



***Keter Malkhut* (Coroa Real) e a mística filosófica de Ibn Gabirol**

Keter Malkhut (Kingly Crown) and Ibn Gabirol's philosophical mystique

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo*

Resumo

Ibn Gabirol foi um poeta e filósofo judeu espanhol que viveu no século XI. Sua filosofia racional, redigida em árabe, parece ser completamente desvinculada de sua poesia religiosa hebraica, considerada mística. Alguns estudiosos entendem que entre mística e filosofia existe um antagonismo insuperável. Redigido no período de formulação da *Kabbalah*, o poema *Keter Malkhut*, pela estreita relação que seu conteúdo mantém com alguns elementos filosóficos usados pelo autor, foi frequentemente interpretado como mera alegoria estética do sistema metafísico desenvolvido em sua obra filosófica *Fons vitae*. Este artigo visa a oferecer uma reflexão introdutória sobre a mística judaica e, à luz desta, analisar a primeira parte do poema diante do modelo metafísico apresentado no *Fons vitae*. A partir de uma discussão sobre linguagem e simbolismo, surge a ideia de que tanto a poesia religiosa quanto a filosofia racional de Ibn Gabirol sejam frutos de uma única intuição inicial, inspirada na especulação mística milenar sobre o Trono da Glória (*Merkabah*), mas nos quais já podemos entrever certos elementos neoplatônicos que caracterizarão o novo modelo da *Kabbalah*.

Palavras-chave: *Kabbalah*. Trono da Glória. Ibn Gabirol. Neoplatonismo. Mística judaica.

Abstract

Ibn Gabirol was a Spanish Jewish poet and philosopher who lived in the 11th century. His rational philosophy, written in Arabic, seems to be completely disconnected with his Hebrew religious poetry, regarded as mystic. Some scholars understand that there's an insurmountable antagonism between mystique and philosophy. Written within the *Kabbalah* formulation period, the poem *Keter Malkhut*, due to the close relation between its content and some philosophical elements used by the author, was frequently interpreted as a mere aesthetic allegory of the metaphysical system developed in his philosophical work *Fons vitae*. This paper aims to offer an introductory reflection on the Jewish mystique and, under its light, analyze the first part of the poem in face of the metaphysical model presented in *Fons vitae*. Through a discussion on language and symbolism, there emerges the idea that both Ibn Gabirol's religious poetry and rational philosophy are different fruits from a single initial intuition, inspired by the millenary mystic speculation on the Throne of Glory (*Merkabah*), but where we can already glimpse certain neo-Platonic elements which will characterize the new *Kabbalah* model.

Key words: *Kabbalah*. Throne of Glory. Ibn Gabirol. Neo-Platonism. Jewish mystique.

Artigo recebido em 1º de agosto de 2012 e aprovado em 30 agosto de 2012.

* Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) (2011). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas) (2006). Graduada em Sociologia (1989) e Ciência Política (1989) pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professora Adjunta da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). País de origem: Brasil. E-mail: cavaleirodmacedo@uol.com.br.

Introdução

A mística judaica, historicamente confinada aos ambientes religiosos e círculos de sábios judeus, transcendeu suas fronteiras ao assumir a forma que ficou conhecida por *Kabbalah* (Cabala). A compreensão dessa transição demanda estudos aprofundados, os quais começam a surgir a partir da segunda metade do século XIX e se estendem até os nossos dias. Os estudiosos não concordam completamente quanto à definição do movimento místico ou quanto à datação de seu início, mas o fato é que algo de diferente foi desenvolvido durante a Idade Média que conduziu a um formato místico que acabou por transcender a esfera do judaísmo, influenciar os cristãos e integrar, durante o Renascimento, um tipo de mística especulativa sincrética que associava esse material desenvolvido no interior do judaísmo a fontes cristãs e à especulação pagã.

Esse fato nos leva a indagar o que de tão diferente e atrativo a proposição do modelo cabalístico apresentou a ponto de despertar o interesse de pensadores de tão diferentes origens ao mesmo tempo que, nos ambientes judaicos, tornava tão popular a especulação mística, antes restrita a círculos de sábios profundamente versados nas Escrituras e na literatura rabínica. A nosso ver, essa resposta será encontrada nos primórdios da formulação das próprias bases dessa vertente mística, ou seja, na literatura correspondente ao período anterior à publicação do *Sefer ha-Zohar*, considerado marco inicial da *Kabbalah* sefirótica em sua versão já plenamente desenvolvida¹. Infelizmente, esse período tende a ser parcamente estudado.

Entre a publicação do *Sefer Yetzirah* e o *Sefer ha-Zohar* se estende a época da real construção da *Kabbalah*, que se expande e se desenvolve mais abertamente e com um cunho mais popular a partir dessa data. O grande problema para o

¹ Em geral, considera-se que “o primeiro texto cabalístico com autor conhecido que nos chegou é um breve tratado, um comentário ao *Sefer Yetzirah* escrito por Rabbi Isaac Ben Abraham, ‘O cego, em Provença’, por volta da virada do século XIII” (DAN, 2007, p. 27, tradução nossa). Esse teria sido o primeiro autor a utilizar o termo *Kabbalah* no sentido em que ficou posteriormente conhecido (SCHOLEM, 1994).

estudo do desenvolvimento das ideias da *Kabbalah* 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 (BUBER, 2000). Claro é que *Kabbalah* e Filosofia são diferentes, mas ignorar a produção dos filósofos neoplatônicos judeus anterior à formulação da *Kabbalah* enquanto sistema de especulação mística parece ser uma opção um tanto precipitada. Munk (1927) já levantava a questão da importância de Ibn Gabirol no pensamento cabalístico posterior; Vajda (1950) afirma que tanto Ibn Gabirol quanto Ibn Paqûda² são fundamentais para o desenvolvimento daquela linha mística, precisamente pela dimensão devocional e ética e ardor místico de suas obras. E Wach (1951) chega a mencionar o nome de Gabirol ao lado do de Luria como os grandes místicos judeus medievais.

