

A unidade da matéria em Ibn Gabirol

The unity of matter in Ibn Gabirol

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo¹

Resumo: Filósofo e poeta judeu, Ibn Gabirol ficou conhecido através da Escolástica Cristã sob a alcunha de Avicébron ou Avencebrol. Escrita originariamente em árabe, sua obra fundamental foi traduzida ao latim sob o título *Fons Vitae* e foi um dos textos mais lidos durante o século XIII, embora pouco se soubesse sobre a verdadeira identidade do autor. A obra expõe uma metafísica baseada na composição universal de tudo o que há (sensíveis e inteligíveis) por matéria e forma. Assim, a matéria ocupa uma posição central em sua doutrina e o autor atribui a ela absoluta unidade por toda a sequência de níveis do ser. Neste texto pretendemos apresentar a questão da matéria, sua importância na obra e sua qualidade fundamental, a partir de uma possível leitura de passagens da *Metafísica* de Aristóteles. O presente artigo é fruto de uma conferência ministrada no “VII Colóquio de Filosofia Medieval da UFPel”.

Palavras-chave: Matéria. Substância. Ibn Gabirol. Metafísica. *Fons Vitae*.

Abstract: Jewish philosopher and poet Ibn Gabirol became known through Christian Scholasticism under the pseudonym Avicébron ou Avencebrol. Written originally in Arabic, his main work was translated into Latin under the title *Fons Vitae*, and it was one of the most studied texts during the 13th century, although little was known about the true identity of the author. The work explains a metaphysical doctrine based on the universal composition of everything that exists (sensible and intelligible) by matter and form. Hence, matter is a key concept in his doctrine and the author assigns its absolute unity throughout the sequence of levels of being. In this text, we intend to present the issue of matter, its importance in his work and its main quality, from the perspective of a possible interpretation of certain passages of Aristotle’s *Metaphysics*. This paper outcomes from a presentation at “VII Colóquio de Filosofia Medieval – UFPel”.

Keywords: Matter. Substance. Ibn Gabirol. Metaphysics. *Fons Vitae*.

1. Introdução

Schlomo Ibn Gabirol é um autor, no mínimo, controverso. Judeu de origem e confissão religiosa, o poeta por profissão nasceu na Espanha sob o domínio Islâmico em torno de 1021. Entrou para a história da filosofia por ter sido um dos autores mais lidos durante o século treze pela Escolástica Cristã, sendo que não se sabe ao certo o quanto seus leitores foram cientes de sua origem religiosa. Ibn Gabirol foi um pensador heterodoxo em todas as áreas nas quais ousou se aventurar, desde a poesia religiosa – na qual insiste em utilizar a

¹ Professora de Filosofia Medieval Judaica junto à Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: ceciliacmcavaleiro@gmail.com

primeira pessoa, o que, até então, era inédito no judaísmo – até sua proposta ética de base médica e sua metafísica peculiar. As notícias seguras sobre sua vida desaparecem ainda em 1045, quando foi alvo de um *Herem* (excomunhão) pela comunidade judaica de Zaragoza. O autor contava na época com aproximadamente 25 anos, e registros confiáveis indicam que não viveu para além da quarta década. Nos seus poucos anos de vida, foi autor de mais de 400 poesias e, ainda que provavelmente ele tenha escrito muito mais, chegaram às mãos atuais somente dois livros de ética e um de metafísica. Assim como o restante de sua produção filosófica, o original de seu livro de metafísica, redigido em árabe, foi perdido e, a partir do século treze temos notícias somente da tradução latina, denominada *Fons Vitae*² e de uma seleção hebraica de passagens organizada por Shem Tov Ibn Falaquera³.

