

O inefável que se mostra: apontamentos sobre algumas ideias de Wittgenstein à luz da linguagem em Ibn Sina e Ibn Gabirol¹

The ineffable that shows itself: remarks about some Wittgenstein's ideas in the light of language in Ibn Sina and Ibn Gabirol

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo *

Resumo:

Wittgenstein afirma no *Tractatus* que “sobre aquilo que não se pode falar, deve calar-se”. Dentre estes temas figura a mística, que se situa para além do limite do pensável. Muitos filósofos medievais escreveram textos místicos e visionários. Este artigo pretende discutir a posição de Wittgenstein à luz dos trabalhos de dois destes filósofos, o muçulmano iraniano Ibn Sina (Avicena) e o judeu espanhol Ibn Gabirol (Avicebron), que, ao lado de seus escritos estritamente filosóficos, deixaram algumas outras em linguagem simbólica e imagética.

Palavras chave: *Ibn Gabirol, Ibn Sina, linguagem, mística, Wittgenstein.*

Abstract:

Wittgenstein asserts in the *Tractatus* that “whereof one cannot speak, thereof one must be silent”. Mysticism is among these subjects, situated beyond the limits of the thinkable. Several medieval philosophers wrote mystical and visionary works. This article intends to discuss Wittgenstein's position in the light of the

¹ Artigo recebido em 01/05/2013. Aprovado em 28/08/2013.

* Doutora em Ciências da Religião pela PUCSP. Professora adjunta Unifesp, Departamento de Filosofia. Contato: cavaleirodmacedo@uol.com.br

works of two of these philosophers, the Iranian Muslim Ibn Sina (Avicena) and the Spanish Jew Ibn Gabirol (Avicebron), who left, besides their strictly philosophical writings, some others in symbolic and imagetic language.

Keywords: *Ibn Gabirol, Ibn Sina, language, mysticism, Wittgenstein.*

A Filosofia Medieval caracteriza-se, principalmente, pela ampla discussão acerca da compatibilização entre fé e razão. Esta discussão desponta em decorrência do pano de fundo histórico, no qual o encontro das doutrinas filosóficas gregas com o pensamento monoteísta das três grandes religiões abrahâmicas (Judaísmo, Cristianismo e Islam) assume o papel principal no panorama do pensamento erudito. Importantes teorias e grandes obras foram concebidas sob a inspiração desta discussão. Com o advento da modernidade, o pensamento religioso caiu em descrédito e a Idade Média, palco de tantos embates intelectuais brilhantes, tornou-se, diante da visão da modernidade racional e tecnicista, a Idade das Trevas. Essa visão distorcida e preconceituosa provocou uma separação artificial das contribuições medievais à filosofia e, por fim, aquilo que daquelas grandes controvérsias foi mantido e aproveitado como válido reduziu-se aos debates e controvérsias lógico-rationais, desvestidos de sua roupagem religiosa.

Ainda que a temática central se relacionasse a questões religiosas, no âmbito da Filosofia, o pensamento da maior parte dos autores medievais ficou conhecido através de suas obras escritas em linguagem lógico-rationais, ou seja, dentro dos limites estabelecidos pelo pensamento filosófico grego, amplamente aceitos através da história. Por vezes, algumas concessões são feitas a determinados teólogos ou pensadores religiosos em virtude de seu brilhantismo, mas sempre separando o que é considerado na modernidade o “trigo” lógico do “joio” obscurantista de cunho religioso. Na maior parte das vezes, não se atenta para o fato de que, ao despír a filosofia medieval de seu contexto original, ou seja, de sua profunda imersão no pensamento religioso, está-se amputando uma parte essencial do pensamento daqueles autores, quando não adulterando a intenção

original. Alguns dos autores medievais, por mais racionais que possam parecer à leitura moderna de suas obras mais importantes, possuem, ao lado destes textos construídos em bases filosóficas racionais, outras produções que foram consideradas de caráter “místico”³, visionário, ou iluminacionista, bem menos conhecidas, e usualmente legadas a segundo plano pelos estudiosos.

Os dois autores que pretendemos aqui comentar compartilham, cada um a seu modo, além da bagagem comum aos pensadores da época – a saber, a linguagem profundamente assentada em bases aristotélicas e as influências do modelo metafísico neoplatônico – uma face visionária paralela, na qual suas ideias são expressas através de linguagem imagética/alegórica. Ibn Sina é uma das mais importantes expressões do pensamento filosófico islâmico e iraniano medieval, senão a mais relevante, e Ibn Gabirol é um dos maiores expoentes do pensamento judaico ibérico. Ibn Sina passou para a história como médico brilhante e filósofo aristotélico – ainda que estudos mais aprofundados estejam iluminando sua vertente neoplatônica. Ibn Gabirol foi, durante séculos, literalmente, um desconhecido ilustre: um filósofo extremamente lido e discutido durante a Escolástica latina, sob o nome de Avicébron ou Avencebrol, cuja origem religiosa foi, durante séculos, ignorada⁴.

³ O termo aqui aparece entre aspas em virtude da confusão conceitual que o cerca. Mais adiante será explicado o modo como este termo está sendo utilizado. Por ora, cabe ressaltar que “nem todo conhecimento divino é mística. O conhecimento místico possui um caráter supra-racional, é de algum modo, intuitivo e simples”. Cabe também aqui fazer outra distinção “que encontramos pela primeira vez em Gerson (1363-1429), entre o aspecto prático e o aspecto especulativo da teologia mística. O primeiro é o conhecimento experimental de Deus, conhecimento na escuridão para o qual são suficientes a fé e a caridade; o segundo consiste numa reflexão doutrinária sobre dito conhecimento e pressupõe, portanto, uma inteligência bem formada” (De Sutter, 1987, p. 620). Uma vez que nosso estudo se refere a filósofos, obviamente é da segunda categoria que falamos, denominada mística especulativa.

⁴ As obras de Ibn Gabirol, bem como a identidade real de Avicébron, foram consideradas perdidas até que em 1846, o orientalista francês Salomão Munk encontrou entre os manuscritos hebraicos da Bibliothèque Nationale de Paris um trabalho de Shem Tov Ibn Falaquera, intitulado *Liqqudim min Sefer Mekhor Hayyim*. Reconheceu vagamente as ideias ali expostas e, pouco tempo depois, encontrou na mesma biblioteca o manuscrito latino do lendário *Fons Vitae* de Avicébron. Ao comparar os dois textos, Munk demonstrou que o texto de Falaquera era uma coletânea de excertos de um original árabe do qual o *Fons Vitae* seria uma tradução. Munk concluiu também que Avicébron, ou Avencebrol que, durante séculos, acreditara-se um filósofo escolástico cristão ou um muçulmano convertido era, na realidade, o poeta judeu Ibn Gabirol.

Se nossa discussão, por um lado, irá esbarrar na própria definição de filosofia – ou seja, na questão sobre se existe uma única definição ou se esta deve ser entendida de acordo com a compreensão dos diferentes autores, contextualizada histórica e geograficamente e adaptada às condições específicas – por outro lado, ela girará também em torno da noção de linguagem, ou talvez mais ainda, da *função* que a linguagem deve desempenhar. Filosofia e linguagem sempre estiveram inseparavelmente ligadas e a ideia de uma linguagem específica da filosofia, associada necessariamente ao método – e, portanto, à lógica – considera-se estabelecida, no mínimo, desde Aristóteles. Modernamente, nada mais fizemos que restringir mais e mais a linguagem aceita para o pensamento filosófico, o que levou a uma restrição cada vez maior dos campos de investigação, quando não, a uma inversão total dos objetivos do pensamento filosófico, na qual o pensado deve se adequar ao conceito, o que quer dizer, o significado à palavra ou à definição. Se tivermos à disposição todas as palavras e seus correspondentes significados – ou seja, um uso “correto” da linguagem – nada mais haverá para ser compreendido e assim a filosofia condena a si mesma a uma atividade ingrata de adequação cada vez maior da linguagem pré-existente a significados pré-supostos. Torna-se, desse modo, uma matemática sem números que, do mesmo modo como esta disciplina aparentada, apesar de apresentar construções lógicas corretas, brilhantes e de rara beleza, pode não descrever absolutamente nada do mundo “real” que ao menos alguns de nós tencionam compreender.

É justamente neste contexto que invocamos aqui a contribuição de Ludwig Wittgenstein, por ter pensado exaustivamente as relações entre filosofia e linguagem, lógica e conhecimento⁵. Utilizaremos aqui as ideias propostas no *Tractatus*⁶ em cujo final afirma que:

⁵ Talvez esta proposta possa parecer estranha a alguns, mas como esclarece Zilles: “Wittgenstein ocupa um lugar de destaque dentro da filosofia analítica para o pensamento sobre fenômenos religiosos, pois não só colaborou na determinação e no desenvolvimento do empirismo lógico, mas por causa de sua postura religiosa contribuiu para superar seu esquema fundamental”. (Zilles, 1994, p. 16).

⁶ É bom reforçar que utilizamos aqui somente as ideias do *Tractatus* e em nenhum momento pretendemos analisar cuidadosamente a trajetória de Wittgenstein, ou as revisões por ele mesmo propostas a estas ideias, dado que “sua reflexão enveredará, então, por caminhos que

O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas esse seria o único rigorosamente correto (Wittgenstein, 2001, 6.53, p. 281).

A partir disso, conclui que: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve calar-se” (Wittgenstein, 2001, p. 281). Wittgenstein, no *Tractatus*, exclui tanto a metafísica quanto a ética, junto à estética e a religião, do conjunto do que pode ser dito apropriadamente, posto que nenhuma delas seria capaz de manter o rigor, ou seja, nenhuma delas conseguiria se adequar à linguagem previamente estabelecida para o rigor metodológico esperado nessa classe superior de especulação. A primeira conclusão a que podemos chegar, lendo repentinamente este final do *Tractatus* de Wittgenstein é que ele opera uma desqualificação destas a partir da sua impossibilidade de estruturação enquanto discurso significativo. Mas, um segundo olhar sobre o problema, revela que essa impossibilidade de estruturação se refere ao esquema de *proposições*, através do qual é possível conferir *significados* inequívocos a certos *sinais*. Pois, “*proposições* não podem exprimir nada de mais alto” (Wittgenstein, 2001, 6.42, p. 275). No sentido inverso do que poderíamos a primeira vista interpretar, “recusando-se a situar as verdades da religião e da moralidade no interior do discurso factual, não as estava rejeitando, mas ao contrário, tentava preservá-las” (Pears, 1973, p. 59)⁷.

