

# Entre a ontologia e a henologia: a metafísica dinâmica de Ibn Gabirol

Between ontology and henology:  
Ibn Gabirol's dynamic metaphysics

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

<https://orcid.org/0000-0002-8321-6944> – E-mail: [ceciliacmavaleiro@gmail.com](mailto:ceciliacmavaleiro@gmail.com)

## RESUMO

Schlomo Ibn Gabirol (Avicebron), judeu espanhol medieval sob o domínio islâmico, foi um pensador heterodoxo e original em todas as áreas nas quais atuou. Expulso da comunidade judaica por um *herem* em 1045, as informações confiáveis sobre sua vida se perdem. Nesse período escreveu sua obra metafísica fundamental, cujo original árabe foi perdido e a nossos dias chegou apenas a tradução latina *Fons Vitae*. Nesta obra descreve a realidade do mundo criado a partir de uma composição universal por matéria e forma. Por trás de sua linguagem marcadamente aristotélica, apresenta um modelo de matriz neoplatônica em que matéria e forma interagem de modo dinâmico para a formação das realidades inteligíveis e sensíveis. Aqui pretendemos mostrar que, nem exatamente uma ontologia, nem propriamente uma henologia, sua metafísica se desenvolve a partir de uma dialética radical bastante peculiar.

**Palavras-chave:** Ibn Gabirol. Matéria. Forma. Dialética. Fluxo.

## ABSTRACT

Schlomo Ibn Gabirol (Avicebron), medieval Spanish jew under Islamic rule was a heterodox and original thinker in all areas in which he worked. Banished from the Jewish community in 1045 by a herem, there is no reliable information about his life since then. During this period, he would have written his fundamental metaphysical work, whose Arabic original is lost and only the Latin translation (*Fons Vitae*) has survived until our days. In this work he describes the reality

of the created world from a universal composition of matter and form. Behind its markedly Aristotelian language, it presents a Neoplatonic model in which matter and form interact dynamically to form intelligible and sensible realities. In this paper we intend to show that, neither exactly an ontology nor exactly a henology, Ibn Gabirol's dynamic metaphysics unfolds from a very peculiar radical dialectic in which there are no fixed elements.

**Keywords:** Ibn Gabirol. Matter. Form. Dialectic. Flux.

## Introdução

Seguindo o processo de transmissão e migração da *Falsafa*, que tem seu início no Oriente e posteriormente virá a ter seus grandes expoentes despontando na Península Ibérica, o mesmo ocorre com a filosofia judaica desenvolvida sob o domínio islâmico. Após a fase de desenvolvimento oriental, tanto no sentido do *Kalam*, com seus grandes pensadores, em especial Saadia Gaon em Sura (na Antiga Babilônia) e do Neoplatonismo judaico, com o médico e filósofo Isaac Israeli no Egito, o conhecimento passa a ser desenvolvido também em Al-Andalus.

Nesse contexto, após a queda do califado de Córdoba e a instalação dos pequenos reinos de Taifas, a filosofia judaica começa a se desenvolver em Al-Andalus. Sem dúvida, o principal expoente da época será Schlomo Ibn Gabirol (Sulaiman Ibn Yahia Ibn Yabirul). Nascido em Málaga, em torno de 1021, provavelmente de uma família influente, em vistas de sua sólida formação cultural, perdeu cedo seu pai, tendo que ganhar a vida como poeta. Em Málaga contava com a proteção de seu mecenas Yequiel Ibn Yshaq, homem de prestígio no governo muçulmano. Após um golpe de Estado, Yequiel é assassinado e Ibn Gabirol parte para ganhar a vida em outras paragens. Tenta se estabelecer em Granada, onde consegue proteção de Shmuel Ibn Nagrella, político importante e também famoso poeta, o qual, na época, era *nagid* da comunidade judaica. Contratado como preceptor de Yosef, filho de Shmuel, não durará muito tempo neste posto e reino, em virtude das desavenças que se formaram entre os dois poetas. Há quem diga que o brilhantismo de Gabirol teria ofuscado a fama de Shmuel e este inviabilizou a permanência do pensador em Granada.

Parte então para a *Taifa* de Zaragoza, onde passará boa parte de sua vida, até que um *herem*<sup>1</sup> ofuscasse as notícias sobre sua vida. Zaragoza, situada, à época na Marca Superior<sup>2</sup>, foi um reino conhecido por sua intensa produção cultural e convivência interreligiosa pacífica, vindo, portanto, a abrigar muitos pensadores, filósofos, cientistas e poetas, advindos de outros reinos onde a radicalização religiosa e a intolerância para com os judeus inviabilizavam suas vidas, estudo e produção intelectual.

Após o *herem*, não dispomos de informações confiáveis sobre sua vida. Como não sabemos para onde migrou, não há sequer como saber se viveu sob o domínio islâmico ou cristão, ainda na península Ibérica ou não. Como há indícios de que sua obra metafísica fundamental *Yanbu' al-Hayyat* (أبواب الحيا عوبني), conhecida na Escolástica Latina como *Fons Vitae* tenha sido escrita nesse período posterior, não temos informações de em qual contexto teria sido redigida. Desse modo, aliado ao fato de que, com exceção de Platão, nenhum autor é citado na obra, o levantamento seguro das fontes e influências de sua obra metafísica torna-se impossível.

<sup>1</sup> Expulsão da comunidade judaica.

<sup>2</sup> Fronteira norte do domínio islâmico frente aos cristãos.

Ibn Gabirol foi um poeta prolífico, chegando a nossas mãos mais de 400 poesias, entre religiosas e seculares. Nem mesmo o *herem* foi capaz de obscurecer sua fama e virtuosismo como poeta, visto que até nossos dias suas palavras são usadas para embelezar a liturgia religiosa sefaradi e sua produção tem presença obrigatória nos estudos dos seminários judaicos. A mais importante, sem dúvida, é o *Keter Malkhut*<sup>3</sup>, ou Coroa Real, considerada por alguns estudiosos como a contraparte poética de sua filosofia<sup>4</sup>.

Temos também atribuídos a sua autoria dois volumes de ética. Um deles consiste em uma coleção de ditos de sabedoria tradicional, intitulado a Seleção de Pérolas, distribuídos em 64 capítulos. Iniciando com a sabedoria, recolhe ditos sobre as virtudes, passando pela disciplina moral e trato social até questões referentes a amigos, vizinhos e enfermos. “O traço mais destacado no complexo conteúdo da obra talvez seja sua universalidade; não é um manual de uma escola filosófica determinada nem de uma confissão religiosa, como tampouco uma espécie de prontuário dos livros didáticos da Bíblia” (MAESO, p. 24). A procedência de suas “pérolas” é extremamente variada, não havendo nos textos qualquer menção que desaprove os princípios éticos de outras religiões.