Ibn Gabirol é considerado um autor controverso não somente por causa do episódio de sua expulsão da comunidade judaica – que não se sabe ao certo a razão – posto que, frente ao momento político da época e de sua peculiar heterodoxia, poderiam ter sido várias. Hipóteses diversas foram levantadas: suas críticas ao posicionamento de seus correligionários; o conteúdo de cunho científico proposto em uma de suas obras éticas; a ausência de citações de passagens do *Talmud*, o que justificaria uma acusação de caraísmo; e até mesmo uma acusação de simpatia ao cristianismo. O fato é que jamais saberemos as causas dos problemas enfrentados por ele, mas suas obras expressam um caráter forte e uma originalidade ímpar em diversas áreas. Na poesia, sua crítica social é contundente e tão forte quanto seu fervor religioso de cunho místico – que substitui o usual “nós” da poesia sinagoga tradicional (em referência ao povo de Israel), pelo “eu” de uma alma sedenta por iluminação. Na ética, inverte o padrão habitual de justificação filosófico-racional de preceitos bíblicos, usando passagens escriturísticas deslocadas de seu contexto original, para exemplificação de uma ética com base na medicina de sua época. Mas, sem dúvida é na metafísica que sua originalidade será mais marcante.

Embora o quanto se conhecia das obras gregas na Espanha da época seja uma informação um tanto nebulosa, o fato é que, ainda no século XI, parece ter tido acesso a um conjunto de obras de Aristóteles, ou, no mínimo, a importantes comentários redigidos no âmbito da *Falsafa*. Sua época foi o auge do Neoplatonismo Islâmico Medieval e um momento de retomada da produção filosófica nos meios judaicos. Mas, o Neoplatonismo medieval tem suas particularidades que não podem ser deixadas de lado. Enquanto em Platão as Ideias

² Tradução de Juan Hispano e Domingo Gundissalino, editada por Clemens Baeumker em 1895.

³ Descoberta por Munk em 1847 e editada e traduzida ao Francês por ele em 1859.

enquanto conteúdo do mundo inteligível são a matriz arquetípica do mundo sensível, visão esta apresentada no pensamento judaico por Filon de Alexandria, no Neoplatonismo Islâmico Medieval esta visão surge já mesclada às doutrinas de Aristóteles, tendo em vista que, para os primeiros filósofos da *Falsafa*, não havia contradição entre as doutrinas daqueles autores.

2. O contexto: o aristotelismo neoplatonizado

Falar sobre Neoplatonismo e Aristotelismo enquanto opostos na Idade Média é uma posição perigosa. Em virtude da atribuição arbitrária de textos nitidamente neoplatônicos a Aristóteles – como o *Liber De Causis* e a *Teologia* – bem como da recepção conjunta dos comentários neoplatônicos às obras de Aristóteles, esses dois modelos jamais foram entendidos como concorrentes, mas complementares. A maior parte dos pensadores da Idade Média, ao entenderem que o autor daquelas obras apócrifas teria sido o mesmo da Metafísica, apresentam um pensamento neoplatônico aristotelizado ou aristotélico neoplatonizado, numa escala que comporta diversos graus. Mesmo após o século XII, as teorias normalmente se apresentam como uma metafísica de orientação aristotélica, mas que se desenvolve num contexto do surgimento do mundo por processões ou emanações sucessivas⁴. Pendendo mais para um lado ou para outro, os diversos pensadores aproveitam dessas influências o que lhes pareceu mais adequado, apresentando na maior parte das vezes uma doutrina híbrida que contempla elementos de uma e outra tradições.

Assim, apesar do modelo metafísico geral de Ibn Gabirol poder ser associado ao Neoplatonismo, uma vez que, para ele tudo provém a partir do Uno absolutamente simples e se desdobra numa estrutura baseada numa sequência de emanações sucessivas, ele não elaborará exatamente uma henologia, visto que não discorre diretamente sobre o modo de processão das realidades com base nesse Uno. Talvez esta tenha sido sua tentativa em algum dos demais livros que supostamente escreveu, um dos quais faz menção expressa no próprio texto do *Fons Vitae*⁵, mas a estes jamais tivemos acesso.