Obviamente, este artigo, por sua extensão, não se dedicará ao aprofundamento dessa questão geral, mas se restringirá a apresentar um texto do período, o poema *Keter Malkhut* de Schlomo Ibn Gabirol, com especial atenção à sua primeira parte. Observe-se que o próprio título do poema indica a relação de seu conteúdo com a formulação da *Kabbalah*, uma vez que faz referência aos nomes que foram atribuídos à primeira e à última das *sefirot*.

A mais corrente e utilizada periodização da mística judaica segue os trabalhos de Gershom Scholem. Ainda que apresente o termo cabala em seu sentido mais geral, ou seja, de um movimento religioso contínuo no seio do judaísmo³, entende que a formulação medieval possui certas características

² A questão da caracterização de Ibn Paqûda enquanto místico não é consensual. Wach (1951), por exemplo, considera Ibn Gabirol, sem dúvida, um místico, mas Ibn Paqûda é classificado por esse autor no campo do fideísmo.

³ O termo *Kabbalah*, em si, significa simplesmente tradição ou recepção e é entendido por muitos como o conjunto da sabedoria esotérica dos judeus transmitida através dos séculos desde os Patriarcas. Em sentido mais estrito, designa o movimento místico medieval. “Cabala, cumpre lembrar, não é o nome de certo dogma ou sistema, mas antes, o termo geral atribuído a todo um movimento religioso em si. Esse movimento, com cujas etapas e tendências principais precisaremos nos familiarizar, tem-se desenvolvido desde os tempos talmúdicos até os dias de hoje; seu desenvolvimento foi ininterrupto, embora de forma alguma uniforme, e muitas vezes dramático” (SCHOLEM, 1995, p. 20).

próprias que a diferenciam das expressões místicas tanto do judaísmo talmúdico que a precedeu quanto do Hassidismo⁴ que a sucedeu:

Há pouca semelhança entre os mais antigos textos místicos subsistentes, dos tempos talmúdicos e pós-talmúdicos, os escritos dos antigos cabalistas espanhóis, os da escola que depois floresceu em Safed, a cidade sagrada do cabalismo no século XVI e, finalmente, a literatura hassídica da época moderna. No entanto, cabe perguntar se não há mais do que uma conexão puramente histórica a unir estes *disjecta membra*, algo que nos indique no que este movimento místico no seio do judaísmo se diferencia do misticismo não judaico (SCHOLEM, 1995, p. 21).

Scholem, assim como vários outros estudiosos do tema, valoriza a relação do pensamento cabalístico com o chamado misticismo da *Merkabah*, modelo visionário situado por ele entre I a.C. e X d.C. e por ele considerado uma espécie de gnosticismo judaico, e dividido internamente em três estágios, de acordo com o material histórico à disposição:

Os conciliábulos anônimos dos antigos apocalípticos; a especulação sobre a *Merkabah* dos mestres *Mishnaicos* 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 possuímos (SCHOLEM, 1995, p. 45).

Ainda segundo Scholem, a essência do misticismo da *Merkabah* é “a percepção de sua aparição no Trono descrita por Ezequiel e o conhecimento dos mistérios do mundo do trono celestial” (SCHOLEM, 1995, p. 45); 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 tudo” (SCHOLEM, 1995, p. 62). 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 redenção (SCHOLEM, 1995). Técnicas como a

⁴ No caso estamos nos referindo ao Hassidismo polonês, sob a figura emblemática de Baal Shem Tov.

fisiognomia e a quiromancia tampouco eram estranhas ao misticismo das *Hekhalot*, e foram associadas a uma primeira influência pitagórica (SCHOLEM, 1994) e a certas variantes neopitagóricas e neoplatônicas que as utilizavam⁵.

Ainda que nos apresentem separadamente, como movimentos místicos diferenciados (SCHOLEM, 1995; BLUMENTHAL, 1978), os estudiosos do pensamento místico judaico enfatizam a continuidade dos temas e discussões presentes no misticismo da *Merkabah*. Tradicionalmente, as disciplinas místicas judaicas são separadas em *Maaseh Bereshit*, ou o Trabalho da Criação e *Maaseh Merkabah*, o Trabalho do Carro ou Trono, que, desenvolvidas juntas, completam-se, consistindo a primeira na compreensão do processo de surgimento do mundo e do homem e a segunda no retorno possível à alma. Por essas características, parece natural a associação com certas doutrinas pagãs e a posterior penetração do pensamento platônico e neoplatônico, com o qual compartilhavam a visão de mundo a partir da processão e retorno (*proodos/epistrophe*) que em muito influenciou o pensamento cabalístico. Provavelmente, essa relação com o pensamento neoplatônico facilitou a apropriação posterior desse material por correntes de pensamento extrajudaicas e a formulação de certas doutrinas sincréticas no Renascimento, às quais nos referimos anteriormente.

Nesse sentido, a interpretação do *Maaseh Bereshit*, a doutrina esotérica da Criação, constituiu-se sempre numa das principais preocupações do cabalismo. É aqui que o cabalismo mais se aproxima do pensamento neoplatônico, do qual se disse, com razão que “a progressão e a inversão constituem em conjunto um processo único, a diástole-sístole, que é a vida do universo”. Esta é exatamente também a crença dos cabalistas (SCHOLEM, 1995, p. 22).