Nesse sentido, Ludwig Wittgenstein delimitou o campo sobre o qual podemos construir *proposições*⁸. E a proposição é concebida por ele à maneira de Frege e Russel – como função das expressões nela

a conduzirão para bem longe das ideias que tão definitivamente acreditara ter estabelecido em seu primeiro livro”. (Santos, L. H. L. In Wittgenstein, *Tractatus*, p. 112).

⁷ Assim, “acentuar esse ponto a respeito delas não equivale a condená-las como ininteligíveis. É, em verdade, dar o primeiro passo na direção de seu entendimento”. (Pears, 1973, p. 59).

⁸ Como ele próprio define: “A proposição, concebo-a à maneira de Frege e Russel – como função das expressões nela contidas”. “O sinal é aquilo que é sensivelmente perceptível no símbolo” (Wittgenstein, *Tractatus*, 3.318, p. 157).

contidas. “A proposição é uma figuração da realidade. A proposição é um modelo da realidade tal como pensamos que seja” (Wittgenstein, 2001, 4.01, p. 165), ou seja, tal como antes dizíamos, significados pré-supostos. E “[a] possibilidade da proposição repousa sobre o princípio da substituição de objetos por sinais” (Wittgenstein, 2001, 4.0312, p. 171), o que se adapta mais uma vez àquilo que antes dizíamos, ou seja, a uma linguagem pré-existente.

Dessa maneira, a finalidade da filosofia é previamente estipulada e encarcerada no âmbito da linguagem lógica já delimitada, tornando-se, não um instrumento de busca do conhecimento, mas de elucidação e formalização de pré-suposições.

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações. O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas é tornar as proposições claras. (Wittgenstein, 2001, 4.112, p. 177).

Como resultado, para Wittgenstein, existe uma linha divisória entre o “pensável” e o “impensável” e a filosofia tem por função a determinação desses dois conjuntos. Portanto, “cumpre-lhe delimitar o pensável e, com isso, o impensável. Cumpre-lhe limitar o impensável de dentro, através do pensável” (Wittgenstein, 2001, 4.114, p. 179).

Mas, o leitor deve estar se perguntando em que essa discussão atual sobre filosofia e linguagem pode se relacionar com o mundo medieval de nossos autores. Joguemos, pois, essa discussão para o distante mundo dos autores medievais que viveram sob o domínio islâmico e indaguemos, através de seus escritos, se existiu, também naquele universo filosófico em que viveram nossos autores, um limite entre o “pensável” e o “impensável” ou entre aquilo que pode ser expresso pelo discurso filosófico e o que não pode ser expresso ou pensado claramente, já que, nas palavras de Wittgenstein, “Tudo o que pode ser em geral pensado pode ser pensado claramente. Tudo o que se pode enunciar, pode-se enunciar claramente” (Wittgenstein, 2001, 4.116, p. 116).

Pode-se alegar que a discussão acerca do limite da linguagem, ou do “pensável” não é nova, posto que nos remete à longa tradição mística que se desenvolve há milênios em torno da teologia negativa. A recomendação de Wittgenstein sobre o silêncio quanto àquilo que não pode ser falado de modo apropriado foi entendido nessa perspectiva, e assim, diversos estudiosos⁹ apontaram uma conexão do filósofo com esta tradição mística. Conforme Zilles, “toda a aproximação de Deus só se torna possível através de uma teologia negativa (...) Assim, Deus, em Wittgenstein, é determinado gramaticalmente. De resto, nada se afirma sobre o conteúdo da existência” (Zilles, 2004, p. 33). Esta posição seria corroborada por todos aqueles defensores do apofatismo, para os quais nada mais se pode dizer sobre Deus, exceto que ele é.

Mas, neste artigo, não é diretamente da Teologia Negativa que tratamos, pelo contrário. Ainda que os três filósofos abordados aqui concordem em que há um limite para a linguagem, as produções literárias dos medievais em forma de poesias e contos – cuja interpretação é alvo de discussões entre os estudiosos até os dias atuais, como será mais adiante explicitado – vêm justamente a questionar se esse limite implica necessariamente no silêncio. Nossa discussão gira em torno da possibilidade da utilização da linguagem imagética para referência a âmbitos outros que não se enquadram totalmente nas relações lógicas de significação e na estrutura de proposições. A nosso ver, trata-se de um *uso* diferente da linguagem, cuja adequação mais aparentada à estética do que à lógica, apresenta-se como uma maneira possível de aproximação ao inefável.

Assim como a teologia negativa, a discussão sobre *se e como* falar do inefável é longa e, apesar de toda a tradição mística concordar que não há como falar apropriadamente, temos variações nas posições

⁹ Em especial, os estudiosos de Plotino. Pierre Hadot já alude a Wittgenstein em suas obras sobre filosofia antiga, conectando-o a essa tradição não somente quanto à teologia negativa, mas também quanto à concepção mesma de filosofia como atividade e vida (*Exercices spirituels et philosophie antique*) tendo sido ele mesmo autor de alguns dos primeiros estudos sobre Wittgenstein em francês (*Ver, Wittgenstein et les limites du langage*). Ver também Ullmann (1998); mais recentemente, Cabral (2011) comenta essa relação com a teologia negativa em “Ética e crítica da modernidade em Wittgenstein”. Foram estabelecidas conexões também em outros temas, como a questão do tempo/eternidade, p. ex., Rodríguez, 1992, “Tiempo y eternidad : una reflexión a partir de la *Enéada* III de Plotino”.

acerca da questão. Para Pseudo-Dionísio, negar não implica em contradizer as afirmações, uma vez que se tem claro tratar-se de uma referência ao inefável, que é superior a ambas as formas, e, portanto, fora da linguagem¹⁰. Mas, para ele, o simples silêncio parece não bastar, dado que não pode conduzir alguém a uma compreensão. Assim, justifica o uso das palavras entendendo um uso pedagógico da linguagem, como método ou via com valor cognitivo, acrescentando ou subtraindo, conforme o lugar de onde proceda, seja no discurso bíblico descendente, seja no caminho místico ascendente:

Naqueles escritos, o discurso procedia do mais alto para o mais baixo. Por aquele caminho descendente aumentava o caudal das ideias, que se multiplicavam a cada passo. Mas agora que escalamos do solo mais baixo em direção ao cume, quanto mais subimos, mais escassas se fazem as palavras. Ao chegar ao cimo, reina um profundo silêncio. Estamos unidos por completo ao Inefável. (Pseudo Dionísio Areopagita, 1995, p. 375).

Observe-se aqui a presença da imagem da escalada até o cimo, onde se encontra o silêncio do inefável. Esse percurso é notado invariavelmente nos autores dedicados ao que denominamos “mística especulativa”, quase indissociavelmente ligada à influência da dialética platônica e neoplatônica, e o mesmo processo podemos notar em Wittgenstein através da “escada lógica, que corresponde à experiência suicida de usar a linguagem para falar sobre os limites da própria linguagem e que termina no silêncio” (Pinto, 2006 a, p. 24)¹¹.

A partir desta explicação fornecida pelo Pseudo-Dionísio, notamos que, mesmo na tradição apofática não há necessariamente

¹⁰ “Em realidade, devemos afirmar que, sendo Causa de todos os Seres, deverá ser atribuído a ela tudo o que se diga de todos os seres, porque é supraessencial a todos. Isto não quer dizer que a negação contradiga as afirmações, mas que por si mesma aquela causa transcende e é supraessencial a todas as coisas, anterior e superior às privações, pois está muito além de qualquer afirmação ou negação.” (Pseudo Dionísio Areopagita, 1995, p. 372).

¹¹ Ainda sobre a escada, “A experiência da lógica e o sentimento místico coincidem então nesse ver o mundo como uma totalidade limitada por que se aproximam, talvez para a revolta dos inféis presentes, o inefável, o altíssimo, o sentimento místico, o sujeito metafísico, a lógica, a filosofia. Certamente, não são o mesmo(...)Não sendo o mesmo, situam-se tais temas no alto da escada que ora abandonamos, talvez adivinhando a presença de um certo Deus, a todo instante, na modalização do Tractatus...Salles, 2006, apud Spica, op.cit.,p. 121.

um antagonismo radical entre “falar” sobre o inefável e “calar-se”. Tudo depende da função exercida pelas palavras e do uso aplicado à linguagem. E talvez o próprio Wittgenstein, mais adiante, tenha concluído algo semelhante. Ainda conforme Zilles,

O grande equívoco foi o uso de seu *Tractatus* como Bíblia do positivismo, pois é, simultaneamente, antítese do positivismo. Nos escritos posteriores encontramos numerosos elementos que permitem a elaboração de uma filosofia do discurso religioso: fé como regulador universal de vida, expressa em imagens; Deus que não se pode eliminar do pensamento e imagens religiosas como esquemas de linguagem que têm consequências na ação e não se esgotam na conduta mundana (Zilles, 2004, p. 31).

A nosso ver, os dois autores que aqui escolhemos para esta discussão não se posicionam de modo contrário às ideias aqui expostas através das palavras de Wittgenstein – obviamente, dentro de seus respectivos contextos históricos e consequentes universos linguísticos. Claro é que, ao confrontarmos o pensamento de um autor contemporâneo com a produção filosófica dos medievais, o limite entre aquilo que pode ser dito pela filosofia e o que estaria fora dela pode não ser o mesmo. Na esteira da filosofia antiga, os medievais pensaram a metafísica em linguagem lógico-racional de modo que seria inaceitável por Wittgenstein. Para este faz-se necessário um “silêncio metafísico, para não produzir um discurso irracional e vazio de significação” (Quilliot, 1995, p. 42). Conforme Spica,

na história da filosofia, não faltam ideias tentando explicar a existência do mundo.(...) Sempre que tentam explicá-las utilizam-se da linguagem significativa, mas não percebem que nada do que dizem tem um sentido lógico (Spica, *op. cit.*, p. 117).

Com a apresentação desses autores, questionamos a unanimidade quanto à ignorância da ausência de sentido. Observe-se que não pretendemos comparar *onde* se situa o limite da linguagem, mas simplesmente apontar *que há um* limite claro para a linguagem lógico-racional. O que tencionamos sublinhar é que

alguns medievais também entenderam a linguagem significativa como limitada e creram que certos conteúdos deveriam ser indicados fora do uso filosófico desta linguagem. Nosso propósito ao invocar a contribuição de Wittgenstein é indicar qual seria o real caráter dessas produções literárias medievais e, conseqüentemente, de que modo deveriam ser elas interpretadas.