O caminho traçado no texto do *Fons Vitae* é, na verdade, inverso, lembrando mais uma ontologia, no sentido aristotélico, porque ele parte da substância mais baixa, sensível e

⁴ Pode-se ver como exemplo Maimonides que considera Aristóteles como o único filósofo a ser considerado seriamente, mas desenvolve sua concepção de mundo através de um fluxo de emanações que significariam uma *influência* contínua a partir de Deus (*Shefa*).

⁵ *Origo Largitatis et Causa Essendi*

manifesta, a qual ele denomina “substância que sustenta os predicamentos⁶”, e vai subindo em direção às realidades mais simples e espirituais. Afirma conseqüentemente que assim se deve proceder, já que a ordem do conhecimento é inversa à ordem do ser.

Posto que temos a intenção de nos elevar do mais ínfimo extremo daquilo que existe até o extremo superior, e como tudo o que possui ser no extremo inferior é proveniente do extremo mais elevado: então cada coisa que encontremos no extremo inferior tomamos como regra para a indicação daquilo que está no extremo superior, porque o inferior é exemplo do superior, posto que os que provêm de outros são imagens daquilo do qual provêm. Por isso, porque o inferior descende do superior, é necessário que seja exemplo do superior. E indicaremos posteriormente nesta investigação que o inferior descende do superior. E se for conforme dissemos e conhecermos o termo conveniente de um e outro extremo, então será certo o conhecimento do oculto pelo manifesto. Convém que apresentemos um exemplo universal do que dizemos, e este exemplo será substância que sustenta os nove predicamentos. Digo que, como nossa intenção foi alçarmo-nos até o supremo limite daquilo que há, isto é, a matéria universal que tudo sustenta e a forma universal nela sustentada, que são o fim do ser da parte dos inferiores e seu princípio de parte do seu inventor, de excelso nome, examinaremos o extremo inferior, ou seja, a matéria que sustenta os nove predicamentos, e a encontraremos comparável a ela e exemplo dela.⁷

Temas como Deus (chamado ao longo da obra de Uno, Altíssimo e Essência Primeira) ou a própria Vontade Criadora não são muito explorados em sua obra, assim como as alusões à relação desta com o próprio Deus aparecem muito discretamente em passagens muito breves ao final do texto, sem que o autor forneça maiores explicações. Portanto, para falarmos da origem do universo, somos obrigados a inverter o próprio caminho do autor, reconstruindo aquilo que, na própria terminologia de Ibn Gabirol, seria o fluxo a partir do Uno/Essência Primeira, e não seguir, como ele mesmo faz, a partir da caracterização das realidades dele defluídas.

Desde o final do século XIX, alguns comentadores tentaram conectar o pensamento de Gabirol diretamente ao de Plotino. Ao não encontrarem as equivalências perfeitas, alguns deles concluíram pela contradição ou inconsistência da estrutura metafísica exposta no “Livro da Fonte da Vida”. Mas, como apontamos anteriormente, há que lembrar que a influência neoplatônica nos pensadores judeus medievais não se resumiu a Plotino. Temos que considerar o panorama de textos neoplatônicos disponíveis da época, entre eles: as influências importantes dos *Elementos de Teologia*, de Proclo, matriz do texto árabe *Kalam fi mahd al-khair* (*Liber de Causis* para os latinos), o fato de que Alexandre de Afrodísia é um dos autores mais citados entre os pensadores do período, textos diversos como o pseudoepigráfico

⁶ Utilizamos aqui o termo “predicamentos” aqui em referência ao termo latino que traduz as “categorias” propostas por Aristóteles. Nossa opção na tradução foi manter o termo latino.