Entretanto, tentemos nos aproximar um pouco do nosso objeto, ou seja, do poema de Schlomo Ibn Gabirol. O autor, imortalizado pela Escolástica latina, sob a alcunha latinizada de Avicebron ou Avencebrol, foi um filósofo e poeta judeu

⁵ Jamblico (2003, p. 65) 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”.

espanhol do século XI. Nascido em 1020 ou 1021, ao que consta, não viveu mais de quarenta anos. Pouco se sabe sobre o último período de sua vida, sendo 1058 o ano provável de sua morte. Ibn Gabirol é o autor de uma obra de metafísica redigida em árabe, além de textos de ética e, também, de uma vasta obra poética em hebraico. Com sua expulsão da comunidade judaica de Zaragoza, as duas facetas de sua obra foram separadas. Para o judaísmo, Ben Gabirol teria sido somente um poeta religioso, ainda que um dos maiores, senão o mais fervoroso de seu tempo. Sua poesia foi incorporada ao serviço litúrgico Sefaradi por sua beleza, qualidade e fervor religioso e praticamente não há festividade judaica na qual não sejam recordadas passagens de sua autoria. Em contrapartida, sua filosofia, rejeitada por seus correligionários, foi traduzida para o latim sob o título de *Fons vitae* e exaustivamente debatida pelos escolásticos cristãos do século XIII, os quais, em sua maioria, não tinham muita clareza acerca da verdadeira origem religiosa do autor, que se ocultava sob a alcunha latinizada de *Avicebron* ou *Avencebrol*⁶.

Em face dessa produção aparentemente desconectada, devemos indagar quem foi realmente esse autor e de que modo podemos classificá-lo. Teria sido um filósofo que escreveu poesia religiosa ou um místico que estudou filosofia? E isso conduz a outra questão associada: seriam essas facetas necessariamente conflitantes?

Diversos estudiosos diriam que sim. Alguns, como Graetz (1949), defendem que a *Kabbalah* surgiu como uma reação ao pensamento filosófico. Blumenthal (1978) separa a tradição puramente mística ou cabalística (zoharica-luriânica) da produção místico-filosófica, cada uma em um dos dois volumes de sua obra. Entretanto, no âmbito desta última tradição, considera apenas o que chama de paradigma maimonideano, a produção Iemenita e os desdobramentos de Abulafia. Portanto, há de atentar-se para o fato de que, ao se referir ao pensamento filosófico, os estudiosos apontam mais especificamente para a tradição aristotélico-

⁶ Esse texto só sobreviveu através da tradução latina, *Fons vitae*, e um resumo em hebraico, organizado por Shem Tov Falaquera. O original em árabe foi perdido e, pelo que se sabe, jamais houve uma tradução completa para o hebraico.

racionalista, representada por Maimônides e seus seguidores, e não ao neoplatonismo dominante nos séculos XI e XII. Caso pensássemos em localizar a poesia religiosa de Gabirol a partir dessas categorias, tenderíamos a desprezar sua produção filosófica e situá-lo junto ao bloco que ele denomina tradição da *Merkabah*, na qual está também o *Sefer Yetzirah*. Scholem também vê um antagonismo entre o filósofo e o cabalista. Apesar do objetivo comum entre o cabalista e o filósofo, isto é, descobrir as verdades do universo,

o filósofo só pode realizar sua tarefa específica depois de ter convertido, com êxito, as *realidades concretas* do judaísmo num feixe de *abstrações*. O fenômeno individual, para ele, jamais é objeto de sua especulação filosófica. Inversamente, o místico evita destruir a contextura viva da narração religiosa, ao *alegorizá-la*, embora a alegoria desempenhe um papel importante nos escritos de muitos dos grandes cabalistas. Seu modo essencial de pensar é o que eu gostaria de chamar de *simbólico* no sentido mais estrito (SCHOLEM, 1995, p. 28).

1 Realidade, abstração, alegoria e simbolismo

É precisamente na relação entre esses elementos levantados por Scholem – realidade concreta, abstração, alegoria e simbolismo – que podemos compreender o desenvolvimento do pensamento de Ibn Gabirol. Se observarmos somente o plano formal, ou seja, o plano da linguagem, entenderemos que não é surpreendente que a identidade do autor tenha se perdido através da história. Os estilos utilizados pelo autor na filosofia e na poesia são tão radicalmente diferentes que muito nos custa, à primeira vista, associar os conteúdos dessas diferentes facetas. Em sua obra principal, *Yanbu' al-Hayat*, ou *A fonte da vida*, Gabirol se dedica a três questões: Deus; o mundo criado, composto de matéria e forma, ou tudo aquilo que não é Deus; e, por fim, o intermediário entre os dois, a Vontade que torna possível a criação. Nesse volume, o autor se detém mais na questão da composição do mundo criado. Acredita-se que tenha escrito um ou dois volumes mais, nos quais teria se dedicado aos outros pontos, mas, infelizmente, estes, caso tenham sido efetivamente publicados, não chegaram a atravessar incólumes as fogueiras do medievo. Sua única obra que sobreviveu é composta em forma de

diálogo e a linguagem utilizada é estritamente filosófica e racional, conforme as regras da época, e podemos dizer que exagera no rigor lógico. Não há uma única alusão religiosa sequer que indique a confissão do autor. Nessa época e, principalmente, no seio do pensamento judaico, era incomum, senão inédito, que um autor não se utilizasse de quaisquer citações ou referências bíblicas ou originárias do *Talmud*⁷ para apoiar suas teses. Suas fontes últimas 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. Sua filosofia segue o modelo neoplatônico das emanações adaptado ao criacionismo abraâmico, apresentado em um linguajar com fortes tintas aristotélicas. Desse modo, quanto à filosofia, o autor é classificado no âmbito do movimento que constitui a *Falsafa*. Junto aos pensadores islâmicos, como Al-Farabi, Avicena e Al-Kirmani e correligionários, como Isaac Israeli, dedica-se a criar sua filosofia a partir da composição entre platonismo, aristotelismo e criacionismo abraâmico.

Por outro lado, sua poesia religiosa, redigida em hebraico, pode ser considerada uma verdadeira exegese em forma de versos. Como em um mosaico de passagens bíblicas, Ibn Gabirol tece delicadamente sua visão de mundo e suas especulações místicas. Em sua poesia, além da presença marcante da interpretação esotérica da criação e das Escrituras⁸, notamos a enorme força do simbolismo das imagens da *Merkabah*⁹. Mas essas imagens não são apresentadas exatamente como figuram no livro de Ezequiel. São expressas através de uma presença da relativa imanência da Glória de Deus (*Kavod*¹⁰), tal como aparece na visão do profeta Isaías e como é incorporada pelos cabalistas posteriores (associada à *Shekinah*). A influência de Isaías é perceptível também na angeologia, especialmente pela

⁷ Lomba Fuentes (apud IBN GABIROL, 1990, p. 26) aponta essa peculiaridade em comparação com seu predecessor Saadia Gaon, o qual utiliza frequentemente essas alusões.