Outra obra de sua autoria é a Correção dos Caráteres (*Kitāb islāh al-akhlāq*, traduzida ao hebraico como *Tiqqun midot ha-nefesh* em 1167), muito provavelmente datada de 1045. Nesta obra inverte o padrão habitual dos manuais éticos judaicos anteriores e contemporâneos, utilizando referências bíblicas para apoiar ideias provenientes da filosofia e ciência de sua época. Sua influência fundamental é a medicina tradicional, baseada na teoria dos humores de Hipócrates e Galeno, mas adaptada a padrões éticos. Ibn Gabirol procede a uma naturalização da ética, associando os humores aos cinco sentidos e daí derivando 20 características. Desse modo, o que nós poderíamos chamar de emoções, que seriam a base da conduta ética ou não, são meramente características da alma animal, comuns a todos os seres humanos e não virtudes ou vícios em si mesmas. A correção do caráter, ou da conduta (termo que talvez traduza melhor o título árabe) depende da harmonia e correta utilização dessas características de acordo com situações reais.

## O Fons Vitae

Conforme já apontado, em virtude das circunstâncias nas quais a obra teria sido redigida, pouco se sabe sobre seu original árabe, que é considerado perdido. A identidade do autor do *Fons Vitae* também foi ofuscada por séculos, já que somente a tradução ao latim por Pedro Hispano e Domingo Gundissalino esteve disponível durante séculos. Somente no final do século XIX sua identidade foi oficialmente restaurada, quando Salomon Munk encontrou a coletânea hebraica de passagens intitulada *Likkudim min Sefer Mekhor Chaim*, organizada por Shem Tov Ibn Falaquera e reconheceu como sendo proveniente do mesmo conteúdo. Munk a traduziu ao francês e publicou<sup>5</sup> junto a um estudo seu sobre o autor.

O livro se propõe a apresentar uma sequência do conhecimento possível ao ser humano. A obra afirma ser dedicada à “primeira parte da sabedoria, isto é, a ciência da matéria e da forma

<sup>3</sup> A Coroa real é, por consenso, o mais importante poema religioso hebraico da Idade Média e certamente uma das mais relevantes obras da literatura judaica desde a conclusão do Antigo Testamento. Porém, seu autor, Solomon Ibn Gabirol é surpreendentemente pouco conhecido (LEWIS, 1961, p. 11).

<sup>4</sup> Na segunda parte do poema, que é dividido por seu tradutor Bernard Lewis em três partes, “Ibn Gabirol descreve as maravilhas da criação, de acordo com as ideias científicas e filosóficas de seu tempo”. (LEWIS, 1961, p. 21).

<sup>5</sup> Em *Mélanges de Philosophie Juive et, Arabe* (1927).

universais”<sup>6</sup> e esta é claramente exposta pelos cinco tratados que compõem o *Fons Vitae*. A obra é redigida em forma de diálogo entre o mestre e seu discípulo, organizada como perguntas e respostas. Após algumas advertências iniciais que indicam que a obra não foi escrita para leigos e que há necessidade de conhecimentos prévios para compreender seu conteúdo, notadamente, a familiaridade com a lógica e um conhecimento anterior sobre a alma humana, estrutura os temas centrais a serem trabalhados em cinco tratados.

A base fundamental de sua obra é a chamada doutrina do hilemorfismo universal, na qual tudo o que existe, sem exceções, é composto por matéria e forma. Como breve resumo, ainda que de modo inverso à sua explicação no livro, podemos apontar que para Ibn Gabirol, tudo o que há provém de Deus, chamado por ele de Uno ou Essência Primeira, através de um intermediário criador denominado Vontade.

Tudo o que há é denominado substância, tanto nos sensíveis quanto nos inteligíveis, sendo sempre composta por duas raízes: a matéria e a forma. A primeira substância, que podemos afirmar como primeiro ser é a Inteligência, a mais espiritual e mais sutil dentre as substâncias simples. A ela seguem: a alma com seus três níveis (racional, animal e vegetativa) e a natureza. Apesar de compostas por matéria e forma, são chamadas simples, pois, não têm corporeidade, portanto, quantidade, não tendo partes ou elementos, como a matéria sensível.

Ao contrário de outros autores, Ibn Gabirol não passa diretamente para a substância sensível, mas, na sequência, aponta uma substância intermediária que, dotada de matéria espiritual, sustentaria a corporeidade do mundo. A partir dela teríamos o mundo sensível que conhecemos e experimentamos.

Sua ordem no livro é inversa ao que apresentamos antes, utilizando um método didático para a exposição de sua metafísica, através do que ele denomina a “ordem do aprendizado” – que seria inversa à ordem do ser – partindo do mais grosseiro, sensível e próximo aos sentidos em direção ao mais afastado.

O tratado primeiro é intitulado “Daquilo que se deve estabelecer previamente para a determinação da matéria e da forma universal e para a determinação da matéria e da forma nas substâncias compostas”. Além de oferecer explicações preliminares sobre a importância do estudo e seu objetivo e estabelecer os saberes necessários a essa investigação que já mencionamos, versará sobre a composição de matéria e forma presente nas substâncias particulares corpóreas, denominadas por ele substância que sustenta as categorias<sup>7</sup>.

Já no segundo tratado, abordará um dos temas, a nosso ver mais fascinantes de sua obra, já que descreve uma substância intermediária entre os sensíveis e os inteligíveis, denominada por ele “Da substância que sustenta a corporeidade do mundo”.

No terceiro tratado, denominado “Da asseveração das substâncias simples”, usa e abusa da lógica aristotélica para determinar a existência das substâncias simples, que são os inteligíveis, em um tratado longo e detalhado, o que nos conduz a pensar que justamente este ponto seria um dos que mais oposição suscitaria entre seus adversários, provavelmente peripatéticos, na época.

No quarto tratado, “Da investigação sobre a ciência da matéria e da forma nas substâncias simples” procede a um detalhamento destas substâncias inteligíveis, de sua composição por matéria e forma e das relações entre elas e suas consequências para o conhecimento humano.

<sup>6</sup> Esta explicação é tão importante que figura quase como um subtítulo da obra.

<sup>7</sup> No latim, *praedicamenta*. Todas as passagens citadas do *Fons Vitae* de Ibn Gabirol são de tradução da autora diretamente do latim, como partes de uma tradução completa do livro realizada com a revisão do Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento que se pretende que, em breve, seja publicada.

Por fim, no quinto e último tratado, denominado “Da matéria Universal em si e da Forma Universal em si”, tenta demonstrar a existência dessas duas raízes em tudo o que existe, a impossibilidade da autossustentação de uma forma pura e encaminha para o tema da Vontade enquanto propriedade da Essência divina e para um outro tipo de conhecimento, que não seria por compreensão, mas pelo que ele chama de “apreensão da causa pelo causado”<sup>8</sup>.