⁷ *Fons Vitae*, II, 7.

denominado por Stern de *O Neoplatônico de Ibn Hasday*, e o lendário *Livro das Cinco Substâncias*, atribuído ao chamado Empédocles árabe que, ainda que, de modo discutível, é apontado por muitos como influência fundamental em Ibn Gabirol. Isso, sem mencionar outras influências mais tardias que já foram apontadas, como a *Enciclopédia dos Irmãos da Pureza (Ikhwân al-Safâ')*. Cremos que um estudo mais detalhado de outras influências neoplatônicas, bem como da especulação interna ao judaísmo, pode desfazer a estranheza inicial e a imagem, a nosso ver precipitada, de contradição ou inconsistência de seu modelo em relação à tradição filosófica.

3. O entendimento tradicional de forma e matéria e a inversão proposta por Ibn Gabirol

Em virtude justamente dessa tentativa de compatibilização entre Platão, Aristóteles e os Neoplatônicos, as formas aristotélicas foram entendidas durante a Idade Média usualmente como equivalentes às ideias platônicas. Como tais, em seu mundo de origem, seriam puramente inteligíveis e, dado que são concebidas como desprovidas de corpo, seriam assim também desprovidas de matéria. Ora, a predominância da nobreza da forma sobre a matéria no pensamento neoplatônico é clara. Como, na maior parte das vezes, a matéria é entendida unicamente como matéria sensível (*hyle*), ser desprovida de corpo e ser desprovida de matéria acabam se tornando afirmações idênticas⁸. É claro que há autores que não descartam a existência da matéria inteligível, mas, como Plotino, entendem-na como distinta da matéria sensível e sobre a qual não podem ser aplicadas as categorias ou quaisquer predicamentos equivalentes aos aplicáveis à matéria sensível. Por outro lado, na esteira do próprio Aristóteles, não sabem muito bem como associá-la na prática à ontologia proposta, uma vez que Aristóteles parece contrapor matéria e inteligibilidade⁹ e nem se arvoram a tentar explicar sua origem.

A partir das tentativas de compatibilização entre a filosofia e a religião, a ideia da matéria sensível como origem da imperfeição, da carência, da rudeza e da falha foi reforçada e não raramente foi vista como criação bastarda, e, por vezes, associada ao mal e ao pecado.

⁸ Muitas das inúmeras críticas desferidas por Tomás de Aquino a Ibn Gabirol são frutos dessa confusão ou mal entendido.

⁹ Cf. *Metafísica*, Z, 1025 b2 a 1026 a-32.

Maimônides chega a chamá-la de “mulher adúltera”¹⁰, citando uma passagem bíblica, numa comparação que já havia sido feita anteriormente por Avicena¹¹. Assim, na maior parte do pensamento medieval, ainda que tenha sido aceita a existência de uma matéria inteligível, esta só é indicada por alto ou parece dever ser entendida como absolutamente diferente da matéria sensível, de origem mais nobre ou diversa, quase nunca explicitada, e contraposta a esta, já que a precariedade da matéria corpórea não condiz com a perfeição divina.

Quanto à questão específica da matéria inteligível, Aristóteles se refere a ela na *Metafísica*, retomando as doutrinas não escritas de Platão, mas parece entendê-la exclusivamente como a matéria dos entes matemáticos¹², no que será seguido também por Tomás de Aquino¹³ para quem a matéria inteligível é o sujeito da quantidade. Já para Plotino, a matéria prima será o elemento da Díade¹⁴. Mas, como sabemos, Plotino separa radicalmente o sensível do inteligível e, assim, para seus seguidores medievais, a matéria densa, sensível e corpórea, acabará por ser associada também à origem do mal e da imperfeição. Filon de Alexandria afasta a criação da matéria corpórea de Deus, por considerá-la também impura e, portanto, indigna de ter sido criada diretamente por Ele. Na apropriação medieval do conjunto deste pensamento que conduziu a uma visão de um Aristóteles neoplatonizado, cujas teorias se desenvolvem num modelo de emanações, isto foi direcionado cada vez mais a uma tendência à valorização da pureza da forma – entendida enquanto inteligível puro e com possibilidades de subsistência por si – e à desqualificação da matéria, origem da carência, da imperfeição e até mesmo do mal.