⁸ Muito influenciada pelo *Sefer Yetzirah*, mas que certamente congregou outros elementos e tradições judaicas, como o *Livro de Enoch*, e outras às quais não temos mais acesso ou, talvez, jamais tenham transcendido a tradição oral.

⁹ Sobre o tema ver nossos artigos *Merkabah e Kabbalah na poesia mística* (IBN GABIROL, 2006) e *A imagem do trono em Ibn Gabirol e a mística da Merkabah* (IBN GABIROL, 2012).

¹⁰ 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, 1989, p. 101, tradução nossa).

constante menção aos Serafins. A nosso ver, essa composição não somente obedece o costume frequente 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 Yetzirah*, e também expressas pelos cabalistas como os quatro mundos: *Aziluth*, *Beriah*, *Yetzirah* e *Asiyah*.

Discutir se sua obra metafísica, o *Fons vitae*, é uma “filosofia mística” ou se sua poesia religiosa, em especial o *Keter Malkhut*, é uma “mística filosófica”, pouco importa, posto que nada nos acrescenta, e não conduz à compreensão do pensamento do autor. São produções literárias paralelas que se desenvolvem nesse universo utilizando linguagens diferentes para se referir à realidade que não se encerra necessariamente no concreto, mas possui uma parcela que está além da linguagem e, portanto, é acessível somente através do símbolo, entendido no sentido descrito por Scholem (1995, p. 28-29):

Se podemos definir as alegorias como a representação de algo exprimível por outro algo exprimível, o símbolo místico é uma representação exprimível de algo que se encontra além da esfera da comunicação e da expressão, algo que vem de uma esfera cuja face, por assim dizer, está voltada para dentro e afastada de nós. Uma realidade oculta e inexprimível encontra sua expressão no símbolo (SCHOLEM, 1995, p. 28-29).

Assim, entendemos que tanto as imagens utilizadas na poesia quanto os conceitos abstratos que compõem sua filosofia, para Gabirol, são símbolos que, ainda que não representem estritamente a totalidade que ele quer comunicar, de algum modo indicam uma realidade oculta subjacente. Segundo Bergson (1978, p. 197), “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, mas, também, o conjunto de imagens tradicionais

encontradas no reservatório milenar do judaísmo. Modelou sua nova composição através das figuras que soavam antigas e conhecidas aos ouvidos de sua comunidade, posto que “a humanidade não compreende bem a novidade, a não ser em sequência ao antigo” (BERGSON, 1978, p. 196). O que se apresenta, aqui, é uma única intuição mística que conduz Ibn Gabirol a expressar seu pensamento original em si em duas linguagens distintas (lógica/racional e imagética/religiosa), no sentido de adequar sua mensagem a dois públicos distintos (meio filosófico/islâmico e meio religioso/judaico), os quais se encontravam separados pela preparação da qual dispunham para receber essa mensagem; assim, isso se reflete diretamente na forma de apresentação daquele conteúdo.

Dessa maneira, a caracterização do autor enquanto místico parece-nos incontestável e extremamente precisa, por qualquer ângulo que se observe, tanto pela herança neoplatônica quanto pela temática e apresentação simbólica dos conteúdos de sua poesia. 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 experiência” (SCHOLEM, 2002, p. 12), não há porque duvidar que Ibn Gabirol o seja. Como já mencionado, para Wach, 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 Luria¹¹.

2 Keter Malkhut: o encontro entre a metafísica e a mística

A 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 de

¹¹ Wach afirma que, durante o período medieval, havia três vertentes distintas quanto à questão da apropriação da filosofia grega e composição desta com os conteúdos religiosos, que seriam: naturalista, fideísta e mística. Aquela que ele chama de “terceira escola” inclui aqueles que, por si mesmos ou influenciados por outros, propõem-se a aprofundar a religião tradicional e a filosofia em linhas místicas (WACH, 1951, p. 79, tradução nossa).

seu mais longo poema: *Keter Malkhut*. A relação que esse poema mantém para com sua filosofia é especialmente marcante ao longo de seus 40 cantos e 640 versos e já foi amplamente apontada pelos estudiosos. Isso conduziu muitos a entender que existe uma dependência de sua poesia para com sua obra metafísica, utilizando o poema *Keter Malkhut* para ilustrar essa ideia. Sob essa ótica, o poema seria uma mera ilustração de seu pensamento filosófico. No entanto, por sua importância e extensão, o poema merece uma atenção mais acurada. Dujovne (1961, p. 23, tradução nossa) afirma que “se quisermos descobrir o pensamento por detrás dessa obra poética, poderíamos dizer que é o mesmo que penetra e que inspira *A fonte da vida*”. Seguindo o que foi anteriormente exposto, entendemos que, para Ibn Gabirol, tanto a poesia quanto a filosofia são linguagens simbólicas para indicar uma realidade inexprimível inspirada pela tradição mística da *Merkabah*, mas transformada já em direção ao modelo da *Kabbalah*.

Na “Coroa Real”, como foi preferencialmente traduzido o título, Ibn Gabirol desfila a unidade e demais atributos de Deus, as maravilhas da criação e, por fim, sua relação pessoal de humildade e submissão para com o Altíssimo.

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 vida (SÁENZ-BADILLOS, 1992, p. 102, tradução nossa).

