORBALÁN, D.; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R.; *El Commonitorium de Orosio. Traducción y Comentario*. Faventia, Revista de Filología Clásica 21/1, 1999, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 65-83.
- MARX, Alexander; MARGOLIS, Max. *A History of the Jewish People*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1958.
- MATHIS II, C. K. *Parallel Structures in the Metaphysics of Iamblichus and Ibn Gabirol*. In GOODMAN, Lenn, (org) *Neoplatonism and Jewish Thought. Studies In Neoplatonism: Ancient and Modern*, vol. 7. Albany: State University of New York Press, 1992.
- McGINN, Bernard. *Ibn Gabirol: The sage Among the Schoolmen*,
- McGINN, Bernard. *The Foundations of Mysticism*. New York: Crossroad, 2003.

MENDEZ BEJARANO, Mario. *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*. em <<http://www.filosofia.org/aut/mmb/1927hfe.htm>>. Edición digital dispuesta por el Proyecto Filosofía en Español. Madrid, 2001.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. *Antología de poetas líricos castellanos* (1890) Madrid, CSIC, 1945.

_____. *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España* (1918). In, *Obras de Menéndez Pelayo*. Edición digital dispuesta por el Proyecto Filosofía en Español. <http://www.filosofia.org/aut/mmp/ecf01a.htm>. Madrid, 2001.

MEYER KAYSERLING. *Biblioteca Española-Portuguesa-Judaica. Dictionnaire Bibliographique des auteurs juifs, de leurs ouvrages espagnols et portugais et de les oeuvres sur et contre le judaïsme avec un aperçu sur la littérature des juifs espagnols et une collection des proverbes espagnols*. Reimpresión fac-símil de la edición de Strasbourg, C. J. Trübner, 1890. Pamplona: Analecta Ediciones, 2001.

MILLÁS VALLICROSA, José María. *Selomo Ibn Gabirol Como Poeta y Filósofo*. Edición Facsímil. Estudio Preliminar María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993.

_____. *La poesía sagrada hebraicoespañola*. Madrid: Instituto Arias Montano, 1940.

MONTGOMERY WATT, W. *Historia de la España Islámica*. Madrid: Alianza Editorial, 1970.

_____. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.

MOREWEDGE, Parviz. *Neoplatonism and Islamic Thought*. Studies in Neoplatonism: ancient and Modern, v.5. International Society for Neoplatonic Studies. Albany: State University of New York Press, 1992.

_____. *Essays in Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*. Oneonta: State University of New York at Oneonta, 1995.

MÜLLER, Ernst. *History of Jewish Mysticism*. Oxford: East and West library, 1946.

MUNK, Salomon. *Mélanges de Philosophie Juïve et Arabe*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1927.

NAGEL, Silvia. *Sensi e passioni dell'anima nel libro della correzione dei costumi dell'anima*. Mediaevalia, textos e Estudos, 10. Porto: Universidade do Porto, 2001.

NANJI, Azim. *Ismaili Philosophy*. In NASR, S. H; LEAMAN; O. (orgs.). *History of Islamic Philosophy*, part. I. London: Routledge, 1999 pp 144-154.

NASR, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. NY: State University of New York Press, 1993.

_____. *Sufismo vivo, Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*. Barcelona: editorial Herder, 1984.

_____. *Ideals and Realities of Islam*. Boston: Beacon Press, 1972.

_____. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi*. New York: Caravan Books, 1976.

NAVARRO PEIRÓ, Ángeles. *El Tiempo y la Muerte. Las elegías de Mošeh Ibn Ezra'*. Granada: Universidad de Granada, 1994.

_____. *Narrativa Hispanohebraica (siglos XII-XV)*. Cordoba: Ediciones El Almendro, 1988.

NICOLAU DE CUSA, *A douta ignorância*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

OLAGÜE, Ignacio. *La Revolución Islámica en Occidente*. Barcelona: Fundación Juan March, 1974.

_____. *Los árabes no invadieron jamás España*. publicação digital do “Centro de Documentación de Junta Islámica”.

ORFALI, Moisés. *Biblioteca de Autores lógicos Hispano-Judios (siglos XI a XV)*. Granada: Universidad de Granada, 1997.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.

PASCAL, Blaise. *De l'Esprit Géométrique*. In PASCAL, B. *Oeuvres Complètes*. Édition de Louis Lafuma. Préface de Henri Gouhier. Paris: Éditions du Seuil, 1963.

PEPIN, Jean. *Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon*. In Philon D'Alexandrie, *Colloques Nationaux du Centre National de La Recherche Scientifique*. Lyon, 11-15 septembre 1966. Paris : Éditions Du Centre National de la Recherche Scientifique, 1967.