## Entre a ontologia...

Ao começarmos a ler o primeiro Tratado do *Fons Vitae*, além dos conhecimentos prévios de que o discípulo deve já ter se apropriado para o estudo do livro, a saber o conhecimento sobre a alma e a lógica, chama a atenção sua insistência em que a causa final da existência humana é buscar a ciência de tudo quanto pode ser conhecido. “A ciência para a qual o homem foi criado é a ciência de tudo de acordo com aquilo que é, sobretudo, a ciência da Essência Primeira que o sustenta e o move”. E assim justifica:

Posto que a parte cognoscente do homem é a melhor dentre todas as suas partes, então isso é o que é mais importante buscar: a ciência. Ora, aquilo que da ciência, é mais necessário saber é o seguinte: conhecer é a si mesmo, de tal modo que, através disso, chegue ao conhecimento do demais que está fora dele mesmo. Porque sua essência tudo compreende e penetra, e tudo está sujeito à sua virtude. Com isto deve também buscar a ciência da causa final para a qual foi construído, e é preciso que muito se esforce na direção dela, porque através disso alcançará a felicidade (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 2).

A partir disso percebemos que talvez Ibn Gabirol tivesse escrito outras obras<sup>9</sup>, já que, ao listar as partes do conhecimento, aponta que este é dividido em três: “As partes de toda a ciência são três, a saber: a ciência da matéria e da forma, a ciência da Vontade e a ciência da Essência Primeira”. Mas a Essência Primeira não pode ser conhecida absolutamente, mas somente de modo indireto a partir de suas obras. E, para chegarmos ao que é possível ao homem apreender sobre a Essência Primeira, há que traçar um caminho de conhecimento que é inverso ao caminho do ser: “Conforme o aprendizado, a ciência da matéria e da forma precede a ciência da Vontade, que precede a ciência da Essência Primeira. Mas, conforme o ser é o inverso” (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 7). Além disso,

Certo é que esta substância que sustenta os nove predicamentos é a chave para a especulação do que é distante dos sentidos, porque esta substância segue, pela ordem, depois dos sensíveis e porque esta substância informada pelos nove predicamentos é um exemplo presente subordinado à significação das coisas não sensíveis (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 6).

Desse modo, o *Fons Vitae* seria a primeira parte do conhecimento que o homem deve buscar, posto que se dedica àquilo que é composto por matéria e forma. Já notamos a partir do primeiro tratado que o autor possui um sólido conhecimento de lógica, que irá utilizar larga-

<sup>8</sup> “Por isto não lhe seria permitido apreender o que se encontra acima dela. Mas não dizemos isso absolutamente, posto que a inteligência apreende aquilo que está acima dela na medida em que está fixa nele e se mantém por ele. Esta é a apreensão da causa pelo causado. Mas não apreende compreendendo-o, como é a apreensão do causado pela causa, pois, se a inteligência apreende todas as substâncias é necessário que seja superior a elas” (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 3).

<sup>9</sup> Suspeitou-se que o *Liber De Anima*, hoje atribuído a Domingo Gundissalino pudesse ser de sua autoria. Alguns medievais posteriores, como Guilherme de Auvergne se referem a uma obra intitulada *Librum Singularem de Verbo Dei Agente Omnia*. e o próprio autor remete a outra obra de sua autoria no final do *Fons Vitae*.

mente no terceiro tratado, e que, por suas palavras, não questiona que a Lógica seja um aprendizado necessariamente anterior ao estudo da Metafísica e que o estudo da Metafísica deve começar por aquilo que é mais próximo de nós, ou seja, dos sentidos. E, a seguir, partir para níveis cada vez mais inteligíveis e especulativos.

É preciso que dividas as coisas de dois modos, pois é possível ao homem conhecer algumas coisas, ou seja, aquelas que caem sob a inteligência humana; outras, não é possível ao homem conhecer, posto que excedem sua inteligência. Ora, as que ao homem é possível conhecer ou as conhece necessariamente, posto que são evidentes por si, ou não. Ora, as que são evidentes por si, não é necessário introduzir provas para conhecê-las, enquanto as que não forem evidentes por si, chega-se ao conhecimento delas mediante provas e conforme a estrita observação das regras da comprovação, isto é, pelas regras da arte da dialética, para obter certeza na investigação (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 1).

Uma vez que, para Ibn Gabirol, a composição universal de tudo o que há no universo por matéria e forma e que tudo, em última instância, se reduz a matéria universal e forma universal, não são coisas evidentes por si, a demonstração disso é o objetivo dessa obra. Ibn Gabirol, nas palavras do Mestre, diz haver dois modos de conhecer a matéria universal e a forma universal: um universal comum e outro próprio particular.

Pelo modo universal comum, a asseveração dessas duas raízes<sup>10</sup> de tudo se dá pelo conhecimento das propriedades que são inseparáveis delas. Desse modo, a matéria universal “existe por si, tem uma única essência, sustenta a diversidade e dá a tudo sua essência e nome” (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 10). As propriedades da forma universal são “subsistir em outro e conduzir à perfeição a essência daquilo no qual se encontra e conferir-lhe o ser” (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 13). O modo de encontrar então a matéria universal e a forma universal é estabelecendo que estas propriedades são encontradas em tudo que há.

Já pelo modo próprio particular, a primeira parte do caminho é observar “nos sensíveis naturais, universais e particulares e não encontrarás neles outro além disto”. Quanto ao significado disso, ele explicará que, além dos particulares sensíveis (naturais e artificiais), a mesma matéria corpórea é encontrada no que ele chama de universais sensíveis – que são os elementos – e no corpo do céu. Aqui vale ressaltar que Ibn Gabirol não estabelece distinção significativa entre a matéria encontrada nos seres de nosso planeta e a matéria do céu. Divide em quatro a matéria sensível: artificial, particular natural, universal natural e celeste, mas não aprofunda as diferenças que há entre a matéria celeste e o restante da matéria corpórea sensível, admitindo somente, de passagem, que não recebem as qualidades dos elementos e a geração e a corrupção, diferenças que adviriam da forma:

Certo, é verdade que o céu e os elementos são um único corpo, porque ambos concordam na quantidade; excetuando que a diferença entre o céu e os elementos não provém disto, mas provém de que o corpo do céu não recebe as qualidades dos elementos, nem recebe a geração e corrupção, e que a forma do céu é diversa das formas dos elementos (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 17).

Logo a seguir, completa sua defesa de que o céu é corpóreo e se apressa em desviar a atenção do discípulo desse tema em particular, o que poderia indicar que talvez Ibn Gabirol mantivesse alguma dúvida sobre a distância de perfeição que há entre a substância celeste e as demais substâncias sensíveis.