Antes de prosseguir, talvez fossem apropriados alguns esclarecimentos sobre o termo místico/mística, embora não tenhamos qualquer ilusão de aprofundamento do tema num artigo tão breve. O termo *das Mystische* presente no *Tractatus* e traduzido como *místico* tem uma função importante e um significado dependente do propósito mesmo da obra, sobre o qual, “o próprio Prefácio é claro a respeito: trata-se de mostrar os limites do pensamento, ou melhor, da expressão dos pensamentos pela linguagem¹²” (Marques, 1995, p. 110). Em Wittgenstein, o termo *místico* congrega um conjunto de setores da vida, ação e experiência humanas que não estão necessariamente conectados ao que se entende por mística atualmente, ao menos frente ao senso comum, para o qual é uma experiência indissociável do conceito de Deus ou de Sagrado¹³. Para Wittgenstein, esse conjunto inclui a ética e a estética, os valores e o sentido da existência. Entendendo que “o objetivo central do *Tractatus* é realizar uma crítica da linguagem pela delimitação radical de seu domínio de aplicação” (Marques, *op. cit.*, p. 110), o termo místico decorre diretamente disso, ou seja, é delineado – e não diríamos delimitado, posto que não há como falar do limite pelo seu exterior – a partir do próprio limite da linguagem; o termo é usado para referência ao inefável em si, enquanto conjunto daquilo que o autor considera fora da linguagem significativa. A alguém poderia parecer que esta concepção estaria distante do conteúdo desses textos medievais aos quais faremos referência¹⁴, mas o critério

¹² Conforme Marques, “o projeto é essencialmente kantiano, embora a observação adicional indique que o campo de operações não é mais o domínio do entendimento, mapeado na ‘Análítica Transcendental’, mas o dos sistemas simbólico e linguístico”. (Marques, 1995, p. 110).

¹³ Apesar de, a nosso ver extremamente controverso, utilizamos aqui o conceito de R. Otto para referência a formas outras que não estão inseridas necessariamente no monoteísmo abrahâmico.

¹⁴ Que são classificados por alguns como de caráter místico. Mas, vale repetir que, justamente em vista dos problemas já apontados relacionados à definição do termo místico, não há consenso a respeito desse caráter entre os estudiosos desses autores medievais.

que utilizamos aqui é essencialmente o mesmo, quer dizer: aquilo que não pode ser expresso pela linguagem lógico-racional de modo significativo. Por essa razão, nosso horizonte principal é esse limite.

O *místico* em Wittgenstein conecta-se, ademais, à experiência do espanto, do assombro, do maravilhar-se, de modo semelhante ao que leremos em Ibn Sina, em seus relatos ditos “escritos para mim mesmo”, e que, se transmitidos a alguém que não compartilhasse das imagens, soariam um completo absurdo¹⁵; ou à intuição do mundo como totalidade, sob a ótica do eterno, semelhante ao que vemos em Ibn Gabirol, ao delimitar o pensável no primeiro composto de matéria e forma, ou seja, a própria inteligência, que segundo ele “não tem forma que lhe seja própria” e cuja matéria não pode ser alcançada. Temos que ter em mente que o debate proposto neste artigo aqui não é entre um filósofo contemporâneo e relatos de experiências pessoais místico-religiosas baseadas no êxtase¹⁶, mas sim um debate sobre

¹⁵ E que se optássemos por entendê-los a partir da teoria dos jogos de linguagem do segundo Wittgenstein, talvez a abordagem não fosse a mesma, já que “as investigações escolhem abertamente como alvo de seu ataque a concepção de que há idealmente uma correspondência rigorosa entre linguagem e pensamento que deveria ser descoberta e exibida pela análise lógica”. (Faustino 1995, p. 25). Ver também observação anterior na nota 4. Por outro lado, a questão do limite da linguagem enquanto referência e horizonte poderia permanecer: “Tudo indica que o objetivo permaneceu o mesmo nas Investigações, embora a maneira de traçar o limite no interior da linguagem tenha sido alterada de maneira radical”. (Pinto, 2006 b, p. 18).

¹⁶ Ao tentar uma relação entre o místico de Wittgenstein e a mística religiosa, Spica aponta uma diferença e um problema dela decorrente, a saber: “É certo que a característica da inefabilidade está presente no místico tractatiano e a expressão 6.522 assume isso: “Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico.” O problema que se coloca aqui é em que sentido a inefabilidade do místico tractatiano se parece com a inefabilidade do místico religioso. Este traz a ideia de que a experiência vivida não pode ser comunicada nem transferida a outros, mas sentida diretamente. Só aquele que tem tal experiência sabe o que é tal experiência. A inefabilidade do místico tractatiano, a nosso ver, parece ser um pouco diferente. Ela se refere à impossibilidade da lógica, ética, estética e religião serem postas em palavras significativas. Ou seja, o místico não pode ser dito numa linguagem figurativa, mas, a nosso ver, pode ser expresso de outras formas, como por exemplo, através de gestos, atitudes, poesias e orações” (Spica, 2010, p. 126). Vale reforçar que a proposta apresentada aqui difere profundamente da de Spica, que compara o místico de Wittgenstein com a questão da experiência mística tal como descrita por William James; esta descrição está centrada em certas características especiais atribuídas por James a “estados de consciência” e embasada em relatos de experiências pessoais. No presente artigo, não é de experiência místico-religiosa – no sentido de experiência extática pessoal – que tratamos, mas de como falar sobre princípios, causas e sentido do mundo, entendidos, tal como em Wittgenstein, enquanto totalidade fora do tempo – ou seja, de temas tradicionalmente abordados pela metafísica, que estes filósofos, por algum motivo, optaram pelo uso da linguagem fora dos padrões lógico-rationais. Consequentemente, a diferença apontada e o problema que traria consigo não se aplicam, assim como considerações adicionais sobre o sujeito da experiência.

a linguagem e seus limites utilizando três filósofos pertencentes a contextos históricos diferentes.

Vale ressaltar que nem Ibn Sina nem Ibn Gabirol jamais desenvolveram qualquer relato de experiências místicas pessoais. Os contos do primeiro e a poesia religiosa do segundo são tão povoados de conteúdos filosóficos que boa parte dos estudiosos reluta em entendê-los como tendo um caráter diferente do restante da metafísica destes autores. Mas Ibn Sina e Ibn Gabirol traçaram, na prática, uma separação entre suas obras que deveriam ser entendidas enquanto filosóficas e outras formas de expressão, mais metafóricas e imagéticas, através da qual visaram expor, talvez, outro tipo de conteúdo e reflexão. E esta separação é traçada através da linguagem. Em Ibn Gabirol isso é mais flagrante, porque escolhe a poesia como forma alternativa de expressão, mas a opção pela separação entre filosofia racional e experiência visionária também está presente em Ibn Sina, em termos semelhantes, na utilização de linguagens paralelas uma vez que, como veremos, a intenção é enunciada pelo próprio autor. Por isso, o que aqui chamamos de caráter místico ou visionário destas produções literárias é recortado diretamente a partir da linguagem, pelo elemento inefável (ou indefinível e indescrevível), e assemelha-se muito mais à intuição de uma totalidade metafísica inexprimível e às experiências sobre o sentido do mundo e da existência humana do que propriamente às experiências extáticas vividas por santos e ascetas. Assim, o sentido do que denominamos místico/mística¹⁷ para esses autores medievais aproxima-se mais da adoção de uma linguagem imagética para conteúdos metafísicos aos quais não caberia o rigor lógico.

¹⁷ O termo mística deriva da origem grega, *μυστικός*, que implica em mistério. O mistério implica necessariamente em algo que não é acessível aos sentidos de modo imediato ou à razão de modo comum – consequentemente à linguagem – etimologicamente derivado, do verbo grego que indica calar, fechar (a boca ou os olhos). Apesar de utilizado correntemente no feminino e como substantivo, o termo foi introduzido no âmbito da cultura monoteísta por Dionísio, o Pseudo Areopagita, inicialmente como adjetivo aplicado a Teologia. Com o passar do tempo, passou a ser utilizado como substantivo designando um conjunto de experiências ou produções que compartilhavam desse caráter.

Os escritos visionários de Ibn Sina

Avicena (980–1037), ou *Abu Ali Al-Hussein Ibn Abdullah Ibn Sina*, é seguramente o mais conhecido entre os filósofos islâmicos medievais e sua imagem é associada às suas obras no campo da medicina e como leitor e comentador de Aristóteles. Nascido em Afsâna, atual Irã, cerca de 980, foi médico e filósofo, ao qual são atribuídas cerca de 250 obras¹⁸. Foi um estudioso precoce e inteligente, tendo estudado medicina, filosofia, e direito islâmico, afirmando ter lido obras orientais desconhecidas, que não eram as gregas, durante sua estada na biblioteca da corte de Nuh III b. Mansur, à qual foi chamado por seus conhecimentos de medicina:

Em uma das salas estavam as obras sobre língua árabe e poesia, outra com as de direito islâmico; e assim em cada sala as de um único saber. Li o catálogo dos livros dos Antigos e pedi o quanto necessitei. Entre estes livros, vi alguns dos quais não se conhecia nem os nomes, nem eu mesmo os havia visto antes e não tornei a vê-los depois. (Avicena *in* Cruz Hernandez, 1997, p. 32-33).

Ibn Sina jamais escreveu um comentário ao *Corpus Aristotelicum*, mas resumiu as doutrinas deste no seu *Kitabal-Shifa* (O Livro da Cura) considerada a primeira das grandes sumas escolásticas, por sua dimensão e profundidade. No campo da lógica, não apresenta muitas inovações, parecendo seguir fielmente o *Organon* Aristotélico, com reforços de Porfírio e João Filopono. Não é nossa intenção expor aqui a filosofia racional de Avicena, portanto, bastanos saber que sua obra segue de perto as indicações de Aristóteles, com as variações neoplatônicas habituais para a época, advindas de textos como a *Teologia* apócrifa (e demais textos neoplatônicos de atribuição duvidosa, correntes no medievo islâmico) e de acordo com os acréscimos dos comentadores que traduziram e compilaram estas obras.

¹⁸ Gowzganí cita 45 obras, e existem referências confiáveis de outras tantas, que somariam 92. (Cruz Hernández, 2000, p. 227).