PEREIRA, Rosalie H. S. *Avicena, A Viagem da Alma*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

_____. (org.). *O Islã Clássico*. São Paulo: Editora Perspectiva 2006 (no prelo).

PHILON D'ALEXANDRIE. *De Opificio Mundi*. trad. Roger Arnaldez, Paris: Editions du Cerf, 1961.

_____. *Legum Allegoriae*, I-III, trad. Claude Mondèsert, s. j. Paris: Editions du Cerf, 1962.

_____. *Commentaire Allégorique des Saintes Lois, apres l'oeuvre des six jours*. Traduction et introduction Emile Brehier. Paris : Librairie Alphonse Picard et Fils, 1909.

PINES, Schlomo. *Studies in The History of Arabic Philosophy*. The Collected Works of Schlomo Pines, vol III. Jerusalém: The Magnes Press/ The Hebrew University , 1996.

PINHARANDA GOMES. *História da Filosofia Portuguesa, vol 3: A Filosofia Árábigo-Portuguesa*. Lisboa, Guimarães Editores, 1991.

PLATÃO. *Parmênides*. São Paulo/Rio de Janeiro: Loyola/ PUC-Rio, 2003.

_____. *Timeu*. In *Timeu, Critias, O segundo Alcibiades, Hipias menor*. Benedito Nunes (coord.); tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universitaria UFPA 2001.

_____. *Fedro*. Tradução e notas Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.

PLOTINO. *Tratados das Enéadas*, São Paulo: Editorial Polar, 2002.

_____. *Eneada Segunda*. Traducción del griego, prólogo y notas de José Antonio Míguez. Buenos Aires: Aguilar, 1972.

_____. *Eneada Cuarta*. Traducción del griego, prólogo y notas de José Antonio Míguez. Buenos Aires: Aguilar, 1967.

_____. *Eneada Quinta*. Traducción del griego, prólogo y notas de José Antonio Míguez. Buenos Aires: Aguilar, 1967.

_____. *Eneada Sexta*. Traducción del griego, prólogo y notas de José Antonio Míguez. Buenos Aires: Aguilar, 1967.

PORFÍRIO DE TIRO. *Isagoge, Introdução às Categorias de Aristóteles*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

PROCLO. *Elementi di Teologia*. Int., trad. e comentario: Eva Di Stefano. Symbolon, Studi e testi di Filosofia Antica e Medievale. Università di Catania, Firenze: La Nuova Itàlia Editrice, 1994.

PSEUDO-DIONISIO. *Los Nombres de Dios*. In. Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

_____. *Teología Mística*. Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

QUINN, J. F. *The historical constitution of St. Bonaventure's philosophy*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1973.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga vol. IV – As Escolas da Era Imperial*. São Paulo, Loyola, 1992.

_____. *História da Filosofia Antiga vol. II – Platão e Aristóteles*. São Paulo, Loyola, 1994.

RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1996.

_____. *A Metáfora Viva*. São Paulo: Loyola, 2000.

ROMERO CASTELLÓ, Elena; MACÍA CAPÓN, Uriel. *Los Judíos de Europa. Un legado de 2000 años*. In Al-Ándalus, Madrid: Anaya, 1997.

RUIBAL, Angel Amor. *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, vol. III*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1974.

SAADIA GAON. *The Book of Beliefs and Opinions*. Trad. Samuel Rosenblatt. Yale University Press, 1989.

SÁENZ-BADILLOS, Ángel. *El Alma lastimada: Ibn Gabirol*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1992.

SAENZ-BADILLOS, Angel ; TARGARONA BORRÁS, Judit. *Diccionario de autores judíos (Sefarad siglos X-XV)*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1988.

SÁENZ-BADILLOS, Á.; IZQUIERDO BENITO, R. (orgs.). *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*. Cuenca: Prensas de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1998.

SA'ID AL-ANDALUSI. *Kitáb Tabaqât al-umam. Libro de las categorías de las naciones*. Madrid: Ed. Trotta, 2000.

SALVATIERRA OSSORIO, Aurora. *La muerte, el destino y la enfermedad en la obra de Y. Ha-Levi e S. Ibn Gabirol*. Granada: Servicio de Publicaciones de La Universidad de Granada, 1994.