<sup>10</sup> Termo bastante utilizado pelo autor para a matéria e a forma.

Negar que o céu seja corpo não é possível, porque as propriedades e as diferenças do corpo são manifestas nele. Entretanto, pode-se negar que seja corpo tal qual são aqueles corpos; mas, por ora, não te ocupes em discutir sobre isto (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 17).

Do tratamento conferido a estes temas abordados ainda no primeiro tratado do *Fons Vitae*, podemos concluir que Ibn Gabirol possuía sólido conhecimento da obra de Aristóteles<sup>11</sup>, mas, aparentemente, tinha consciência de que estaria discutindo com autores mais aristotélicos do que ele. As divergências que começam a aparecer no texto podem se dever a uma interpretação particular sua da obra de Aristóteles, diferente da mais comum entre seus antecessores e contemporâneos, em especial da tradição islâmica. Afinal, até a matéria inteligível pode ser encontrada na *Metafísica* “existe uma matéria sensível (aistheté) e outra inteligível (noëté)” (Z 11, 1036a9-12). Mas há a possibilidade de outra explicação que estamos mais inclinados a defender. O “tecido” neoplatônico sobre o qual se desenvolve sua aparente ontologia pode ser atribuída ao conhecimento e adesão a uma tradição concorrente, mais tendente a um Neoplatonismo de base. Porém, como diz Munk, as semelhanças com os modelos neoplatônicos não garantem uma influência direta, embora aponte Proclo como uma fonte mais provável do que Plotino.

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* (MUNK, 1927, p. 240).

A nosso ver, essa orientação apresentada pela metafísica construída por Ibn Gabirol pode decorrer já de elaborações islâmicas de orientação Neoplatônica, como, por exemplo, a tradição Ismaili<sup>12</sup>, ainda que apresentada no *Fons Vitae* revestindo-se de um linguajar aristotélico.

Antes de entrar no tema das divergências, vale ressaltar que, pela estrutura apresentada para a organização da obra e pela ordem do conhecimento, seu conteúdo se aproxima muito de uma ontologia. Aparentemente, o *Fons Vitae* é dedicado ao estudo do ser, começando pelos seres particulares corpóreos e chegando até o limite do conhecimento humano racional. Apesar da estrutura bem construída, a questão passa a representar um problema quando nos perguntamos: afinal, o que é o ser para Ibn Gabirol? Existe, para Ibn Gabirol algo estável o suficiente para que se entenda como ser enquanto ser? Mas, isso será mais bem explorado adiante neste artigo. Por ora, prossigamos com a exposição da estrutura ontológica e com as semelhanças que mantém com o aristotelismo neoplatonizado<sup>13</sup> de seus antecessores e contemporâneos.

Já que iniciamos também o tema da linguagem, ou seja, da terminologia utilizada por Ibn Gabirol no *Fons Vitae*, à exceção das referências a um Deus ou princípio supremo, a terminologia é estritamente aristotélica, até mesmo, curiosamente, demonstrando uma adesão estrita. Tudo o que há em sua cadeia de seres é denominado substância, tanto nos sensíveis quanto nos inteli-

<sup>11</sup> Ao contrário do texto do *Fons Vitae*, a obra de Aristóteles é largamente utilizada na *Correção dos Caráteres*, texto que precedeu cronologicamente à sua obra *Metafísica*.

<sup>12</sup> Ver o próximo tópico sobre henologia.

<sup>13</sup> De modo geral, o que encontramos no Medievo é um Aristotelismo Neoplatonizado, no mínimo, um aristotelismo emanacionista, como consequência das particularidades da recepção árabe da filosofia aristotélica e da atribuição arbitrária de obras como a *Teologia* e o *Liber De Causis*.

gíveis. Estas substâncias, por sua vez, são compostas de matéria e forma; ele usa e abusa dos termos potência e ato<sup>14</sup>; refere-se à substância sensível corpórea como substância que sustenta as nove categorias<sup>15</sup>, listando-as tal como a tradição: quantidade, qualidade, relação, tempo, lugar, situação, ação, paixão, modo de ser, bem como usa o termo acidentes.

Conforme já indicamos, a estrutura do *Fons Vitae* expõe uma ontologia começando pela substância sensível, abstraindo dela a forma e separando-a da matéria, passando pelos inteligíveis, nos quais, para ele, a matéria está oculta sob as formas, e reduzindo todas as substâncias até chegar à matéria e à forma universais que, conforme seu modelo, são as raízes de tudo quanto existe no universo.

Embora sua noção de matéria seja muito distante daquela mais comum aos filósofos medievais em geral, já que, para ele não consiste somente em corpo, mas é um substrato universal que subsiste por si e é delimitado e dividido pela forma, e aqueles a consideram como privação de ser ou falha e, para ele é um substrato universal sem o qual a forma não pode se sustentar, isso ainda poderia ser derivado de uma leitura particular de Aristóteles<sup>16</sup>. Na *Metafísica*, Aristóteles define a substância de modos diferentes e, conforme Zingano, uma análise detalhada do Livro Z, pode ser interpretada como uma porta para que substâncias para além da sensível sejam pensadas: “Ao assim distinguir metafisicamente a forma da matéria no interior das substâncias sensíveis, aquelas a respeito das quais estamos todos de acordo, Aristóteles abre caminho ao reconhecimento de uma substância de outra natureza que a sensível” (ZINGANO, 2003, p. 286). Do mesmo modo, a unidade da matéria proposta por Gabirol entendida, como aqui o fazemos, enquanto continuidade, também não é anacrônica ou estranha, já que a noção de unidade enquanto continuidade já aparece em Aristóteles, podendo ter sido facilmente retirada por Gabirol de uma leitura da *Metafísica* ( $\Delta$ , 1016b).

## E a henologia...

Até o momento, explicitamos a estrutura metafísica apresentada por Ibn Gabirol como uma ontologia, exemplificando com suas reflexões sobre os seres corpóreos. O próprio autor nos adverte que o *Fons Vitae* é uma obra dedicada à primeira parte do conhecimento, entendida por ele como a ciência da matéria e da forma. Nesta, apresenta um modelo de conhecimento que parte do mais próximo aos sentidos, ou corpóreo, em direção ao inteligível; utiliza uma linguagem marcadamente aristotélica para expressar sua concepção de realidade e em momento algum se propõe a articular um discurso sobre o Uno. Ao contrário, afirma que o conhecimento da Vontade e da Essência Primeira seriam outras partes do conhecimento das quais falaria a seguir em outra obra<sup>17</sup>. Mas, então, por qual razão, alguns afirmam haver ali uma henologia?