Sua temática é totalmente inserida na tessitura religiosa de seu tempo, e de especial importância na obra de Avicena é sua teoria da Profecia, na qual busca formular uma doutrina filosófica em conformidade com o Corão e, ao mesmo tempo, consistente com sua própria visão de mundo (Cf. Nasr, 1976, p. 42). Nela, identifica o Intelecto Ativo com o anjo Gabriel, o anjo da revelação. A consciência profética é o estado do ser humano que possui todas as faculdades em sua perfeição. Além de possuir a função de trazer a lei para a humanidade, o Profeta se distingue dos sábios e santos por sua recepção do conhecimento do Intelecto Divino que é completa, enquanto a daqueles é parcial. Distante de uma visão simples da questão, a teoria da Profecia de Avicena é complexa e admite também tipos diversos de Profecia, de acordo com as propriedades do estado profético (Elamrani-Jamal, 1984, p. 127).

A linguagem utilizada por Avicena nas obras filosóficas e médicas é caracterizada pela mais dura rigidez lógica, e não deixa transparecer a sombra das mãos que compuseram os chamados textos visionários. Estes escritos visionários formam outra faceta na obra do autor, e tratam do destino do homem em linguagem simbólico-alegóricas. Em linhas gerais, são considerados como “textos visionários” de Avicena a *Epístola de Hayy Ibn Yaqzán*¹⁹, a *Epístola do Pássaro (Risalaal-Tayr)*, além das reminiscências da *Epístola de Salaman e Absal*. Estes textos, conforme Corbin (1995) devem ser tomados em conjunto. A eles se acrescenta a *Qasida da Alma* e também uma série de textos esparsos na obra do autor que consistiriam na fundamentação de sua intenção “mística”²⁰.

¹⁹ O título significa *Vivente, filho do Vigilante*. Esse é também o título de outra obra posterior, do filósofo andaluz Ibn Tufail (séc. XII). Encontra-se traduzida para o português no livro *Avicena: a viagem da alma* de Rosalie H. S. Pereira, do qual consta ainda como apêndice a tradução da *Qasida da alma (Poema da Alma)*.

²⁰ A estes escritos, Mehren acrescentou outros textos como: *Fi mahiyat al-Salat* (Tratado sobre a essência da Oração), *Fi m'na al-ziyara*, *Fi daf 'al-gamm min al-mawt* e *Fi Mahiyat al-Ishq* (Tratado sobre a essência do Amor). Utilizando critérios semelhantes, poderiam ser acrescentados outros títulos, como o comentário às três suras corânicas, outras *Risalas* e alguns poemas (Cruz Hernández, in Avicena, *Tres escritos esotéricos*, p. XI). Hernández acrescenta em seu livro a *Qasida da Alma*, e, no apêndice apresenta os dois últimos capítulos do *Kitab al-Isharat wa-l-Tanbiyat* (que tratam da mística e do esoterismo) e a Autobiografia.

Chamados por outros de “escritos esotéricos”, vêm chamando a atenção de estudiosos ocidentais desde o século passado²¹. Foram classificados por alguns autores, como Mehren e Massignon, de escritos *místicos*; por outros, como Corbin e Cruz Hernández, de *visionários* e, outros ainda, como Michot, entenderam estes textos como “*escritos sobre o destino do homem*”. Na tentativa de compreensão do significado destas curtas epístolas, diversos estudiosos discutiram e confrontaram suas posições na tentativa de classificar o autor enquanto místico ou não: os que defenderam a presença do misticismo na obra de Avicena tentaram conectá-lo com a antiga sabedoria e religião persa e também com a filosofia mística neoplatônica; por outro lado, aqueles que se opuseram ao estabelecimento de qualquer traço místico na obra do filósofo persa ressaltaram o aristotelismo do autor e defenderam a existência de uma correlação direta entre a mensagem desses textos alegóricos e o conteúdo de sua filosofia²², em que a filosofia racional seria a matriz e os escritos visionários uma alegoria daquele conteúdo.

Não podemos esquecer que a distinção entre o caráter, a linguagem e o endereçamento de suas obras é abordada pelo próprio Avicena. Conforme suas próprias palavras, expressas no prólogo do *Shifa*, sua extensa enciclopédia do saber filosófico, existe uma distinção profunda entre as obras que ele escrevera. Algumas delas teriam sido escritas ao modo comum dos peripatéticos islâmicos, como o próprio Livro da Cura (*Kitab al Shifa*) e o Cânone de medicina (*Kitab al Qanunfi al Tibb*). Outras teriam sido escritas de modo pessoal e livre de qualquer compromisso, como a lendária *Hikmahal Mashriquiya* (A sabedoria oriental):

Escrevi ainda outro livro, além desse outros dois, no qual expus a filosofia segundo sua natureza e de acordo com as exigências de uma

²¹ As interpretações de Avicena enquanto místico surgem no século passado, sendo devidas principalmente às publicações de Auguste F. Mehren, o qual apresenta um conjunto de textos de Avicena sob o título *Tratados Místicos*. Sobre o tema ver Pereira (2002 p. 43-54). Posteriormente esta interpretação foi revivificada por Henri Corbin, especialmente em *Avicenne et le récit visionnaire*. Ver Corbin, 1995, *Avicena y el relato visionario*.

²² Expoente principal desta interpretação racionalista, que entende os relatos visionários de Avicena como uma alegoria centrada em sua mensagem filosófica, o que permite a compreensão, por exemplo, da *Narrativa de Hayy Ibn Yaqzán* como um resumo de sua teoria do Conhecimento, é Amélie-Marie Goichon. (Goichon, 1959).

atitude despreocupada, que não leva em conta os pontos de vista dos colegas da disciplina, sem preocupação com as discrepâncias que surgirem, como se faz por aí: este é meu livro sobre a *Hikmat al-Mashriqiya*. Quanto ao presente livro, está mais desenvolvido e de acordo com meus colegas peripatéticos. Aqueles que perseguem a verdade limpa de qualquer dissimulação deveriam buscar somente o livro anterior; mas aqueles que indagassem a verdade do modo que compraza aos colegas, atendo-se ao comum e referindo-se ao que pensam, do modo como o entendem, não necessitam de outra obra; basta-lhes o presente livro. (Avicena *apud* Cruz Hernandez, 2000, p. 255).

No Prólogo ao *Mantiqal-Mashriqiya* faz o mesmo tipo de observação acerca da linguagem utilizada e do público ao qual se dedica, o que se reflete também no que pode ser chamado de rigor linguístico:

Propusemo-nos à composição de uma exposição sobre os pontos de discrepância entre os pesquisadores (...) sem temer uma discrepância aparente entre nosso [pensamento] e aquilo ao qual estão acostumados os estudiosos dos livros dos [filósofos] gregos; posto que sua atenção em uma única direção, a falta de senso crítico e a inércia por causa do que leram nos livros de vulgarização que redigimos para aqueles que filosofam em geral, entusiasmados com os peripatéticos, fazem com que pensem que ninguém antes foi guiado por Deus ou recebeu sua graça. (Avicena *apud* Cruz Hernandez, in Avicena, 1998, p. XXIX).

Mais adiante, no mesmo texto, refere-se novamente a uma outra fonte de sabedoria à qual teve acesso, possivelmente aqueles livros orientais que conheceu na juventude, sobre os quais escreveu em sua autobiografia:

De nossa parte, pudemos conhecer com facilidade o que diziam desde o momento mesmo em que disso nos ocupamos; pois não deveria estranhar que as ciências filosóficas tivessem chegado a nós [também] de outra direção, diferente da dos gregos; disso nos ocupamos quando éramos muito jovens, tendo tal sorte porque Deus nos concedeu a graça de que pudéssemos compreender em pouco tempo aquilo que os [gregos] nos transmitiram. (Cf. Cruz Hernández in Avicena 1998, p. XXX).

A nosso ver, Avicena deixa transparecer que sua preocupação com o modelo lógico aristotélico utilizado para a exposição de suas teorias é menos importante para ele mesmo do que as mensagens que transmitiu em suas obras mais “livres”. Passa a ideia de que seguiu rigorosamente o modelo aceito em sua época, menos por opção própria e melhor adequação a suas doutrinas, do que propriamente para evitar confrontos e facilitar sua aceitação por parte dos filósofos comuns (os peripatéticos), visto que estes não seriam capazes de nada apreender do que deixou escrito em sua linguagem alternativa:

Pois bem, como os que se ocupam da filosofia são os partidários entusiastas dos peripatéticos gregos, não queremos nos permitir discrepar ou nos separarmos da maioria das pessoas. Incluímo-nos em suas fileiras, aderindo com espírito de grupo aos peripatéticos, já que esta era a seita mais digna de adesão. (...) Se, por vezes, permitimo-nos manifestar nossa discrepância com eles em algum ponto, foi quando se tratava de algo que não podia ser tolerado.(...) Entre estas questões houve algumas nas quais nos abstermos de publicar pelo desejo de preservar as verdades passadas por alto (...) Por essa razão, em muitas questões, cuja dificuldade conhecíamos plenamente [preferimos] seguir a senda da acomodação mais que da discussão. (Cf. Cruz Hernández, in Avicena, 1998, p. XXXI-XXXII).

Por essas passagens, acreditamos que a compreensão real das mensagens que Avicena quis deixar não pode partir da priorização de suas obras escritas nos moldes estritamente peripatéticos e não devemos, a partir da elaboração de um modelo e um sistema construído com base nessas obras, tentar encontrar paralelos idênticos em seus escritos visionários, interpretando-os como pura alegoria de sua produção filosófica. A subordinação da interpretação dos chamados escritos esotéricos – ou de todos aqueles escritos que não se enquadram no modelo que nós próprios imputamos a Avicena *a posteriori*, a partir de uma leitura proveniente talvez da Escolástica latina – não poderá conduzir à real compreensão do pensamento do autor. Se quisermos optar pela fragmentação, ou seja, caso decidirmos conscientemente que a única coisa que nos interessa em Avicena é sua faceta peripatética, seja porque nosso foco de estudos é o pensamento latino influenciado pelo autor, seja porque nosso

foco é o desenvolvimento da lógica aristotélica no Islam, não haverá problemas. Mas se quisermos estudar verdadeiramente a filosofia iraniana, ou a filosofia islâmica como um todo, devemos compreender a contribuição do filósofo numa perspectiva maior. Esta perspectiva talvez não se enquadre naquilo que definimos hoje em dia como filosofia (ou seja, em nossa crença estabelecida de “filósofos comuns” ou sectários, “partidários entusiastas dos peripatéticos gregos”), mas, com certeza, caberá na visão maior que o próprio autor tem de Sabedoria (*Hikhma*) e de sua busca.