Gabirol recolhe no *Keter Malkhut* uma oração da liturgia do *Yom Kippur*, mas converte “*Anahnu*” (nós – que, originariamente, faria referência ao povo de Israel) em “*Ani*” (eu). A utilização da primeira pessoa é uma das particularidades de Gabirol, fato que não era comum entre os poetas de seu tempo. “Nos parágrafos seguintes fala também na primeira pessoa do singular, sobre suas aflições, a luta contra os instintos e sua pequenez” (PAGIS apud IBN GABIROL, 1978, p. LIV, tradução nossa). Ao fazer da lamentação e do louvor algo seu, interno e pessoal, ao invés de restringir a esfera de influência de suas ideias, provoca o contrário: amplia

sua dimensão e transforma a necessidade de sua alma individual em um reflexo da necessidade humana universal, independente de origem ou confissão religiosa. Transcende, assim, as barreiras políticas, culturais e religiosas, dirigindo-se a um anseio fundamental da condição humana. Desse modo, como ocorre com diversos outros místicos, seu apelo é universal *porque* é individual; ele fala de si mesmo, não enquanto membro de um povo ou comunidade religiosa, mas enquanto membro de uma universalidade maior: a humanidade.

Segundo Sáenz-Badillos (1992, p. 101, tradução nossa), esse poema “não tem muita coisa em comum com o tipo de poemas de tema sacro habituais no Oriente e na própria Sefarad”. Millás Vallicrosa (1948) aponta que, no desenvolvimento da poesia hebraica, nesse período, os *piyutim* passam a apresentar um caráter mais livre, pessoal e poético, e que isso pode ter sido consequência de alguma influência das escolas líricas cristãs. Sejam influências cristãs ou muçulmanas, a convivência com outras comunidades teve papel importante nas mudanças ocorridas e acreditamos que, particularmente em Ibn Gabirol, isso seja devido também, 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 à *Kabbalah*. Vale observar que, apesar de podermos destacar esses pontos como dois lados distintos, eles estão intimamente relacionados, dado que, como já foi mencionado, o modelo da *Kabbalah* mantém profunda relação com o modelo neoplatônico de emanções.

Para fins de análise, o poema é normalmente dividido em dois grandes blocos: o primeiro revela um caráter que poderíamos denominar laudatório, por ser uma adoração e louvor das maravilhas da criação, e o segundo 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”¹² e “Tu” é consideravelmente diferente da segunda, que se caracteriza por uma sequência de estrofes, quase todas iniciadas com “Deus Meu”. Chouraqui (1956) afirma serem três as partes que compõem o poema: a primeira parte é consagrada a Deus e seus

¹² “Para ti” é utilizado nas traduções espanholas, tanto a de Millás quanto de a Dujovne. A tradução inglesa de Lewis utiliza “Thine”.

atributos; a segunda à criação, a partir da Vontade emanada de Deus; e a terceira consiste na súplica.

Ibn Gabirol inicia o poema com uma breve introdução, onde explicita seu objetivo, comum a diversos poetas medievais:

Possa o homem beneficiar-se de minha oração.
Com ela aprenderá a retidão e a pureza,
Nela conto as maravilhas do Deus vivo,
Brevemente, sem delongas,
Coloquei-a no topo de meus louvores,
E dei-lhe o nome de Coroa Real.
(Est 1,2)

Começa, então, o texto do poema propriamente dito, com a parte laudatória, desfilando os atributos de Deus. Mas, ao invés de começar diretamente com a enumeração destes, sua primeira linha se refere às obras, a partir das quais, em conformidade com sua filosofia exposta no *Fons vitae*, traça o único caminho possível até a Divindade. Assim, nos diz: “Maravilhosas são tuas obras e minh’alma bem o sabe!”, em uma alusão a Salmos (139,14). A seguir, inicia o desfile dos atributos principais, como Grandeza, Poder, Magnificência, Vitória, 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 Glória¹³
Para ti as criaturas superiores e inferiores testemunham que perecerão, e Tu permanecerás.
(Sl 102,27)

Observe-se que vários desses serão os nomes atribuídos às *sefirot*.

A partir do segundo canto, passa a elencar os atributos enquanto adjetivos ou nomes de Deus; a Unidade é o primeiro atributo a ser cantado em separado. Observe-se que ele reforça que a Criação não se dá por superabundância, ou seja,

¹³ Podemos comparar essa passagem ao texto bíblico de Crônicas (29,10-12), onde 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 precedem”.

afasta-se radicalmente do necessitarismo emanacionista neoplatônico tradicional, o que desfaz a imagem de panteísta que alguns dos primeiros comentadores tentaram lhe imputar:

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
 Pois não te alcança a multiplicidade ou a mudança, nem forma ou
 qualidade.

Aqui, temos a expressão poética de uma preocupação que também se mantém no *Fons vitae*, ao diferenciar o Uno em si mesmo, ou unidade perfeita, ou seja, Deus ou Essência Primeira, da unidade criada, a Vontade:

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 criou (*Fons vitae*, II, 20).

E, por sua vez, distingue também a unidade criada (Vontade) da unidade numérica (Forma): “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” (*Fons Vitae*, IV, 13).

No terceiro canto se refere 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 (*an est, quid est, qualis est e quare est*) cujas respostas, no *Fons vitae*, 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 se refere 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 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”.

(Ecl 3,20)

No último canto dessa sequência 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”. Nesse trecho notamos que, aqui, apresenta-se 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 algo como uma hipóstase separada; parece ser 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 em 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 se afirmou e o mundo se expandiu.
 Mediu os céus a palmos (Is 40,12),
 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 série” (Ex 36,17).

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, 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, descreve as riquezas celestes, aproximando-se muito mais de um tratado de Astronomia do que propriamente de 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 (que circula para além do ar). Para Ibn Gabirol, “esses quatro elementos têm um só fundamento, uma única origem / Dela, eles saem e se renovam e se separam em

quatro”¹⁴. Isso pode ser entendido como uma referência à matéria universal, bem como a um tipo específico de matéria – a matéria sensível e corpórea – da qual até mesmo os astros compartilham. Independentemente da fundamentação filosófica, lemos no *Sefer Yetzirah* 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 criado (SEFER YETZIRAH, 2001, p. 304).