O caso de Ibn Gabirol é um tanto diferente: como constrói sua metafísica a partir do chamado hilemorfismo universal, ou seja, da visão de que tudo o que há é composto por matéria e forma, desde o mais sensível, corpóreo e grosseiro até o mais inteligível, espiritual e simples, não pode compartilhar dessa perspectiva. Por um lado, a partir dessa concepção, a matéria não pode ser algo rude, inferior, desprovido de dignidade e menos “criado por Deus”

¹⁰ “Salomão (a paz esteja com ele!) com sua sabedoria expressou maravilhosamente ao comparar a matéria com uma casada adúltera (cf. Prov. 6, 26) porque não podendo existir absolutamente a matéria sem forma, é como a casada, jamais isenta do vínculo marital e nunca livre” (MAIMON, 2008, III, 8).

¹¹ Avicena faz uma comparação semelhante na Epístola sobre o amor: “Matter is like a low-born and blameworthy woman who tries to prevent her ugliness from becoming known”. Ver: AVICENA, *Risāla fī l-‘ishq*, in “A Treatise on Love by Ibn Sina”. Transl. Emil L. Fackenheim (1945).

¹² Cf. REALE, in ARISTÓTELES, 2001, notas 24 e 25, pp. 388-389.

¹³ *Suma Teológica* II-I, q. 88, a. 1.

¹⁴ Aparentemente seguindo o próprio Platão. Conforme Reale, “a Díade (nos graus mais elevados) é uma espécie de ‘matéria inteligível’, enquanto no seu grau mais baixo é uma espécie de matéria sensível” (REALE, 2004, p. 194).

do que a forma, dado que se estende uniformemente por toda a criação. Por outro lado, como a forma não existe em ato desprovida de matéria, não pode haver tampouco algo que seja uma forma pura inteligível, já que, em seu modelo, esta não tem possibilidade de subsistir por si mesma.

Se a estrutura básica da metafísica gabiroliana se desenvolve num modelo de emanações sucessivas a partir do Uno, a linguagem utilizada por Ibn Gabirol é essencialmente aristotélica, e isso conduziu alguns estudiosos a entender seu pensamento como mais aristotélico do que realmente se apresenta. Afinal, o “*Fons Vitae* é um monumento do silogismo e do raciocínio, muito similar às criações da Filosofia Escolástica”¹⁵. Mas, a partir do que foi exposto, não devemos perder de vista que uma coisa é a linguagem, outra é a visão de mundo que embasa a estrutura metafísica que o autor erige. Além disso, não podemos esquecer que, dentre as obras metafísicas que provavelmente teria escrito (e teriam sido no mínimo três), somente uma, o *Fons Vitae*, sobreviveu para chegar às mãos modernas, e ainda assim em tradução. E essa obra versa não sobre a origem ou o processo pelo qual as coisas vêm a ser, mas trata das coisas que são. Portanto, a primeira vista, quanto ao método – que parte do mais sensível e próximo em direção ao inteligível e mais distante (tal como ensina Aristóteles sobre o conhecimento) – à linguagem, à lógica utilizada e à temática (ou seja, a descrição do que são as coisas que são), todo esse conjunto conduz a entender sua obra muito mais como uma ontologia.

No entanto, ao começarmos a aprofundar nossa leitura, notamos que o modelo metafísico é proveniente do Uno através de um fluxo que dá origem às realidades subsequentes, e, ao considerarmos o destaque que ele confere à questão da unidade, vislumbramos que seu modelo subjacente se aproxima mais a uma henologia. Mas esta é vista a partir de baixo, ou seja, é descrita não a partir do Uno, que explicaria a origem do ser, mas do fim em direção ao início, o quer dizer, conforme sua própria descrição, a partir da ordem do conhecimento e não da ordem do ser. Mas, como tudo procede da mesma fonte e tem as mesmas raízes, necessariamente, o sensível deve ser exemplo do inteligível e aquilo que é inferior deve compartilhar das propriedades do superior, ou de um equivalente num nível mais grosseiro: “Certo é que a substância que sustenta os nove predicamentos é a chave para a especulação das coisas distantes dos sentidos, porque ela segue, pela ordem, os sensíveis e

¹⁵ AYALA, 2004, p. 536.

porque esta substância informada pelos nove predicamentos é um exemplo significativo das coisas não sensíveis”¹⁶.