Apesar de começar seu caminho, por suas palavras, conforme a ordem do aprendizado, ou seja, pelas coisas particulares sensíveis e corpóreas, traça, a partir delas, um caminho ascendente no qual identificaremos uma arquitetura Neoplatônica. Se invertermos este caminho as-

<sup>14</sup> Até o tratado terceiro, o termo usado é efetivo. A partir daí passa a ser usado o termo ato.

<sup>15</sup> No latim predicamentos (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 7).

<sup>16</sup> Com efeito, gostaria de sugerir que o fato de Aristóteles ter condicionado a definição da substância sensível à menção não propriamente da matéria, mas mais especificamente do movimento, está ligado ao fato que o descolamento da forma da matéria, de modo a preservar um espaço para uma substância de outra natureza, não deixa, contudo, de introduzir uma exigência que tem de ser satisfeita por uma tal substância. Esta exigência, como havíamos visto, que permitirá justamente conectar o universo inteiro de modo não episódico, era sua capacidade de explicar o movimento das substâncias sensíveis. (ZINGANO, 2003, p. 294).

<sup>17</sup> Denominada no texto *Origo Largitatis et Causa Essendi*. “Já tenho dispostos os discursos acerca de tudo isso no livro que trata do conhecimento da Vontade e este livro se chama “A origem da generosidade e causa do ser”, que deve ser lido depois deste. Por ele conhecerás a verdade da criação, a respeito da qual me perguntaste” (IBN GABIROL *Fons Vitae*, V, 40).



cedente, e o organizarmos conforme a ordem do ser, veremos que se compõe de níveis de realidade que procedem sucessivamente uns dos outros, dando origem a realidades em graus mais baixos de perfeição.

A partir deste ponto, partimos para o que há para além dos sensíveis e iremos expor a Metafísica de Gabirol do modo inverso ao que ele nos expõe no *Fons Vitae*. Para Ibn Gabirol, tudo o que há procede da Vontade criadora. Esta, por sua vez, é uma propriedade do Uno ou Essência Primeira que, embora possa ser entendida como separada de algum modo a partir de seus efeitos, enquanto causa é una e inseparável da Essência. Se entendida a partir de Deus é una com Ele, "A Essência primeira e santa, ela mesma e sua propriedade formam uma unidade total, sem distinção" (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 42). Mas, se considerada a partir de seus efeitos, ela "é uma virtude divina que faz a matéria e a forma e as une, que se infunde desde o mais alto até o mais baixo" (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 38). A Vontade Gabiroliana é uma força divina que é a verdadeira artífice do mundo criado. Relação semelhante quanto a este duplo status pode ser vista na questão do Logos de Filon de Alexandria. A vontade é a criadora porque reúne em um primeiro momento a matéria e a forma primeiras para dar origem ao primeiro ser: a Inteligência.

O Uno ou Essência Primeira é de onde tudo parte. Mas, Ibn Gabirol afirma que a matéria procede da Essência e a forma de sua propriedade, ainda que não possam ser consideradas como de fato separadas. A propriedade à qual ele se refere aqui é a única coisa que pode ser atribuída a um Uno suprassensível, transcendente e absolutamente diferente das coisas que existem: sua própria unidade. A Vontade, por sua vez, é considerada a unidade primeira agente. Portanto, não há, a rigor diferença entre Vontade e unidade enquanto propriedades do Uno, já que a Vontade é a própria unidade.

A forma procede da propriedade porque ela é o princípio delimitador de onde provém toda e qualquer unidade existente. É também, justamente por ser a portadora da unidade a força que delimita, divide, multiplica e diversifica a matéria que, conforme indicamos no início é una e contínua em si mesma, não podendo ser ela o princípio da diversidade e multiplicidade.

Após serem reunidas, forma e matéria primeiras dão origem à existência do primeiro inteligível: a Inteligência. Uma nova forma atingirá mais uma vez a matéria e dará origem à alma, ou ao primeiro nível da alma, se assim preferirmos, já que Gabirol distingue os três níveis da alma (racional, animal e vegetativo) como níveis diferentes de existência. Este último nível, ao receber uma nova forma dará origem à Natureza, esta ainda, uma substância inteligível. E estas são, para ele, as substâncias inteligíveis, espirituais ou simples, ainda que sejam compostas por duas forças antagônicas, a matéria que tudo sustenta e a forma correspondente sustentada naquela.

Até este momento, se apresentadas desse modo, ou seja, conforme o ser, pouca diferença encontramos com os modelos Neoplatônicos mais antigos, a não ser a nomeação da Vontade como criadora e intermediária. Mas aqui, ao despojarmos o termo dos significados religiosos, notamos que ela exerce função semelhante tanto ao *Logos* do médio-platônico Filon, quanto, de certo modo, à diáde indefinida de Plotino, embora com esta última mantenha diferenças significativas<sup>18</sup>. Quanto ao *Logos* filoniano, as semelhanças são maiores, "Filo visualiza o *Logos* no nível mais alto como a mente noética de Deus e no nível mais baixo como o aspecto

<sup>18</sup> Conforme Fernandes, "No pensamento plotiniano observa-se uma fusão entre a "Diáde indefinida" da tradição platônica com a "matéria inteligível" aristotélica. John Michael Rist mostrou que a "Diáde indefinida" plotiniana corresponde à primeira efusão do Uno (saindo da unidade na identidade para a distinção na alteridade; En., II.4.5.28-39) e constitui a base do mundo inteligível, plano da união das Formas com a matéria inteligível" (FERNANDES, 2010, p. 627). Em Ibn Gabirol essa associação não é possível, dado que são apontadas diferenças claras entre a Vontade e a matéria primeira. Tampouco a Vontade pode ser considerada uma efusão, posto que, em nossa interpretação não está para além da Essência primeira, mas é um processo intra-divino.

imanente ou hipostasiado daquela mente na forma dos poderes divinos pelos quais o Logos traz à existência e mantém a ordem da criação” (FRICK, 1999, p. 76). Essa semelhança, com certeza, provém da sabedoria judaica da qual ambos dispunham como pano de fundo.

Embora Asín Palacios tenha acertado muito provavelmente na influência das concepções massarrís em Ibn Gabirol, já que é de Ibn Massara que parece trazer o termo utilizado, a Vontade, não teria acertado a origem da transmissão, pois o termo, de modo diferente do que apontara em seu estudo sobre o precursor islâmico Ibn Masarra (Cf. ASÍN PALACIOS, 1978, p. 68-69), não derivaria do *Livro das Cinco Substâncias* atribuído a Empédocles<sup>19</sup>, mas à influência do pensamento Ismaili. Mesmo porque, se nossa interpretação é correta, em Ibn Gabirol, a Vontade não é uma hipóstase, muito menos pode ser considerada uma substância, já que não se compõe de matéria e forma, mas é um processo que ocorre internamente na Essência Primeira.