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 ambos (SEFER YETZIRAH, 2001, p. 305).

A partir do décimo primeiro canto até o vigésimo segundo, segue com a estrutura das esferas celestes que circulam para além da esfera do fogo, conforme o modelo básico adotado na época: esse é o lugar dos planetas e das estrelas¹⁵. Paralelamente, após a descrição das três letras básicas, o *Sefer Yetzirah* descreve as funções das sete duplas e das doze elementares. As sete duplas são associadas a sete astros: *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” (SEFER YETZIRAH, 2001, p. 307). 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. Ibn Gabirol descreve também cada uma das esferas apontando as características físicas que lhe eram atribuídas na época, o período da revolução e as

¹⁴ Alusão a Gênesis (2,10): Um rio saía do Éden para regar o jardim e lá se dividia formando quatro braços.

¹⁵ 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.

supostas dimensões dos astros, bem como a influência que exercem na Terra e nos traços sócio-psicológicos presentes no mundo humano¹⁶.

A primeira esfera é descrita pelo autor como “a esfera do firmamento, onde está a Lua que brilha da claridade do sol e resplandece”. Ibn Gabirol insiste que o movimento dos astros ocorre pela vontade de Deus, não sendo móveis por si, ideia que também 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 (a 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 esse objetivo:

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. Além disso, 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”.

A quinta esfera é presidida pelo planeta Marte, “como um rei em seu palácio”. Planeta das guerras, feridas, combates, fomes e derramamento de sangue,

¹⁶ Essa apresentação dos astros com suas características e influências no âmbito humano está também na sua obra ética *Tikkun Midot ha-nefesh*. Ver Ibn Gabirol (1990).

“seus pés correm velozes ao mal e se apressam ao derramamento de sangue” (Is 59,7).

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’” (Sl 98,9).

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 serviço” (Is 28,21). Este é o último dos planetas conhecidos na época, dado que o eram apenas aqueles os visíveis a olho nu.

Os planetas trans-saturninos, desconhecidos à época, perdem-se na oitava esfera, entre as estrelas do Zodíaco, fixas, mas nem tão fixas¹⁷, posto que a esfera seguinte faz com que se movam. A mobilidade das estrelas deve fazer parte da convicção do autor, expressa no *Fons vitae*, de que um intermediário não pode transmitir a algo que lhe segue um atributo que não possua, ou uma propriedade que não lhe seja, de alguma maneira, semelhante. Desse modo, o movimento deve ser transmitido desde sua criação primeira até a mais ínfima das criaturas em uma cadeia ininterrupta.

A oitava esfera “sustenta as doze constelações sobre uma linha harmoniosa”. Ibn Gabirol, aqui, aceita os princípios astrológicos de seu tempo, não somente fazendo eco ao que teria enunciado na sua obra ética, 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 dispostas por seu trabalho e seu ofício (Nm 4,49).

¹⁷ Ver *Keter Malkhut*, cantos XXI e XXII.

Enumera, aqui, os signos zodiacais, chamando-os de “príncipes” e denominando as constelações os “doze palácios” para os sete planetas. Observe-se que no *Sefer Yetzirah* a cada uma das letras associadas aos planetas e constelações é atribuída uma coroa, posto que Ele as “fez reinar” (SEFER YETZIRAH, 2001, p. 308).

O modelo de esferas de Ibn Gabirol é coroado, ainda, por duas outras, figurando como partes constituintes de seu pensamento metafísico: a nona esfera, que 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”. 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” (Is 40,17).

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 Glória: “Essa esfera é elevada sobre todas as alturas, e o pensamento não a alcança. Ali reside lugar secreto do Trono de Tua Glória”. É difícil a compreensão da ideia de *lugar*, aqui, para Ibn Gabirol, posto que nos cantos subsequentes 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, como explicado no *Fons vitae*: “Diz-se que a matéria é o lugar da forma, a partir do entendimento, isso é, de que a sustenta e se sustenta nela” (IBN GABIROL, 1895, V, 31, tradução nossa). Ou, ainda:

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 tratarmos das substâncias simples (IBN GABIROL, 1895, II, 15).

Da décima esfera, do Intelecto, procedem as almas e espíritos excelsos. Entretanto, não é às almas humanas que 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 flamejantes¹⁸: “Eles são os mestres da força e as potências do Reino / Em suas mãos está ‘a chama da espada vibrante’” (Gn 3,24) [...] “Serafins ardentes, uns são brasas, uns são raios, ou centelhas / E todas as legiões se prostram diante d’Aquele que cavalga os céus”.

Entretanto, ainda que sejam as mais elevadas criaturas, procedendo diretamente da décima esfera, os Serafins ainda se localizam no mundo / lugar do Trono da Glória, o que é perfeitamente condizente com o restante de sua poesia¹⁹. 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 e então se detém.
Mas tu te elevaste sobre o Trono de Teu poder,
E “ninguém subirá até Ti” (Ex 34,4).

Interpretando essa sequência em uma perspectiva 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 como

¹⁸ 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 sejam as mesmas criaturas que os querubins no Gênesis, explicados filosoficamente por Filon de Alexandria.

¹⁹ Ibn Gabirol compôs outros poemas que tratam da temática do Trono.

são criados os seres, de acordo com o modelo metafísico expresso no *Fons vitae* de Ibn Gabirol, estes devem estar muito abaixo de Deus – e sem manter semelhança com Ele – como frutos da Vontade Criadora. Assim, mesmo os Serafins, seres da mais alta estirpe, são criados do mesmo modo e, como se situam na esfera do Intelecto, devem ser compostos também de Matéria e de Forma.