Dessa maneira, se por um lado temos uma estrutura ontológica aparentemente aristotélica, por outro temos um modelo de processões, no qual a unidade é o ponto fundamental e, entre eles há ainda a figura da Vontade divina que revela sua faceta judaica, enquanto “motor cosmogônico”, uma vez que “ela traz da Essência e da Sabedoria de Deus a matéria e a forma universais, e as compõe conjuntamente nos vários níveis ontológicos do fluir divino”¹⁷. Assim, acreditamos que a questão da matéria é uma das chaves, senão a chave fundamental, para a compreensão desse aparente emaranhado.

4. A substância em Ibn Gabirol: uma interpretação do sínolo aristotélico?

Com base no exposto acima, tendo em vista que a linguagem utilizada é essencialmente aristotélica, o conceito fundamental a partir do qual o edifício metafísico de Ibn Gabirol é erigido é o de substância. Para o autor, à exclusão dos acidentes – que não subsistem por si – tudo o que há no mundo é substância. E este termo não é aplicado somente às coisas sensíveis, denominadas por ele de substâncias compostas, mas a absolutamente tudo, ou seja, também aos inteligíveis, incluindo a alma e a inteligência, já que “a substância é de dois modos, a saber, simples e composta”¹⁸.

Aristóteles defende na *Metafísica* a absoluta prioridade da substância em relação ao significado do ser e esta é referida como sinônima de essência: “é evidente que o primeiro dos significados do ser é a essência que indica a substância”¹⁹. Possivelmente Ibn Gabirol tenha se apoiado em passagens como esta, pois, se o termo substância pode ser dito como equivalente a ser e a essência, tudo aquilo que tem ser, portanto essência, pode ser denominado substância. Partindo dessa constatação, Gabirol denomina substância tudo que há – ou tudo aquilo que tem ser. Começa a construir seu modelo, a partir da substância sensível particular que, como já indicamos, denomina “substância que sustenta os predicamentos” e, sobe, desde o universal dos sensíveis, passando pela natureza, em direção àquelas às quais ele denomina substâncias espirituais simples.

¹⁶ *Fons Vitae*, II, 6.

¹⁷ POLLONI, 2014, p. 1.

¹⁸ *Fons Vitae*, II, 15.

¹⁹ *Metafísica*, Z, 1,1028 a15.

O *Fons Vitae* é uma obra que tem por objetivo geral a demonstração de que tudo o que há é composto por matéria e forma e, por isso, a obra é construída do modo como dissemos, a partir da ordem do conhecimento, posto que também é a ordem da demonstração, e isso passa a impressão de que se trata de uma ontologia. Desse objetivo advém a atribuição à sua teoria do termo hilemorfismo universal. A obra é composta por cinco livros, cada um deles ocupando-se dos diferentes níveis onde a matéria e a forma podem ser identificadas. No Tratado Primeiro, Ibn Gabirol justifica a divisão da obra nestas partes, com base na afirmação de seu modelo de substâncias, sejam elas corpóreas ou espirituais: “Posto que nosso propósito é estudar a matéria universal e a forma universal, devemos dizer que aquilo que é composto de matéria e forma se divide em dois: substância corpórea composta e substância simples espiritual”. Quanto à substância corpórea, afirma que se divide em duas e assim se refere: “A substância corpórea se divide em outras duas, pois uma delas é a matéria corpórea que sustenta a forma das categorias e outra, diferente dela, é a matéria espiritual que sustenta a forma da corporeidade. Por isso são necessários dois tratados”.