Sarah Stroumsa<sup>20</sup> e Sarah Sviri já apontaram longamente a influência Ismaili no pensamento filosófico judaico medieval.

À lista elementar das hipóstases neoplatônicas, Ibn Masarra acrescenta a complexa noção da vontade de Deus (irāda wa-mashī’a) e a incorpora a seu sistema filosófico. A Vontade Divina é, algumas vezes, identificada com o logos (Kalima) ou com o comando divino (amr)<sup>21</sup>. Estas noções se tornaram típicas das versões monoteístas do Neoplatonismo, em especial através da versão longa da autointitulada Teologia de Aristóteles<sup>22</sup> (STROUMSA; SVIRI, 2009, p. 208-209).

Do Uno, através de Sua Vontade procedem matéria e forma que serão novamente reunidas para o surgimento da inteligência. Da inteligência começam a defluir os níveis seguintes e observe-se que defluir aqui não é uma escolha livre, mas o termo largamente utilizado no *Fons Vitae* para o surgimento das realidades subsequentes<sup>23</sup>. Da Inteligência procede a alma racional, desta a alma animal, desta a alma vegetativa e desta a Natureza.

Mas Gabirol não se esquiva de discutir a origem da matéria sensível, como diversos outros autores. Ao contrário, esta é uma parte importantíssima em sua metafísica já que defende ser a matéria una e contínua por toda a cadeia da existência. A mudança da matéria quanto a sutileza e densidade provém da recepção das formas e não dela em si mesma. Portanto, em sendo una, a matéria inteligível, em essência é a mesma que a matéria tornada sensível, sendo ambas provenientes da matéria primeira universal à qual se reduzem. Desse modo, explicará a passagem da matéria inteligível à sensível através do que denomina a “substância que sustenta a corporeidade do mundo”, à qual dedicará o segundo tratado do *Fons Vitae*.

<sup>19</sup> Sobre o tema ver: De Smet, “Empedocles Arabus”, p. 19. e S.M. Stern, “Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles – an illusion”.

<sup>20</sup> Que já aponta esta influência de longa data, inclusive nos teóricos do kalam como Saadia Gaon. Ver Sarah Stroumsa (2015, p. 74-90), “Wondrous Paths’: The Ismā’īlī Context of Saadya’s ‘Commentary on Sefer Yetsira”.

<sup>21</sup> Ambos os termos aparecem nos escritos de Ibn Masarra, em especial no Livro das letras, onde ele identifica a kalima com o comando de Deus e com o Kun criador. Ver sobre o tema “Book of letters”, Ja’far (p. 311, 334, 338). Sobre os ecos desse termo no Ismailismo xiita ver S. Pines, “Shī’ite terms and conceptions in Judah Halevi’s Kuzari” (p. 165-251).

<sup>22</sup> Ver S. Pines, “La longue recension de la theologie d’Aristote, dans ses rapports avec la doctrine isma’elienne”; F.W. Zimmermann, “The origins of the so-called Theology of Aristotle”; P.B. Fenton, “The Arabic and Hebrew versions of the Theology of Aristotle”; ver também J. Vahid Brown, “Andalus’ mysticism: a recontextualization” p. 78 e nota 29. Sobre o texto seminal ver também P. Adamson, “The Arabic Plotinus: a philosophical study of the ‘Theology of Aristotle’”; D. Gutas, “The text of the Arabic Plotinus. Prolegomena to a critical edition” (p. 371-384).

<sup>23</sup> Isso levou comentadores como Salomon Munk a entenderem que a única criação propriamente dita é da matéria e forma primeiras, posto que uma vez criadas separadas e reunidas, o restante decorre por processos diferentes da criação. Associe-se a isso os “mundos” considerados na mística judaica: atzilut o mundo de Deus e suas propriedades sem diferenciação, Beriah ou mundo da Criação, Yetzirah, o mundo da formação e Asiyyah, mundo da ação, ou o nosso próprio mundo sensível. Ibn Gabirol utiliza diversos termos para aquilo que deflui, além do próprio termo defluído, como formado, engendrado, produzido etc. Assim sendo, em Beriah haveria a criação da matéria e da forma e em Yetzirah a sequência de recepções da forma pela matéria. Para maior aprofundamento da conexão com a mística judaica, ver: Federico Dal Bo. Ibn Gabirol Between Philosophy and Kabbalah.

A investigação da ciência para conhecer que há matéria corpórea, isto é, a substância que sustenta a corporeidade do mundo é realizada pela consideração das matérias que antecipamos. Posto que o mundo é essência corpórea, assim como o corpo é essência dotada de figura e cor, e totalmente formada por suas formas das quais antes falamos, é necessário, por isso, que o corpo seja a matéria das formas que nele se sustentam, que são a figura, as cores e demais acidentes, e que estas sejam suas formas. Da mesma maneira, é necessário que aqui haja algo que seja matéria da corporeidade e para o qual a corporeidade seja forma (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II,1).

A substância que sustenta a corporeidade do mundo é a intermediária entre inteligíveis e sensíveis. Como o que caracteriza os sensíveis é a corporeidade, sendo esta universal para eles e a que todos reúne, esta é uma forma da qual todos os sensíveis participam. Mas, como para ele, toda forma precisa de uma matéria que a sustente, oculta sob ela há uma matéria que é a mesma inteligível. Obviamente não há como perceber pelos sentidos a matéria da corporeidade em si, senão pela abstração através dos particulares. Assim sendo, defende que esta seria a passagem dos inteligíveis para os sensíveis, pois trata-se de uma matéria inteligível que sustenta uma forma corpórea, a própria corporeidade.

Logo, a consideração da corporeidade em relação à matéria que a sustenta será como a consideração da forma universal que indicamos, isto é, a figura e a cor, em relação à corporeidade que as sustenta. Deve, pois, haver aqui uma matéria não sensível que sustente a forma do corpo (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II,1).

Assim, a substância que sustenta a corporeidade do mundo é intermediária no sentido estrito, dado que mantém semelhanças com ambos. Com os sensíveis em geral, ainda que na sua mais ínfima particularidade, compartilha a corporeidade, que é sua forma e, com os inteligíveis compartilha a matéria que se oculta sob aquela que, conforme já indicamos outras vezes, é una e contínua por toda a cadeia de coisas existentes ou seres.

Como na substância que sustenta as categorias (ou predicamentos, se quisermos ser fiéis ao latim) já nos detivemos o suficiente na parte dedicada à ontologia neste artigo, não carece que nos detenhamos novamente nela. Basta agora encerrar com o fato de que ela procede, ou deflui, diretamente dessa substância intermediária e assim a matéria se torna corpórea. Acreditamos haver demonstrado a razão pela qual muitos entendem a metafísica de Ibn Gabirol como uma henologia.