Perceba-se que, aqui, no *Keter Malkhut*, a imagem que acompanhou a mística judaica por toda a sua história, o Trono da Glória, aparece com toda sua força e detalhes, incorporando na visão do Trono de Ezequiel os Serafins de Isaías. Ainda que não possa ser considerada privilegiada pelo autor em sua filosofia, posto que é invocada uma única vez no final do *Fons vitae*, essa imagem é, sem dúvida, a chave mediadora entre o pensamento filosófico e a produção poética do autor: “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” (IBN GABIROL, 1895, V, 42, tradução nossa)²⁰.

Essa imagem está refletindo a inspiração original do autor para toda a sua produção literária, ainda que no *Fons vitae* tenha utilizado a linguagem filosófico-racional que, aparentemente, nenhuma relação tem com a mística religiosa judaica. 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, o Trono é a matéria universal primeira, matéria da inteligência, de onde o homem plenamente purificado e desenvolvido pode contemplar a figura que nele se assenta: o Criador (a Vontade). Ibn Gabirol fornece aqui o significado real do antropomorfismo na linguagem bíblica e, com a equivalência estabelecida entre a imagem do Trono da Glória e sua metafísica racional, abre-nos a possibilidade de que a linguagem conceitual utilizada em sua obra filosófica também não seja uma *verdade*, mas outro modo de aproximação às realidades transcendentais e

²⁰ Segundo Schlanger (apud IBN GABIROL, 1970, p. 319, n. 1), essa ideia está presente em *Pirke Rabbi Eliezer*, cap. 3. 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 *hokmah*, a sabedoria, tal como está escrito no Gênesis (1,3): ‘E Deus disse: ‘Haja luz’, e houve luz” (SEFER HA-BAHIR, 1992, p. CXLVI, tradução nossa).

indescritíveis. Assim como não podemos acreditar que Ibn Gabirol *viu* a Vontade sentada em um trono de matéria a descansar, tampouco podemos crer que, literalmente, os Profetas e os místicos *viram* exatamente as imagens tal como descrevem – o que as tornaria próximas a uma realidade concreta tal como entendemos no mundo sensível. Ambas seriam aproximações ao inefável, indescritível, mas experienciável. Também o são as tantas outras que o autor utiliza: *Luz, Verbo, Sabedoria, Fonte* e quantas queiramos elencar a partir dos Nomes e Atributos de Deus, assim como o são também os termos filosóficos gabirolianos, os conceitos e categorias aristotélicas, estendidos pelo judeu também ao inteligível: *matéria, forma, substância, lugar, duração*.

Após ter alcançado no *Keter Malkhut* o ponto culminante de sua especulação, acima do qual nada mais há de apreensível, inicia sua descida mística em linguagem religiosa, mas que também mantém semelhança com o exposto no *Fons vitae*. Logo abaixo do Trono está o lugar reservado por Deus para as almas puras e dos Santos, contempladas pela Vida Eterna. Esse 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 vistas (Ex 38,8).
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 fruto” (Nm 13,27).

Na sequência, ocupa-se da alma humana, “formada do fogo do intelecto”. Mais uma vez, vemos, aí, a ideia, 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 pureza” (Is 51,1). “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 fogo” (Ex 19,18). A alma (racional) possui, outorgada por Deus, como propriedade a ela inerente, a faculdade de conhecimento, e este é a fonte de sua glória. Por essa característica a alma não perecerá: a alma pura obterá a misericórdia e “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.
 (IBN GABIROL, *Keter Malkhut*, XXXII)

É nesse mesmo canto, determinado pelo número XXXII, que ocorre a transformação do poema, encerrando-se a primeira parte. É o momento em que Ibn Gabirol se afasta de seu louvor às maravilhas da criação e inicia seu lamento pessoal. Em primeira pessoa, entoa sua miséria diante das maravilhas de seu Criador. Note-se que ele descreve a Criação até o canto de número 32, seguindo fielmente o estabelecido no *Sefer Yetzirah*: “Com trinta e dois caminhos místicos de Sabedoria, gravou...” (SEFER YETZIRAH, 2001, I, 1) Gabirol repete a ideia, adaptando-a: “Eis aqui: esses são alguns de teus caminhos, que serão o ápice. Na vida pela qual se encontrarem poderão reconhecer-Te”.

Ao término dos seus 32 caminhos, Ibn Gabirol deixa a descrição das maravilhas de Deus e passa a desfilar sua miséria, sua impotência e fraqueza, ao mesmo tempo 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:

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 volta” (Sl 78,39),
 Veneno de serpente.

(IBN GABIROL, *Keter Malkhut*, XXXIII)

Percebemos que aqui, Ibn Gabirol cita novamente os sete atributos que cantara nos primeiros nove cantos do poema. Nessa parte, fica mais claro como esses atributos se compõem 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 Yetzirah*, Ibn Gabirol utiliza essa repetição como uma nova invocação, posto que se trata de um reinício.

A partir dessa ponte construída pela imagem do Trono da Glória, 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, a outros dois: o das esferas celestes e o sub-lunar. Seu correspondente, portanto, na linguagem alegórico-religiosa do *Keter Malkhut* pode ser encontrado precisamente entre os cantos XXIV e XXXII, 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 *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, nem em qualquer outra passagem bíblica, aparecem nas visões de Isaías e apresentam-se integrados às demais criaturas angélicas em outros textos apócrifos de bastante antiguidade, como no *Livro de Enoch*.

Por essa explanação, acreditamos que a primeira parte do poema *Keter Malkhut* parece ser, efetivamente, a contraparte místico-religiosa do *Fons vitae*. Da passagem sobre o Trono, aparentemente sem conexão com o restante da metafísica, já trouxéramos que a Matéria é o Trono da Glória e sobre ela se assenta a Vontade. A Inteligência é o lugar oculto do Trono, por sua matéria ser a Matéria Primeira e 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, por exemplo, na passagem 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 XXIV a XXXII do *Keter Malkhut*, descrições alegóricas paralelas, em linguagens diferentes, em que o Trono e a esfera da Inteligência correspondem ao mundo de *Beriah*. Notemos também que, se por uma via o Trono da Glória é nossa imagem mediadora para a doutrina metafísica gabiroliana, na via inversa, a própria metafísica gabiroliana fornecerá conceitos mediadores para a compreensão do significado das imagens no Trono da Glória.