SCHLANGER, Jacques. *La Philosophie de Salomon, Ibn Gabirol, Étude d'un Néoplatonisme*. Études sur le judaïsme Médiéval. Leiden: E. J. Brill, 1968.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

_____. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1960.

_____. *A Cabala e seu Simbolismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

_____. *A Cabala e a Mística Judaica*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

_____. *Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala*. Barcelona: Riopiedras, 1994.

_____. *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

_____. *Los Orígenes de la Cábala*, (2 vols.). Barcelona: Paidós, 2001.

SCHUCH, Luis Vidart. *La filosofía española, indicaciones bibliográficas* (1866). Oviedo: Biblioteca Filosofía en español, 2000.

SEYERLEN, Rud. *Die Gegenseitigen Beziehungen Zwischen Abendländischer und Morgenländischer Wissenschaft mit Besonderer, Rücksicht auf Salomon ibn Gabirol und seine philosophische Bedeutung*. Leipzig, Kaufmann, 1900.

SHAHRASTANI. *Livre des Religions et des Sectes*. (2 vols.). Vol I Traduction avec Introduction et notes par Daniel GIMARET et Guy MONNOT. Vol II Traduction avec Introduction et notes par Jean JOLIVET et Guy MONNOT Ouvrage publié avec le concours de l'UNESCO et du Conseil international de la philosophie et des sciences humaines (CIPSH) Leuven: UNESCO/Peeters, 1986.

SIMON, Marcel. *Situation du Judaïsme Alexandrin dans la diaspora*. In Philon D'Alexandrie, Colloques Nationaux du Centre National de La Recherche Scientifique. Lyon, 11-15 septembre 1966. Paris : Éditions Du Centre National de la Recherche Scientifique, 1967.pp 17-31.

- SIRAT, Collette. *A history of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Paris/Cambridge: Cambridge University Press/ Maison des Sciences de L'Homme, 1985.
- SILVA, Franklin Leopoldo (org.). *Bergson*, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1979.
- _____. *Bergson, Intuição e Discurso Filosófico*, São Paulo, Loyola, 1994.
- SKOSS, S. L. *Saadia Gaón, the Earliest Hebrew Grammarian*. Philadelphia: Dropsie College Press, 1955.
- SOHRAWARDÎ, Sihâboddin Yahya. *El Encuentro con el ángel*. Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin. Madrid: Trotta, 2002.
- STROUMSA, Sarah. *The impact of Syriac Tradition on Early judaeo-arabic Bible exegesis*. *Aram* 3, 1 (1991), pp. 89-96.
- TALMAGE, Frank. *Apples of Gold: the Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism*. In: GREEN, Arthur, *Jewish Spirituality*, New York: Crossroad, 1986.
- TARGARONA BORRÁS, J.; SÁENZ-BADILLOS, A.; IZQUIERDO BENITO, R. (orgs.). *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*. Actas del Curso sobre Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí, Toledo, 2000. Cuenca: Ediciones de La Universidad de Castilla-La Mancha, 2001.
- TER REEGEN, Jan Gerard Joseph. *O Livro das Causas. (Liber de Causis)*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- TESKE, Roland. *William of Auvergne on Philosophy as divinalis and sapientialis*. In *Miscellanea Mediaevalia* ed. Jan A. Aertsen, Band 26: Was ist Philosophie im Mittelalter. Berlin: Walter de Gruyter, 1998. pp. 475-181.
- TOMÁS DE AQUINO. *O Ente e a Essência*. Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.
- TURBERVILLE, A. S. *La Inquisición española*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- VAJDA, Georges. *Le "kalam" dans la pensée religieuse juive du Moyen Age*. *Revue de l'Histoire des Religions*, Tome CLXXXIII – 2, avril, 1973. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

_____. *La teología ascética de Bahya Ibn Paquda*. Traducción española José M. Solá Solé. Madrid-Barcelona: Instituto Arias Montano, 1950.

_____. *Idées Théologiques et philosophiques D'Abraham bar Hiyya*. Archives D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen âge. Paris: J. Vrin, 1946.

_____. *Introduction à la pensée juive au Moyen Âge* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1947.

VIANNA, Sylvio Barata de Azevedo. *Os filósofos árabes medievais e a difusão do Aristotelismo*. In *Ensaio de História da Filosofia*, Belo Horizonte: Imprensa Universitária, 1990.

WACH, Joachim. *Types of Religious experience, Christian and Non Christian*. London: Routledge and K. Paul, 1951.

WALFISH, Barry. *An Introduction to Medieval Jewish Biblical Interpretation*. In Goering, Joseph W.; McAuliffe, Jane Dammen, *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Oxford University Press, 2003.

WILLIAM OF AUVERGNE. *The Universe of Creatures*. trad. Roland J. Teske, Milwaukee: Marquette University Press, 1998.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)