## A metafísica dinâmica de Ibn Gabirol

A rigor, nada é, tudo devém...  
(PLATÃO. Teeteto, 152e)

Bem, sobra-nos ainda nossa questão inicial: o que Ibn Gabirol constrói no *Fons Vitae* seria ou não uma ontologia? Do mesmo modo, seria possível dizermos que é uma henologia ou não? A nosso ver ambas as caracterizações são corretas em parte, mas nenhuma delas corresponderia completamente ao que Ibn Gabirol está tentando oferecer.

Quanto à questão da ontologia, já expusemos na primeira parte deste artigo que este seria o modo pelo qual nos apresenta sua metafísica, ou seja: sua linguagem estritamente aristotélica; o início do conhecimento pelos sensíveis, o que nos conduz à ideia de que nos encontramos diante da busca pelo ser, "Consideremos primeiro a essência do ser universal e as afec-

ções” (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 5); a composição por matéria e forma e várias de suas noções como a de matéria e de substância que podem ser extraídas de Aristóteles.

Além disso, encontramos esta conexão em suas próprias palavras, quando afirma os três tipos de conhecimento possíveis: “As partes de toda a ciência são três, a saber: a ciência da matéria e da forma, a ciência da Vontade e a ciência da Essência Primeira” (FV, I, 7). Estes três tipos de conhecimento podem ser lidos como três modos da Metafísica: a ciência da matéria e da forma corresponderia à Ontologia; a ciência da Vontade pode ser entendida aqui como filosofia primeira e a ciência da Essência Primeira corresponderia à Teologia, conforme as funções da metafísica. Isso pode indicar a leitura de Avicena ou alguma fonte em comum. E também, Ibn Gabirol é extremamente claro quando indica de início que esta obra especificamente, está dedicada à “primeira parte da sabedoria, isto é, a ciência da matéria e da forma universais”. Se acreditarmos nas próprias palavras do autor, afirmar que aqui há uma Teologia ou algo do gênero é uma ousada dedução pessoal de comentadores<sup>24</sup>, insustentável pelo teor da obra. É como ver fantasmas sob um discurso que já antepõe de início não se propor a abordar este tema. Assim sendo, por sua estrutura explicativa e vocabulário filosófico podemos afirmar que aqui há sim uma ontologia.

Por outro lado, sob a aparente ontologia que nos oferece, há uma espinha dorsal composta de processões de hipóstases sucessivas, ou, em suas palavras defluxo de sucessivas substâncias. Esta estrutura coincide com os modelos neoplatônicos. Ibn Gabirol se afasta da ontologia medieval de orientação aristotélica ao (não) falar sobre o céu e sua perfeição específica e ao não o colocar como superior ou tendo qualquer função na transmissão da Vontade Divina ao mundo terreno. Sua preocupação fundamental é demonstrar a processão das sucessivas hipóstases a partir de uma Essência única e caracterizar a continuidade entre inteligíveis e sensíveis. Por isso, ao invertermos aquela ontologia, aparece-nos de pronto uma henologia que àquela subjaz, sem que se oponha a ela ou a contradiga, como já foi apontado.

Mas, a metafísica de Ibn Gabirol tem ainda certa particularidade que não foi mencionada. Esta está para além de seu modelo não se enquadrar no modelo mais comum da teoria das inteligências, de não defender a possibilidade da autossustentação da forma sem a matéria nos inteligíveis e de defender a unidade da matéria e propor uma origem nobre para ela. Esta particularidade reside no fato de que sua metafísica é essencialmente dinâmica, na qual duas raízes são forças, por assim dizer, antagônicas em sua função e que são a composição fundamental do universo não são elementos separados por si, que disponham de uma quiddidade fixa. Esta é a razão pela qual Ibn Gabirol afirma não haver a rigor definição possível para a matéria e a forma universais, somente descrição de suas propriedades. Para ele, o *genus generalissimum* não é o ser, mas a matéria que o precede. À forma caberia delimitar, portanto seria a diferença<sup>25</sup>, e a partir de sua primeira ação sobre a matéria, portanto, teríamos o início do ser.

Conforme indicamos, matéria e forma são duas raízes que compõem o ser, não tendo elas mesmas uma quiddidade fixa. E será justamente no tratado segundo, dedicado à substância que sustenta a corporeidade do mundo, intermediária entre os sensíveis e os inteligíveis que Ibn Gabirol iniciará a explicação de sua metafísica dinâmica. Isso ocorre porque é o primeiro mo-

<sup>24</sup> Como quer sustentar Sarah Pessin que intitula sua tese mesma como Teologia do desejo: “defendo a leitura de Ibn Gabirol em termos de uma Teologia do Desejo, que visualiza apofaticamente a entrada de Deus no mundo do ser em termos de um Desejo Divino que dá origem, antes de mais nada, ao desejo no âmago do ser, e, como tal, no âmago de todos os seres, incluindo os seres humanos” (PESSIN, 2013, p. 1).

<sup>25</sup> Interessante lembrar aqui a leitura que Eckhart faz de Ibn Gabirol, explorada por Ze'ev Strauss (2023, p. 292 et seq.) adaptando esta matriz na justificação dos anjos.

mento em que explicará a matéria não-sensível que se oculta sob a forma da corporeidade. E, neste momento, ao tentar explicar estas duas raízes, apresenta um método conforme a ordem do ser, e não a do aprendizado que usa na maior parte de sua obra:

Dar-te-ei uma regra geral para encontrar a ciência das matérias e das formas. Imagina, pois, em ordem, aqueles que são, isto é, dos quais uns sustentam os outros e esses são sustentados pelos anteriores e entre eles estabelece dois extremos: um inferior e um superior. Aquele, dentre eles que é superior contendo tudo, como matéria universal e apenas sustinente; e aquele que está no inferior como forma sensível, será apenas forma sustentada (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II,1).

Aqui estabelece tudo o que existe ordenado desde o seu início, ou, em suas palavras o extremo superior, que seria a matéria universal e o inferior, que seria pura forma sensível, como a cor e a figura, a partir da qual não é possível engendrar novos níveis. Assim sendo, o que é superior e mais sutil será matéria e o inferior será sua forma.

Dentre os que se encontram no meio destes dois extremos, o que for mais elevado e mais sutil, será matéria do inferior e mais denso, e o inferior e denso será sua forma. E, de acordo com isso, a corporeidade do mundo, que é matéria manifesta que sustenta a forma que nela é sustentada, deve ser forma sustentada na matéria oculta da qual tratamos. E, de acordo com esta consideração, esta matéria será forma para aquilo que a segue, até que cheguemos à matéria primeira que tudo contém (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II,1).