O primeiro tratado, em suas próprias palavras, versa sobre o que deve ser estabelecido previamente para designar a matéria universal e a forma universal em geral, e, num sentido mais específico, é destinado a designar a matéria e a forma nas substâncias compostas. Estas são entendidas como os sensíveis particulares, ou, como ele denomina, a “substância que sustenta os predicamentos”, no sentido de que é a substância corpórea particular quem sustenta a quantidade, a cor e a figura, por exemplo. O segundo tratado versa sobre uma substância que ele entende como um nível intermediário entre o sensível corpóreo e o espiritual, e que denomina “substância que sustenta a corporeidade do mundo”. Esta “substância” como ele chama, não é particular, mas seria quase como um universal para o que é corpóreo, não sendo corpórea em si mesma. É algo que recebe a forma da corporeidade, mas cuja matéria não é sensível. Assim, como intermediário verdadeiro, relaciona-se por similitude com os sensíveis particulares através da forma que recebe (a forma da corporeidade) e com os espirituais simples pela matéria (não determinada pela unidade sensível espacializada). O terceiro tratado dedica-se à demonstração da existência do que ele chama de substâncias simples, a saber, uma estrutura semelhante à das hipóstases de Plotino, uma vez que são chamadas Inteligência, Alma (entendida com seus três níveis) e Natureza. O quarto tratado ocupar-se-á da identificação da existência da matéria e da forma nas já mencionadas substâncias simples e o quinto e último tratado é dedicado pelo autor especificamente à matéria e à forma universais. Como ele próprio descreve:

O primeiro dedicar-se-á ao que deve ser estabelecido para designar a **matéria** universal e a forma universal, para buscar o conhecimento da **matéria** nas coisas sensíveis e para falar da **matéria** corporal que sustenta as categorias. O segundo versará sobre a **matéria** espiritual que sustenta a forma corporal e, posto que a **matéria** espiritual necessita de provas para que se designe o ser e de demonstrações pelas quais se certifique, porque é necessário para o conhecimento daquilo que ainda não é evidente por si mesmo. Assim, aqui é necessário um terceiro tratado que se ocupe da demonstração das substâncias simples, e também é necessário que haja um quarto tratado no qual se trate da busca do conhecimento da **matéria** e da forma nas substâncias simples. Quando tenhamos completado a investigação nesses quatro tratados, será preciso que estudemos a **matéria** e a forma em si, devendo ser este, pois, o quinto tratado, próprio para a consideração deste propósito. Assim, tudo o que devemos examinar sobre a **matéria** e a forma será encontrado nestes cinco tratados que determinamos, e aí está tudo o que este livro contém.²⁰

Se analisarmos suas palavras acerca da divisão da obra, notamos um ponto interessante: apesar de tudo ser, para o autor, composto igualmente por matéria e forma, no mesmo trecho, enquanto o termo forma é referido cinco vezes, o termo matéria repete-se oito vezes (ver o grifo). Isso nos fornece uma pista interessante sobre o que exatamente ele está querendo demonstrar. Talvez, mais importante do que demonstrar que tudo é composto por matéria e forma, tenha sido apontar que aquilo que ele denomina ‘matéria’ existe em todos os níveis. E aqui nos referimos àquilo que ele denomina matéria porque para ele o termo está distante de ser sinônimo de corporeidade, como foi erroneamente entendido na leitura de sua obra por Tomás de Aquino, mas é substrato universal.

Ibn Gabirol parece ter a perfeita consciência de que, a partir de Aristóteles – especialmente tendo em vista a compatibilização com a doutrina platônica das Ideias – é muito mais simples concluir que deva existir uma forma inteligível pura que seria a matriz do sensível. Por essa razão deve se dedicar a fazer com que o leitor, personificado aqui na figura do discípulo²¹ perceba que, oculta por trás da forma, que conforme o filósofo é sempre mais manifesta, há algo que a sustenta por todos os níveis de existência que é simplesmente limitado, especificado, particularizado e individualizado pela forma que o reveste.