Mais adiante, Avicena irá se referir àqueles que são capazes de compreender as suas mensagens publicadas em outra linguagem; estes comporiam uma “elite” (Nasr, 1976, p. 43), e ele utiliza frequentemente um nome para se referir a estes: irmãos.

Mas, vós, nossos irmãos, sabeis qual foi nossa postura, ao princípio e ao final, e durante o tempo transcorrido entre nossa primeira e segunda abordagem (nessas questões). (...) Compusemos este livro para mostrá-lo somente a nós mesmos, quer dizer, àqueles que são para nós como nós mesmos. Quanto às pessoas comuns que se ocupam dessa matéria, deixamos-lhes no *Shifa* o que lhes baste e inclusive o que mais necessitavam e lhes daremos nos *Lawahiq* o que possa convir-lhes, além de tudo o que já receberam. Em qualquer caso, Deus é nosso único recurso. (Cf. Cruz Hernández, in Avicena, 1998, XXXIII).

Essa conclamação em certas ocasiões assume ares de instrução e desfila uma série de ensinamentos – comuns a outros místicos islâmicos²³ – sobre como atingir as realidades superiores. Os “irmãos da verdade” são aqui, aqueles que, em qualquer parte, estão buscando atingir o que ele chama de “Verdadeiras Realidades”. Vale ressaltar que nesta mesma época estão começando a circular as Epístolas dos Irmãos da Pureza (*Rasa'il Ikhwan Al-Safa*), que posteriormente foram consideradas pelos seus estudiosos mais importantes como

²³ Algumas advertências fazem lembrar as regras da ordem sufi Naqshbandi, por exemplo, “Andai como caminha a formiga, sem que ninguém ouça o ruído de seus passos.”, lembra a segunda regra, NAZAR BAR QADAM: referente a observar os passos; ou “Permanecei em vigília eterna, sem escolher um abrigo concreto, posto que é no ninho onde melhor os pássaros são capturados”, pode lembrar: NIGAH DASHT: Plena atenção; ou ainda “Retraí-vos como o ouriço retrai (seus espinhos), revelando, na solidão, o ser secreto, e ocultando o ser aparente”, pode relacionar-se com: YAD DASHT: Recolhimento.

de orientação Ismaili²⁴. A associação que estes homens, até hoje anônimos, formaram era destinada ao estudo da ciência, da religião, da filosofia e da literatura. Estes “irmãos” aos quais Avicena se refere no prólogo do *Mantiqal-Mashriqiya* não aparecem somente aí. Nas epístolas de caráter visionário há alusão recorrente, assim como recorrente é também a divisão entre aqueles que são capazes de compreender sua mensagem (os Irmãos) e aqueles que jamais compreenderão. Na Epístola de Hayy Ibn Yaqzán, afirma ter escrito este texto por insistência destes “irmãos”:

Vossa insistência, meus irmãos, exigindo-me um comentário da história de Hayy Ibn Yaqzán, apaga minha teimosia em negar-me a realizar tal tarefa, desatando o nó de meu propósito de demorar e de esquivar-me disso (Avicena, 1998, p. 3).

Já na Epístola do Pássaro, o autor inicia sua estória como um lamento, buscando um amigo fiel que queira compartilhar suas tristezas e seu fardo. Prossegue com uma advertência quanto à dificuldade em encontrar um verdadeiro amigo, que não se esqueça da amizade em tempos de bem-aventurança. E, por último, aponta a existência de amigos, mas que não são amigos comuns, mas aqueles unidos por uma irmandade celestial, um parentesco divino por terem contemplado as Verdadeiras Realidades e, assim, terem purificado os seus corações das dúvidas. Mas adverte que “Tal sociedade de Irmãos só pode convocá-la o arauto da vocação divina”, o que nos dá a entender que este caminho não está aberto a qualquer um que deseje:

Certo é que existem irmãos unidos por um parentesco divino compartilhado, amigos que se assemelham à irmandade celestial, que contemplam as Verdadeiras Realidades com o olhar da visão interior; que purificaram o fundo de seus corações²⁵ de toda sombra de dúvida. Tal sociedade de irmãos, só pode convocá-la o arauto da vocação divina. Onde quer que estejais, acolhei o presente testemunho (*Ahd*). (Avicena, 1998, p. 35).

²⁴ O pai de Avicena adotou a orientação Ismaili. Ver Nasr (1993).

²⁵ Aqui seguimos a tradução aceita por Corbin e Heath. Cruz Hernández utiliza “os véus de suas almas”.

Também na *Epístola do Pássaro* chega a mencionar que, ao ouvir seu relato, os mais racionais crerão que perdera o juízo: “Mas, quantos de meus irmãos, revoltados por meu relato, não irão dizer: - Constatos que tens o espírito um tanto confuso, isso se a demência não se apoderou de ti!”

Avicena não assume qualquer orientação sectária, nem temos notícia de sua ligação com as ordens místicas islâmicas. É um livre pensador, filósofo no mais estrito significado etimológico do termo, que busca por si a verdade oculta nas aparências. Mas essa busca não se dá somente pela via dos conceitos ou abstrações intelectuais; possui uma vertente místico-experiencial como a própria tradição religiosa à qual pertence dispõe. Entretanto, não chega a desenvolver uma doutrina capaz de abranger ambas as facetas de seu pensamento. Talvez por não ter conseguido desenvolver uma linguagem que unificasse seus interesses e experiências, talvez por receio de não ser levado a sério por seus contemporâneos mais ortodoxos quanto à linguagem aristotélica, talvez por ter total consciência das limitações da linguagem, Avicena manteve seus escritos visionários rigorosamente separados.

Ibn Gabirol e a poesia mística

Shelomo ben Yehudá ben Gabirol nasceu em Málaga por volta de 1021, no seio de uma família judia proveniente de Córdoba que emigrara, possivelmente, fugindo das revoltas que deram fim ao Califado (Ibn Ezra, 1976, p. 75). Foi educado na *Taifa* de Zaragoza, nos melhores círculos literários e científicos, empreendendo sua formação sob a proteção concedida aos judeus. Tendo adquirido inimizades ao longo de sua vida, sua relação turbulenta com a comunidade judaica de Zaragoza terminou com a promulgação de um *Herem*²⁶. A partir desse episódio não há mais informações seguras sobre a sua vida. Dan Pagis (*In* Romero, 1978, p. XXIII) sugere a possibilidade de que em 1048 Ibn Gabirol estivesse em

²⁶ Excomunhão. Alguns autores não mencionam o Herem. Esta informação está conforme Millás Vallicrosa (1993, p. XV) e Cano (1992, p. 35).

Granada, mas acredita-se que vagou pelo Sul da Espanha, sem que seja possível traçar com segurança o trajeto por ele percorrido.

Ibn Gabirol foi poeta, filósofo, gramático, exegeta e místico andaluz medieval. Conforme Sáenz-Badillos, “não é exagero dizer que Shelomo Ibn Gabirol é uma das figuras mais destacadas da Espanha medieval” (Saenz-Badillos, 1992, p. 9). A obra filosófica fundamental de Ibn Gabirol é a *Fonte da Vida*, obra de metafísica na qual desenvolve sua teoria da Vontade Divina Criadora associada ao hilemorfismo universal. Escrita originariamente em árabe, que era o padrão para as obras cultas dos intelectuais judeus em *Al-Andalus* da época, o original foi perdido. Esta perda apagou a identidade do autor. Contudo, conhecemos o seu pensamento filosófico por meio de duas traduções que permaneceram: uma tradução ao latim, provavelmente completa e fiel ao original²⁷, e uma compacta compilação hebraica das ideias principais.

A não aceitação da obra filosófica de Ibn Gabirol por parte de seus correligionários desembocou na cisão dos estudos acerca do autor em duas facetas diferenciadas. Para a comunidade judaica, Ibn Gabirol foi um dos maiores, senão o mais brilhante poeta hebraico-espanhol do seu período histórico. Para o mundo cristão existiu somente o filósofo Avicébron. Essa separação levou à construção de um corpo de estudos sobre o autor que se desdobra em aspectos muito diferentes e pouco se tocam. Na realidade, como em sua filosofia racional não há qualquer menção acerca de posturas religiosas ou qualquer alusão a passagens bíblicas, e, por outro lado, sua poesia nos brinda com uma expressão fortemente judaica, poucos elementos de contato temos entre estas duas facetas do autor.

Gabirol utiliza a poesia como linguagem para seus conteúdos religiosos. Deixou-nos uma grande coleção de poemas (cerca de 400), escritos em hebraico, nos quais utiliza as imagens já assentadas nas Escrituras, na tradição mística judaica da *Merkabah* e na literatura visionária das *Hekhalot*. Assim sendo, não é tão fácil organizar seu pensamento estruturando um sistema de crenças ou de metáforas,

²⁷ A tradução latina foi confeccionada por Juan Hispano e Domingo González (Gundissalino), conhecida sob o título *Fons Vitae*, atribuída a um certo Avicébron ou Avencebrol.

como foi realizado com os relatos esotéricos de Avicena, a fim de interpretá-los como subprodutos de seu pensamento filosófico. Por outro lado, em Avicena é mais fácil entender que o que está ali sugerido é um caminho da alma em direção ao primeiro princípio. Mas, dessa diferença, não podemos concluir que a intenção desses dois autores fosse diversa, posto que a diferença de expressão é consequência das tradições às quais pertenciam.

Ainda que a poesia judaica que floresceu na Espanha entre os séculos X e XV se estruture sobre os componentes formais árabes adaptados ao idioma hebraico, estes componentes advêm da poesia secular, uma vez que a poesia religiosa islâmica não se encontrava desenvolvida ainda nessa época. A temática da poesia secular é muito semelhante à da poesia islâmica, mas a poesia hebraica tem uma diferença marcante: a chamada poesia sinagoga. No Islã, a poesia religiosa vem a se estabelecer com força, somente a partir dos grandes *sufis* do século XIII, enquanto no mundo religioso judaico, ela sempre foi fundamental, adquirindo particular relevância a partir do período que se segue à queda do Segundo Templo (Cf. Scheindlin, 1998, p. 65). Muito frequentemente, os poetas judeus tinham sólida formação rabínica e se dedicavam preferencialmente à poesia religiosa.