Conclusão

Se alguns estudiosos insistem em que o *Keter Malkhut* é uma mera ilustração do impulso originariamente filosófico apresentado no *Fons vitae*, podemos, do mesmo modo, advogar a possibilidade inversa. Talvez o *Fons vitae* seja uma explicação em linguagem filosófica – ou seja, para os leigos em relação à mística judaica – de especulações originariamente religiosas. A nosso ver, o *Keter Malkhut* não pode ser entendido como uma alegorização com fins meramente estéticos do modelo filosófico do *Fons vitae*, especialmente porque acreditamos que o conteúdo explicitado no poema é mais abrangente do que aquele exposto pela filosofia. Mas, preferimos, ainda, entender as duas produções de Ibn Gabirol como materiais complementares visando a expor toda uma doutrina mística da Criação e do retorno formulada e aprimorada durante milênios no seio do judaísmo.

Ao pensarmos na tradição mística de interpretação alegórica judaica e, especialmente, nos temas relacionados à Criação e a tradição de exegese alegórica que seguiu ao autor – primeiramente na Espanha, em Girona, depois estendida a diversos outros centros – deixamos de considerar essa possibilidade tão distante. Se a linguagem enigmática e neopitagórica do *Sefer Yetzirah* é considerada pelos estudiosos um exemplar típico do *Maaseh Bereshit* (BLUMENTHAL, 1978), as variações possíveis nessa disciplina mística são amplas. E devemos concordar que, comparada à linguagem do *Sefer Yetzirah*, a linguagem do poema de Ibn Gabirol parece um exemplo de ortodoxia e simplicidade. Ao analisarmos a semelhança que a obra de Gabirol mantém para com os grandes livros místicos cuja publicação se seguiu à sua obra – especialmente o *Sefer Ha-Zohar*, estreitamente vinculado à especulação mística sobre a criação, notamos que facilmente podemos situá-los em uma mesma linha de pensamento e interpretação. Entre Filon de Alexandria e os legítimos representantes da *Kabbalah* especulativa, Ibn Gabirol dá sua contribuição particular à exegese filosófica com esse poema, tornando-se um marco no que podemos denominar um platonismo judaizado ou, talvez, um judaísmo platonizado.

Segundo Munk, as doutrinas de Ibn Gabirol foram bem preservadas na corrente que veio a ser chamada de *Kabbalah* especulativa, cujo grande desenvolvimento se tornará observável a partir do século XIII. Embora o nome de Gabirol não seja mencionado pelos cabalistas, assim como pelos filósofos judeus posteriores, Munk acredita que isso não invalida a importância desse autor para a formação da *Kabbalah*: “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* especulativa” (MUNK, 1927, p. 283, tradução nossa).

REFERÊNCIAS

- BERGSON, H. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- BLUMENTHAL, D. R. **Understanding Jewish mysticism**. Nova York: Ktav, 1978. 2 v.
- BUBER, M. **As histórias do Rabi Nachman**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- CHOURAQUI, André. **La couronne du royaume de Salomon Ibn Gabirol**. Paris: PUF, 1956.
- DAN, Joseph. **Kabbalah, a very short introduction**. Nova York: Oxford University Press, 2007.
- DUJOVNE, León, Prólogo. In: IBN GABIROL. **La fuente de la vida/corona real**. Buenos Aires: Sigal, 1961.
- ELIOR, Rachel. The concept of God in hekhalot literature. In: DAN, J. **Binah: studies in Jewish thought**. Nova York: Praeger, 1989. v. 2.
- GRAETZ, Heinrich. **History of the Jews**. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1949. v. 3.
- IBN GABIROL. **Avencebrolis (Ibn Gabirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatum ab Iohanne hispano et Dominico Gundissalino**. Münster: Aschendorff, 1895.
- IBN GABIROL. **Livre de la source de vie (Fons vitae)**. Introduction, traduction et notes par Jacques Schlanger. Paris: Aubier Montaigne, 1970.

IBN GABIROL. **Poesía secular**. Prólogo de Dan Pagis; selección, traducción y notas de Helena Romero. Madrid: Alfaguara, 1978.

IBN GABIROL. **La corrección de los caracteres**. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1990.

IBN GABIROL. *Merkabah e Kabbalah* na poesia mística. **Revista Agnes**, São Paulo, v. 4, p. 83-106, 2006.

IBN GABIROL. A imagem do trono em Ibn Gabirol e a mística da Merkabah. **Revista Mirabilia**, Lisboa, v. 14, n. 1, p. 35-56, 2012.

JAMBLICO. **Vida pitagórica/protréptico**. Introducción, traducción y notas de Miguel Perigo Lorente. Madrid: Gredos, 2003.

MILLÁS VALLICROSA, J. M. **La poesía sagrada hebraico-española**. Madrid: CSIC, 1948.

MUNK, Salomon. **Mélanges de philosophie juïve et arabe**. Paris: J. Vrin, 1927.

SÁENZ-BADILLOS, Ángel. **El alma lastimada: Ibn Gabirol**. Córdoba: Almendro, 1992.

SCHOLEM, G. **Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala**. Barcelona: Riopiedras, 1994.

SCHOLEM, G. **As grandes correntes da mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SCHOLEM, G. **A cabala e seu simbolismo**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

SEFER HA-BAHIR. **El libro de la claridad**. Traducción de Mario Satz. Barcelona: Obelisco, 1992.

SEFER YETZIRAH. **Sefer Ietsirá: o livro da criação**. Tradução de Erwin Von-Rommel Vianna Pamplona. São Paulo: Sefer, 2001.

VAJDA, G. **La teología ascética de Bahya Ibn Paqûda**. Madrid: Instituto Arias Montano, 1950.

WACH, Joachim. **Types of religious experience, Christian and non-Christian**. London: Routledge and K. Paul, 1951.