Desse modo, a matéria, como elemento mais elevado e sutil recebe a forma tornando-se algo mais denso. Invertendo, por trás da forma, seja ela sensível ou inteligível, sempre haverá uma matéria que funcionou como forma para o nível mais elevado. Temos aqui, a nosso ver, uma dialética radical na qual não podemos tomar matéria e forma como elementos, mas como princípios antagônicos, o indeterminado ou não-delimitado e o determinante ou delimitante que, ao atingir o primeiro gera o determinado, ou seja, o ser. Esses princípios ou forças atuam como um fluxo dinâmico que dá origem ao mundo tal como o vemos. E se há algo que podemos chamar de realidade última são esses dois princípios opostos, ainda que não haja um único momento em que eles estejam separados naquilo que denominamos ser.

Disso se segue: que todas as coisas que o sentido e a inteligência compreendem, quanto às formas que são, são separadas em si mesmas, porque são separadas nos sentidos e na inteligência, ainda que não sejam separadas no ser, pois, tudo o que é, está unido e conjunto (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II,4).

Ainda no segundo tratado, a partir das considerações que faz acerca do sensível, já conduz à conclusão de sua obra, quer dizer, que há um fluxo contínuo de exposição da matéria à forma que origina tudo o que existe e que todas as formas são sustentadas na matéria primeira.

E verás depois também que todas as formas são sustentadas na matéria primeira, como a cor, a figura e acidentes semelhantes se sustentam na quantidade e a quantidade na substância; então ficará claro para ti que o que é manifesto do que existe é exemplo do que neles é oculto, então também ficará claro para ti que tudo o que está sustentado na matéria primeira são partes para ela, e verás que a matéria primeira é universal para elas, e que algumas destas coisas são partes umas para outras, até que conheças plenamente que a matéria primeira que sustenta todas as formas, é como um livro

ilustrado e como um volume pautado<sup>26</sup>; e verás então a tua inteligência circunscrevendo todas as coisas e se elevando sobre elas, conforme a possibilidade do homem. (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 5).

Tudo o que há, ou seja, o universo como um todo, não é mais do que formas sustentadas na matéria primeira. Mas o que funciona como forma para um nível foi matéria no superior, tendo assumido a função oposta, de sustentáculo. Portanto, a rigor, tudo pode ser encontrado na matéria primeira universal, que reúne todas as formas que defluem da Vontade Divina, sendo assim o Livro no qual Deus/Uno tudo escreveu para ser lido pelo ser humano, e esta seria sua causa final<sup>27</sup>.

## Referências

- 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. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* Münster: Aschendorff, 1895.
- ASÍN PALACIOS, M. *The mystical philosophy of Ibn Masarra and his followers.* Translated by Elmer H. Douglas and Howard W. Yoder. Leiden: E. J. Brill, 1978.
- DAL BO, F. "Ibn Gabirol Between Philosophy and Kabbalah. A Comprehensive Insight into the Jewish Reception of Ibn Gabirol". In: POLLONI; BENEDETTO; DAL BO. *Ibn Gabirol (Avicbron): Latin and Hebrew Philosophical Traditions.* Turnhout: Brepols, 2023. p. 359-382.
- DE SMET, D. *Empedocles Arabus, une lecture Neoplatonicienne tardive.* Brussels: Koninklike Academie Voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie, 1998.
- FERNANDES, E. A interação naturante entre o demiurgo e o mundo, a questão dos "dois tipos de matéria" e a natureza da "implantação" da alma no corpo. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 122, dez./2010, p. 617-635.
- FRICK, P. *Divine providence in Philo of Alexandria.* Tübingen: Mohr Siebeck: 1999.
- IBN GABIROL; LEWIS, B. *The Kingly Crown.* Tradução, Introdução e notas de Bernard Lewis. London: Valentine-Mitchell, 1961.
- LAUMAKIS, J. A. Solomon Ibn Gabirol and William of Auvergne. In: POLLONI; BENEDETTO; DAL BO. *Ibn Gabirol (Avicbron): Latin and Hebrew Philosophical Traditions.* Turnhout: Brepols, 2023, p. 159-196.
- MUNK, S. *Mélanges de Philosophie Juive et, Arabe.* Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1927.

<sup>26</sup> Laumakis aponta nas influências que Guilherme de Auvergne recebe de Ibn Gabirol: "Assim, ambos Ibn Gabirol e Guilherme de Auvergne concebem o universo como um livro aberto ou uma tábula – *librum apertum aut tabulam* – que exhibe os escritos de Deus, isto é, as palavras de Deus, que são signos a serem lidos pela mente humana como ele deseja e busca conhecer a Deus" (LAUMAKIS, 2023, p. 178).

<sup>27</sup> Vemos aqui uma imagem muito antiga na mística judaica, a ideia de que o mundo foi feito a partir das letras e números, encontrada no *Sefer Yetzirah*, bem como a ideia de que a Torah é um espelho do universo.

PESSIN, S. *Ibn Gabirol's Theology of Desire. Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

STERN, S.M. Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles – an illusion. *In: ZIMMERMAN, F. (Ed.). Medieval Arabic and Hebrew Thought*. London: Variorum, 1983. Originalmente publicado em: Actas, 4º Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1968 (Leiden: Brill, 1971).

STRAUSS, Z. "‘Lord, Show us the One, an it is Enough for Us’. Meister Eckhart’s Reception of Ibn Gabirol’s Metaphysics of the One". *In: POLLONI; BENEDETTO; DAL BO. Ibn Gabirol (Avicbron): Latin and Hebrew Philosophical Traditions*. Turnhout: Brepols, 2023. p. 283-315.

STROUMSA, S. "‘Wondrous Paths’: The Ismā‘īlī Context of Saadya’s ‘Commentary on Sefer Yetsira’" *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, v. 18, n. 1, 2015, p. 74-90.

STROUMSA, S.; SVIRI, S. The Beginnings of Mystical Philosophy in Al-Andalus: Ibn Masarra and his Epistle on Contemplation. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSAL)*, v. 36, 2009, p. 201-253.

ZINGANO, M. Forma, Matéria e Definição na Metafísica de Aristóteles. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 13, n. 2, jul./dez. 2003, p. 277-299.

### **Sobre a autora**

#### **Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo**

Doutora em Ciências da Religião com a tese "Metafísica, Mística e Linguagem em Schlomo Ibn Gabirol: uma leitura bergsoniana". Pós-doutorado em Filosofia Medieval. Professora Associada da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Departamento e Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Pesquisadora-líder do NUR – Núcleo de Pesquisas em Filosofia Islâmica Judaica e Oriental.

Recebido em: 06/11/2024  
Aprovado em: 01/12/2024

Recebido em: 11/06/2024  
Aprovado em: 12/01/2024