Quanto à sua poesia religiosa, Gabirol se insere no âmbito do *piyyut*. Alguns autores (Elbogen, 1993, p. 219) afirmam que as origens do *piyyut* remontam ao período gaônico, séculos VII e VIII. Outros autores discutem estas datas, mas, com certeza, o auge dessa produção foi na Espanha de *Al-Andalus*. O *piyyut* abre um novo período no desenvolvimento, não só da poesia religiosa em geral, como da própria liturgia. Na tradição judaica, essas manifestações andam em conjunto, considerando-se de fundamental importância a beleza do serviço litúrgico. A atividade poética destinada a este embelezamento não teve o mesmo impulso em todos os períodos²⁸.

²⁸ A antiga literatura mística judaica, comumente conhecida como literatura das *hehkalot*, preserva um grande número de hinos extáticos. Apesar de que as diferenças entre estes e os *piyyutim* não devem ser negligenciadas, há aqui espaço para um estudo comparativo detalhado entre eles e outros textos antigos, principalmente desde que G. Scholem acredita ser possível atribuir certos hinos da literatura das *hehkalot* aos séculos III e IV. (Ver Scholem, 1960, p. 196).

Originariamente, os *piyyutim* foram desenvolvidos para estas festas e para *Shabbatot*²⁹ especiais; aos poucos sua utilização foi sendo estendida para datas menores e, em algumas comunidades, a poesia tomou conta de todas as *Shabbatot*. Também não se limitou às necessidades e experiências da comunidade, mas os acontecimentos da vida particular foram inseridos em sua temática.

A importância histórica de Ibn Gabirol no âmbito do *piyyut* é incontestável, sendo que ele “traz a poesia sagrada dos judeus espanhóis à perfeição. Em nenhum outro poeta, a transição do *piyyut* para a poesia lírica foi tão clara” (Elbogen, *op. cit.*, p. 266). Na juventude, escrevia seguindo a maneira dos antigos poetas, encontrando sua poesia o mesmo tipo de dificuldade linguística que encontravam aqueles. Com o passar do tempo, chega-lhe a maturidade poética e podemos notar que ele desenvolve novas formas, acrescentando elementos da poesia árabe, em direção a um estilo tão clássico quanto livre. Sem perder a referência nos versos bíblicos, Ibn Gabirol criava sobre estes, conferindo-lhes ainda mais beleza. Vale ressaltar que quando tratamos de Ibn Gabirol, “a divisão tradicional entre poemas religiosos e seculares é em muitos casos imprecisa” (Cano *In Ibn Gabirol, op. cit.*, p. 30)³⁰, assim como ocorre em geral com toda a poesia medieval dos judeus espanhóis em *Al-Ándalus*. Ibn Gabirol utiliza muitas vezes a mesma base bíblica para sua poesia considerada profana.

A mais estruturada e sistemática abordagem da metafísica que temos entre as poesias de Ibn Gabirol é precisamente seu poema mais famoso: *Keter Malkhut*. Essa composição original 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 Gabirol³¹. Este poema penetrou tão profundamente no coração das comunidades judaicas que, em vários lugares do mundo, trechos dele foram incorporados ao rito sinagagal

²⁹ Shabbatot – plural de Shabbat (sábado) que em hebraico é palavra feminina.

³⁰ Essa difícil distinção ocorre especialmente nas produções de caráter ético ou sapiencial e nos poemas amorosos, cujas imagens podem ser tomadas como alegorias.

³¹ Sobre as relações do poema com a tradição mística e a filosofia ver Cavaleiro de Macedo (2012 a; 2012 b).

e são recitados no *Yom Kipur*. A *Coroa Real*, título comum atribuído nas traduções, ou *Coroa da Realeza*³² é formada por 40 cantos e 640 versículos, nos quais exalta a unidade de Deus, seus atributos e as maravilhas da criação. O poema começa narrando uma emocionada descrição da maravilhosa obra divina, manifesta a sua grandeza, o poder, a magnificência, a glória, a majestade, a generosidade e outros atributos divinos. Reforça mais uma vez que estes atributos, em Deus, não têm distinção, por serem um único mistério. A seguir, parte para a expressão voluntarista, paralela à exposta em *Fonte da Vida*: “Tu és sábio, e de Tua divina sabedoria emanou a vontade, determinada, semelhante a um artesão ou artista, a fim de tirar a matéria do nada”. Gabirol expõe sua estrutura cosmológica num caminho ascendente, partindo dos quatro elementos, passando pelas órbitas dos planetas (esferas) e admitindo a nona esfera – que dirige o movimento dos astros. Sobre ela, põe uma décima esfera – a da inteligência³³ “Ela é o palácio de Tua presença; é a décima consagrada ao eterno, é a esfera elevada sobre toda sublimidade; que nenhum pensamento alcança”. Muitos autores já ressaltaram o paralelo entre este poema e a filosofia racional de Gabirol. Mas, do mesmo modo que ocorre com relação a Avicena, conforme apontamos anteriormente, a existência de um certo paralelo entre os conteúdos expressos nas duas linguagens não implica necessariamente em que seja possível explicar toda a riqueza das imagens utilizadas através da filosofia racional.

Imagens nitidamente religiosas e apoiadas em sólida tradição mística são apresentadas neste poema, ao lado do universo filosófico das esferas e elementos: Lá é o lugar do “Trono da Glória”. Na base do esplendor do Trono, estão as almas e os espíritos excelsos, “os anjos de tua vontade e espíritos de tua face”. Observe-se que, em toda

³² Título apresentado ao poema na tradução brasileira em J. Guinsburg e Zulmira R. Tavares, Quatro Mil Anos de Poesia. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1969. p. 104 e ss. Neste texto utilizamos uma adaptação para o português da tradução de Millás Vallicrosa, publicada em Selomo Ibn Gabirol Como Poeta y Filósofo, op. cit. como La Corona Real (Keter Malkut).

³³ A composição do modelo em dez esferas, associada à ideia do microcosmo ressalta o caráter judaico da cosmologia de Ibn Gabirol. A criação do mundo por intermédio de dez poderes, atributos, sefirot (Sefer Yetzirah), ou qualidades (Massekhet Haguigá), bem como a insistência na década como modelo de diversas outras questões (as dez pragas, os dez mandamentos) é marca do pensamento judaico, precedendo em muito a sistematização dos cabalistas medievais. (Ver Idel, 2000. p.165-181).

sua filosofia racional, Ibn Gabirol jamais utiliza o termo “anjo”. Esse é um forte indício para defendermos que o autor sabia perfeitamente até que ponto poderia chegar uma linguagem racional e a partir de qual ponto ela não seria mais suficiente, devendo dar lugar às imagens alegóricas e tradicionais. A estrutura cosmológica pode ser semelhante, mas as imagens utilizadas são significativamente diferentes.

A seguir, o poema deixa o tom espantado do hino de louvor no qual desfilava as maravilhas da criação e passa a uma outra parte, penitencial. “Deus meu, estou confuso e envergonhado para permanecer diante de Tua face, pois sei que, tão grande a magnitude de Tua grandeza, assim é minha baixeza e opróbrio”. Encabeçando cada uma das partes desta seção com “Deus meu”, desfila suas próprias deficiências, pecados e indignidades. O tom penitencial do poeta, sempre em primeira pessoa, dirige-se à súplica, rogando a Deus que o ajude na sua luta contra a natureza caída. Como contraparte do espanto metafísico, surge a oração suplicante. Termina o poema novamente com louvor e instigando todas as criaturas a fazerem o mesmo.

Keter Malkhut não é um poema composto originariamente para uso sinagoga. Mas seu conteúdo, considerado profundamente religioso aos olhos da comunidade, fez com que fosse incorporado à liturgia. O mesmo aconteceu com vários outros poemas, mais curtos, incluídos nos livros de orações. Os longos foram cortados e algumas partes utilizadas pelas comunidades, tanto que “Não há rito que não contenha um grande número de poemas e preces de Ibn Gabirol” (Elbogen, *op. cit.*, p. 266). Conforme Sáenz-Badillos (1992), a poesia religiosa de Ibn Gabirol “não tem muita coisa em comum com o tipo de poemas de tema sacro habituais no Oriente e na própria Sefarad”. Na temática, a relação particular com Deus substitui os enredos épico-históricos das façanhas do povo de Israel, tão comuns até o momento. Na forma de explanação, não faltam passagens em que o autor escreve em primeira pessoa do singular – fato estranho à época, especialmente na poesia judaica – que primava pelo uso do plural em referência ao povo de Israel.

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 (Saen-Badillos, *op. cit.*, p. 102).

Abrindo espaço para o fervor religioso pessoal, tendo realizado a incorporação da filosofia e das ciências na poesia e reduzindo as citações talmúdicas e midráshicas a ponto de quase abandoná-las, Gabirol, na expressão de sua originalidade e criatividade, foi um revolucionário na poesia sagrada hispano-judaica.

Ibn Sina, Ibn Gabirol e a linguagem

Afinal, o que conecta e o que distancia estes dois autores? São homens cujo período de vida é separado por 40 anos e que jamais se encontraram; o primeiro é um muçulmano persa e o segundo um judeu espanhol. O primeiro escreve relatos visionários para expressar sua crença religiosa, enquanto o segundo compõe cânticos litúrgicos e poemas místicos. Aparentemente há mais distância que proximidade entre estes dois homens.

Por outro lado, ambos são filósofos inspirados pelas doutrinas gregas. Ambos concebem uma estrutura metafísica baseada no modelo neoplatônico das emanações, apresentado de acordo com os rigorosos moldes cosmológicos e lógicos aristotélicos, bem como conceitos e categorias formulados por esta escola. E ambos abandonam esta linguagem lógico-racional em determinados momentos, assumindo, em obras separadas, uma linguagem imagética, assentada nas suas respectivas tradições religiosas, para comunicar a platéias específicas seu conhecimento. Muitos estudiosos destes dois filósofos insistem em que o conteúdo duro daquilo que é expresso nas poesias de Gabirol e nos relatos visionários de Avicena corresponde quase exatamente às estruturas apresentadas na filosofia racional desses autores. Estas produções, consideradas como menos importantes que as filosóficas, seriam então uma mera alegorização, ou seja, nada além de uma maquiagem ou disfarce estético, visando atingir talvez um público menos culto e especializado.

Mas, o que Avicena nos demonstra nos prólogos do *Shifa* e do *Mantiqal-Mashriqiya* é exatamente o contrário. Os “menos favorecidos” em termos de compreensão são precisamente os filósofos peripatéticos, fanáticos sectários que só são capazes de compreender aquilo que for expresso naqueles precisos termos lógicos. A “elite” de seus irmãos espirituais não tem necessidade de uma linguagem lógico-racional estruturada, pois compreende pela experiência, dado que se trata, conforme já citamos, de

irmãos unidos por um parentesco divino compartilhado, amigos que se assemelham à irmandade celestial, que contemplam as Verdadeiras Realidades com o olhar da visão interior; que purificaram o fundo de seus corações de toda sombra de dúvida (Avicena, *op. cit.*, p. 35).

Ou seja, são aqueles que compartilham uma experiência e uma tradição, e não somente uma linguagem.

Ibn Gabirol, por sua vez, inicia um de seus poemas da seguinte maneira: “Língua minha/ compõe um enigma/ E dá graças a Deus/ Pois tua alma libertou/ Tua potência exaltou” (Ibn Gabirol, *op. cit.*, p. 247). O autor sabe exatamente que está compondo versos que serão compreendidos somente por aqueles que compartilham de uma chave específica de interpretação da linguagem. Desse modo, ambos escrevem utilizando as imagens que são já depositadas nas suas respectivas tradições, bem como as linguagens usuais nos modelos místicos³⁴ estabelecidos. As imagens da tradição persa (tanto as de origem mazdeísta quanto as utilizadas pelo Islam xiita) estão tão assentadas em Avicena quanto as imagens da tradição mística judaica da *Merkabah* o estão em Ibn Gabirol. A linguagem privilegiada é aquela tradicional no meio religioso e na sua época. Mas, a mensagem é sempre uma mensagem original. Podemos traçar uma ponte, sem dúvida, entre a filosofia destes autores e suas expressões alegóricas, o que é natural, por ser o conhecimento de um único homem que gera a adoção das diferentes expressões. Mas isso não quer dizer que as formas de expressão diversas sejam um mero

³⁴ Utilizamos o plural por entender que a linguagem imagética é compartilhada no âmbito de uma determinada cultura religiosa, podendo não ser a mesma em diferentes contextos.

luxo dos autores, posto que o objetivo não seja o mesmo, o público não é o mesmo, e os pré-requisitos para sua compreensão tampouco. A preparação e o estudo exigidos para o domínio da linguagem mística tradicional é diferente e, para esses autores, talvez seja maior do que para a compreensão de conceitos filosóficos. Podemos até mesmo levantar a possibilidade de que a metáfora aqui – no sentido de algo que se assemelha, aproxima-se, indica, é comparável, mas não revela diretamente – seja a linguagem filosófica usada na metafísica, e não suas imagens místicas.

Considerações finais

Retornemos, pois, a Wittgenstein, onde iniciamos nossa reflexão, e tentemos compreender a função dessas linguagens paralelas dos medievais, bem como o conteúdo diferenciado de suas mensagens. Conforme Wittgenstein, à filosofia “Cumpre-lhe delimitar o pensável e, com isso, o impensável. Cumpre-lhe limitar o impensável de dentro, através do pensável” (Wittgenstein, *Tractatus*, 4.114, p. 179). Essa afirmação é perfeitamente adequada às palavras de Avicena e de Ibn Gabirol e às trajetórias de ambos os autores. Ambos se dedicaram à filosofia até o seu limite extremo. Utilizaram-se da linguagem lógico-racional para a descrição das realidades físicas e metafísicas até o ponto em que estas não puderam mais dar conta dos conteúdos, uma vez que estes passaram a ser não mais objetos, fatos e conceitos, mas experiências. É disso que trata Gabirol no final do *Fons Vitae*, quando afirma que, após a compreensão de todo aquele arcabouço teórico apresentado por proposições, silogismos e demonstrações; após todo o esforço de conhecimento possível através da matéria e da forma, ainda existe outro tipo de conhecimento a ser adquirido: o conhecimento da “causa pela qual existe tudo aquilo que existe”. E este deve ser atingido pela via experiencial, e é atingido após atravessar toda a senda lógica:

Há dois modos de chegar a ele: um pelo conhecimento da Vontade, infundida em toda a matéria e forma; e o segundo pelo conhecimento da Vontade que compreende a matéria e a forma, e que é a mais alta

virtude, no sentido de não estar mesclada nem com a matéria nem com a forma. Mas, para que te eleves ao conhecimento desta virtude, a que não está mesclada com a matéria e a forma, deverás chegar pela união de tua alma à virtude que está revestida de matéria e de forma, e alçar-te gradualmente por esta virtude, até que chegues a seu princípio e origem (Ibn Gabirol, *Fons Vitae*, V, 43).

Ibn Gabirol, desse modo, acaba também por delimitar o pensável, que se exaure “no conhecimento da Vontade infundida em toda a matéria e a forma”, limitando assim o impensável. Limita o impensável de dentro, já que o impensável é ilimitável, a não ser pelo próprio pensável, mas, ao contrário de declarar o impensável como inatingível, indica um meio de alcançá-lo. Na verdade, o que se definiu aqui como “impensável”, não o é na realidade, de modo absoluto, lembrando que o próprio Wittgenstein assim o reconhece, posto que no Prefácio do *Tractatus*, adverte que

o livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado).

Como não se pode pensar o limite exterior do pensável, a não ser que já o tenhamos ultrapassado, não podemos classificar o impensável. Dessa maneira, a categoria do “impensável” vê-se reduzida ao “inefável” e, portanto, quem sabe, talvez até pensável de outro modo, talvez experienciável; e, assim, é decididamente existente e definitivamente real, ainda que necessariamente fora dos domínios da linguagem conceitual, entendida esta enquanto uma sequência de proposições significantes (compostas pela substituição de objetos por sinais).

Podemos optar por considerar que aquilo que está fora do domínio do “pensável/representável” não existe. Ora, para Wittgenstein, mesmo o pensamento que se pensa está no limite do pensável, senão fora dele, entendido dessa maneira. O filósofo nos diz que

A proposição pode representar toda a realidade, mas não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica. Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo (Wittgenstein, *Tractatus*, 4.12, p. 179).

Entretanto, nós pensamos; e pensamos logicamente; e mais, a aplicabilidade da forma lógica é aquilo que nos fornece a própria delimitação e definição do universo do pensável. Desse modo, a própria definição do universo pensável é dada por algo que não se encontra nesse universo, não podendo ser representada pela proposição. Prosseguindo nessa linha, Wittgenstein nos indica de que modo a forma lógica se relaciona com a proposição:

A proposição não pode representar a forma lógica, essa forma se espelha na proposição. O que se espelha na linguagem, esta não pode representar. O que se exprime na linguagem nós não podemos exprimir por meio dela. A proposição *mostra* a forma lógica da realidade. Ela a *exibe* (Wittgenstein, *Tractatus*, 4.121, p. 179).

Assim, a forma lógica situa-se na área limítrofe entre o representável e o inefável. Do mesmo modo, para Ibn Gabirol no *Fons Vitae*, o limite da inteligência é aquilo que é composto por matéria e forma. O último – ou mais alto – dos compostos é a própria inteligência, que percebe que tem uma forma que não lhe é própria, por ser universal, ainda que não possa despojar-se dela e, assim, conclui que tem uma matéria, embora não a possa alcançar.

Conforme Wittgenstein,

O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e acontece como acontece; não há nele nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor (...) o que o faz não casual não pode estar no mundo, do contrário, seria algo, por sua vez, casual (Wittgenstein, *Tractatus*, p. 275).

O mundo é casual, contingente e representável, mas o sentido do mundo, seja ele qual for, deve necessariamente estar fora dele. O sentido do mundo, portanto, não pode ser representável pela

proposição. Se a forma lógica, que se situa no limite do representável, pode se relacionar com a linguagem através do espelhamento, talvez aquilo que está fora do mundo também possa relacionar-se com a linguagem por um processo semelhante. Ou, em outros termos, se a linguagem organizada em proposições é racional, a forma lógica é meta-racional; em sendo meta-racional só pode ser espelhada pela linguagem, mas jamais representada. Assim, se o sentido do mundo (entendido aqui como ética, estética ou mística especulativa) está fora do mundo, é conseqüentemente extra-racional e irrepresentável. Por isso, Wittgenstein sugere que nos calemos acerca desses assuntos. Mas, ele próprio nos diz que o místico, ainda que se situe fora do mundo e da representação, existe: “Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico” (Wittgenstein, *Tractatus*, 6.522, p. 281). E o termo utilizado é o mesmo que ele utiliza com relação à forma lógica, ainda que o modo de utilização difira. Quanto à lógica, afirma que a proposição *mostra* a forma lógica, ela a *exibe*. No caso do místico, ele afirma que o inefável *se mostra*³⁵. O próprio termo utilizado, sendo o mesmo, sugere que qualquer coisa que se encontre fora dos limites do representável só pode ser exibido, mostrado, espelhado ou refletido. Esses termos conduzem diretamente às imagens. É a imagem formada pela estrutura de proposições (linguagem) que espelha a forma lógica. E será a imagem composta pela sequência de alegorias que espelhará o conteúdo místico.

³⁵ “A parte escrita do *Tractatus* trata predominantemente da lógica como essência do mundo. Temos, ali, um *discurso* sobre a natureza da linguagem. Enquanto tal, este discurso padece das mesmas contingências que qualquer outro. No caso que estamos considerando, estas contingências envolvem um *parti pris* a respeito do caráter essencialmente descritivo da linguagem. Assim, se a linguagem possui este caráter, então ela deve ser explicada inteiramente através do conteúdo descritivo, que se manifesta explicitamente na proposição declarativa bipolar. Se a proposição declarativa faz sentido, então ela deve ser analisável em articulações de proposições atômicas. Se a proposição atômica faz sentido, então ela deve ser uma articulação de signos simples. Se o signo simples é autêntico, então ele deve designar necessariamente um objeto simples, etc. A articulação de todos estes aspectos constitui a *forma lógica da proposição*, que estipula as condições transcendentais de possibilidade da proposição declarativa bipolar, a qual, por sua vez, constitui a condição de possibilidade da linguagem descritiva. Em virtude disso, não podemos construir proposições declarativas dotadas de sentido para falar sobre as condições transcendentais de possibilidade da própria proposição declarativa bipolar. O que estas proposições pretenderiam significar é perfeitamente correto, mas não pode ser colocado em palavras, apenas mostrando-se ao sujeito metafísico. Como se pode ver, todo este raciocínio se fundamenta na ideia de que a descrição da linguagem não pode ser feita através da própria linguagem. Isto não impede, porém, que o sujeito metafísico a contemple silenciosamente”. (Pinto, 2006 a, p. 45).

Partindo desse raciocínio, ou seja, de que: a) o místico não cabe na linguagem, que a expressão (espelhamento) do místico não pode se dar sequer pela imagem da linguagem racional, posto que esta é própria da forma lógica, e b) que este espelhamento é possível, dado que é possível que um sentido do mundo, bem como o inefável, exista de fato; chegamos a que a imagem que espelha o místico deva ser necessariamente outra que não a linguagem racional das proposições. A “linguagem mística” deve ser necessariamente imagética e de acordo com moldes estéticos e não lógicos³⁶, posto que a estética está mais próxima do que aqui denominamos mística – por ser transcendental e não se deixar exprimir pela linguagem racional (Cf. (Wittgenstein, *Tractatus*, 6.421, p. 277) – do que os objetos no mundo, passíveis de representação. Desse modo, não há porque buscar *representações* tais como são concebidas numa linguagem que visa exprimir uma experiência estética, ética e/ou mística.

Se tratarmos um texto visionário ou poema místico como uma alegoria da linguagem racional através da qual é possível apreender *significados* inequívocos mediante certos *sinais*, estaremos *apriori* condenando-nos a encontrar, na melhor das hipóteses, e de acordo somente com as competências lógicas do autor e do intérprete, palavras vazias, pois, “proposições não podem exprimir nada de mais alto” (Wittgenstein, *Tractatus*, 6.42, p. 275). Essa é a razão pela qual, ao buscarmos nos escritos místicos de determinado filósofo uma contraparte alegórica de sua filosofia racional, com certeza será só isso que encontraremos. E nada além, posto que nosso pressuposto para tal leitura – de que ali podemos encontrar proposições ou de que existem *significados* inequívocos, tal como existem numa filosofia racional, que podem ser apreendidos racionalmente – limita previamente o universo buscado ao mundo do representável; e nada

³⁶ “Schopenhauer definira a experiência estética como a contemplação da forma inteligível da contingência. Wittgenstein adota a definição e estende-a: a experiência ética do valor é a contemplação da forma inteligível comum ao pensamento e ao mundo – a intuição do mundo *sub espécie aeterni*; ética e estética são uma coisa só. Lógica, arte e religião são as figuras da metafísica regenerada. O Wittgenstein do *Tractatus* inclui-se assim, na antiga linhagem de Plotino, Spinoza e Schopenhauer: a do misticismo racional” (Santos, L.H.L., *In Wittgenstein Tractatus*, p. 111) ou ao que chamamos anteriormente de ‘mística especulativa’. Ver notas 1 e 29.

poderemos encontrar a não ser apenas isso. Partidário da teologia negativa, Maimônides, ao falar sobre a interpretação possível da linguagem bíblica, afirmava que qualquer termo aplicado a Deus deveria ser necessariamente entendido como *equivoco absoluto* no sentido de apresentar significados radicalmente diferentes de sua aplicação comum. E assim deve ser também para os termos destes textos.

Ao concebermos a linguagem mística como um espelhamento de uma experiência que não pertence ao mundo das representações, seremos capazes de encontrar algo mais sob as seqüências de imagens sugeridas pelo texto. Este algo mais dependerá de uma tradição preexistente (na maior parte das vezes religiosa) quanto à seleção das imagens escolhidas, e à experiência pessoal do autor quanto à estruturação daquelas imagens.

É a respeito desse absoluto que o discurso filosófico tenta, sem sucesso, discorrer. Ao tentar fazer uso das palavras para descrever aquilo que está, por sua própria natureza, fora do âmbito de toda a descrição possível, a Filosofia promove, na verdade, um duplo afastamento de seu próprio objeto (Cuter, 2003, p. 57).

Se insistirmos em tratar os discursos místicos como se tivessem por objetivo encerrar *significados inequívocos* e as imagens místicas como se fossem *sinais*, o que equivale a tratar a mística especulativa como se fosse um arremedo de filosofia, o que encontraremos será sempre o mesmo conteúdo: uma filosofia confusa e não raramente mal-escrita. Mas, se tratarmos esses discursos como algo fora do mundo (da lógica), algo que visa espelhar uma experiência inefável, talvez nos situemos mais próximos da experiência do autor, e poderemos ver que naqueles discursos existe muito mais conteúdo do que uma mera imagem difusa e desordenada de conceitos filosóficos. Assim, se a contribuição dos medievais, representados aqui pelos dois autores estudados é a de sugerir uma possível “linguagem” mística numa composição de imagens, a contribuição de Wittgenstein para os estudiosos dos escritos visionários é a de ajudar a compreendê-los pelo que esses escritos realmente são: o inefável que se mostra.

Referências bibliográficas:

AVENCEBROLIS (IBN GABIROL) *Fons vitae*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters; Aschendorff, 1892-1895.

AVICENA. *Tres escritos esotéricos*, Estudio preliminar traducción y notas Miguel Cruz Hernández. Madrid: Ed. Tecnos, 1998.

CABRAL Ética e crítica da modernidade em Wittgenstein. *Interações Cultura e Comunidade* vol. 7, n. 11, Uberlândia, jan./jun. 2011, p. 113-127.

CANO, Maria José. *Ibn Gabirol, Poesía Religiosa*, Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1992.

CAVALEIRO DE MACEDO, C. Keter Malkhut (Coroa Real) e a mística filosófica de Ibn Gabirol. *Horizonte*, vol. 10, n. 27, Belo Horizonte, Jul./Set, 2012 a, p. 728-756.

_____. *A imagem do trono em Ibn Gabirol e a mística da Merkabah*, Mirabilia, n. 14 (2012 b), p. 35-56.

CORBIN, H. *Avicena y el relato visionario*. Madrid: Ed. Trotta, 1995.

CRUZ HERNANDEZ, M. *La vida de Avicena como introducción a supensamiento*, Salamanca: Anthema Ediciones, 1997.

_____. *Historia Del Pensamiento e nel mundo islámico*, v. I. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

CUTER, J. V. A ética do Tractatus. *Analytica*, vol. 7, n. 2, p. 43-58, 2003.

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

ELBOGEN, I. *Jewish Liturgy: A Comprehensive History*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993.

ELAMRANI-JAMAL, A. De la multiplicité des modes de laprophétie chez Ibn Sina. In JOLIVET, J.; RASHED, R. (eds.), *Études sur Avicenne*. Paris: Belles Lettres, 1984.

FAUSTINO, S. *Wittgenstein, o eu e sua gramática*. São Paulo: Ática, 1995.

- GOICHON, A.M. *Le récit de HayyIbnYaqzán*. Paris: Desclée de Brouver, 1959.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Albin Michel, 2002.
- _____. *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris, J. Vrin, 2004.
- IBN EZRA, M. *Kitâbal-muhadarahwa-l-mudakara*, Madrid: trad.e ed. M. Abumalham, 1976.
- IDEL, Moshe. *Cabala*. Novas perspectivas. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- MARQUES, J. O. A., Espaço e tempo no Tractatus de Wittgenstein. In EVORA, F. *Espaço e Tempo*. Campinas: CLE-UNICAMP, 1995, p. 109-131.
- MILLÁS VALLICROSA, J. M. SelomoIbnGabirol *Como Poeta y Filósofo*, Edición Facsímil. Estudio Preliminar María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993.
- NASR, S. H. *Three Muslim Sages* Delmar, N.Y. : Caravan Books, 1976.
- _____. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. NY: SUNY Press, 1993.
- PEARS, D. *As ideias de Wittgenstein*. São Paulo, Cultrix, 1973.
- PEREIRA, Rosalie H. S. *Avicena: A viagem da Alma*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- Pseudo Dionísio Areopagita. *Teologia Mística*. Obras Completas Del Pseudo Dionísio Areopagita. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- PINTO, P. R. M. A questão da continuidade do pensamento de Wittgenstein. In: IMAGUIRE, G.; MONTENEGRO, M. A.; PEQUENO, T. (orgs). *Colóquio Wittgenstein*. Fortaleza: Edições UFC, 2006 a, p. 44-45.
- PINTO, P. M. A questão do sujeito transcendental em Wittgenstein. In: MORENO, A. R. (org.). *Wittgenstein: ética, estética, epistemologia*. Campinas: Ed. da Unicamp/CLE, 2006 b. p. 9-58.
- QUILLIOT, R. Wittgenstein et le procès de la philosophie. In. BOUVERESSE-QUILLIOT, R. *Visages de Wittgenstein*. Paris: Beauchesne, 1995.
- RODRÍGUEZ, M. L. Tiempo y eternidad : una reflexión a partir de La Enéada III de Plotino. *Enrahonar :quaderns de filosofia*, n. 18, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, Departament de Filosofia, 1992, p. 45-59.

ROMERO, Helena. *Selomo Ibn Gabirol, Poesía secular*. Edición bilingüe. Prólogo de Dan Pagis, Selección, Traducción y notas, Helena Romero. Madrid: Ediciones Alfabuara, 1978.

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

SCHEINDLIN, Raymond. La situación social y el mundo de valores de los poetas hebreos. In: Ángel Sáenz-Badillos; Ricardo Izquierdo Benito (orgs.) *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*. Cuenca: Prensas de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1998.

SCHOLEM, Gershom. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1960.

SPICA, M. A. Místico *versus* misticismo: Reflexões sobre o místico de Wittgenstein em comparação ao misticismo religioso caracterizado por James. *Princípios, Revista de Filosofia*, vol. 17, n. 27, Natal, jan./jun. 2010, p. 113-136.

ULLMANN, R. A. A mística de Plotino. In: ULLMANN (org) *Consecratio Mundi: festschrift em homenagem a Urbano Zilles*. Porto Alegre, Edipucrs, 1998.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-philosophicus*. Edição bilingüe, Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo, Edusp, 2001.

ZILLES, U. Deus na Filosofia de Wittgenstein?. In: _____. *Crer e compreender*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 28-34.

_____. *O Racional e o místico em Wittgenstein*. Porto Alegre, Edipucrs, 1994.