Talvez aqui seja importante referirmo-nos à discussão acerca do termo matéria, tal como foi utilizado por Ibn Gabirol e nas traduções. O original do *Fons Vitae* foi escrito em árabe. Como sabemos, já era costume na *Falsafa* a referência à matéria através de vários termos, note-se por exemplo o uso dos diversos termos por Ibn Sina²². Na tradução latina do

²⁰ *Fons Vitae*, I, 9.

²¹ O *Fons Vitae* é uma obra construída em forma de diálogo entre Mestre e Discípulo. A versão hebraica suprime as indagações e considerações do discípulo, bem como as repetições e cansativas demonstrações por diferentes vias do mesmo tema que estão presentes na versão latina.

²² Ver sobre o tema: MOREWEDGE, Parviz. *The “Metaphysica” of Avicenna (ibn Sīnā): A Critical Translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicenna’s “Metaphysica”*. New York: Routledge, 2016.

Fons Vitae, percebemos o uso de matéria, *hyle* e elemento, respectivamente, traduções correntes de *madda*, *hayula* e *'unsur*. Na versão de Falaqera, o termo *homer* é usado habitualmente para a tradução de *madda* e *hayula* e o termo *yesod* para *'unsur*. Mas, isso é na maioria das vezes, já que, aparentemente *hayula* seria um termo mais específico para a matéria natural sensível e *madda* para a matéria em geral. Na versão latina, porém, notamos uma modificação dos termos utilizados a partir de um determinado momento, especificamente, no tratado terceiro. E na versão Falaqera, a correspondência não é tampouco tão rigorosa. Pessin afirma que, em virtude “da grande afinidade – linguisticamente e conceitualmente – entre o árabe e o hebraico, por vezes a tradução hebraica é capaz de capturar melhor a nuance de um termo traduzido do que o termo latino”²³. Se, a primeira vista, o argumento pode parecer válido, ele perde sua força ao notarmos que, por um lado, a discrepância e variabilidade no uso dos termos não é grande e, por outro há desvantagens importantes, como os fatos de que o texto traduzido ao hebraico não é completo e das próprias particularidades que envolvem o hebraico daquele momento.

Além disso, é o próprio autor quem esclarece que, por vezes, a escolha do termo não será uniforme ou acurada, portanto, não será determinante para o significado daquilo que está sendo demonstrado:

O nome mais conveniente para aquilo que sustenta a forma do mundo é o de matéria ou *hylé*, posto que a consideramos despojada da forma do mundo que se sustenta nela. E, posto que assim a concebemos em nossa inteligência, como disposta a receber a forma do mundo, é conveniente que a denominemos matéria. É como o ouro, desprovido da forma do selo mas preparado para recebê-la, é matéria do selo enquanto não recebe a forma do selo, mas quando a recebe, chama-se substância. Mas **nesta discussão não devemos cuidar tanto dos termos, posto que chamamos a esta coisa, o substrato que sustenta a forma do mundo, umas vezes substância, outras matéria, outras hylé, e não nos atemos à propriedade destes nomes, porque com eles designamos a mesma coisa:** o substrato que sustenta a forma da quantidade.²⁴

O idioma hebraico é, durante a Idade Média, acima de tudo, um idioma de oração, não dispondo de termos apropriados à tradução da filosofia grega. Basta citarmos como exemplo o termo Natureza (*physis*) que, até aquele momento não dispunha de equivalente hebraico, já que o arcabouço de termos utilizados consistia preferencialmente naquele conjunto constante das Escrituras, onde o conceito inexistia. Portanto se, por um lado, há uma familiaridade entre as línguas semíticas, por outro, a literatura hebraica não havia realizado ainda seu processo de adaptação de termos filosóficos como o fez o idioma árabe; este processo tomará corpo

²³ PESSIN, 2013, p. 11.

²⁴ *Fons Vitae*, II, 11 (grifo nosso).

somente a partir da tradução de Ibn Tibbon do Guia dos Perplexos de Maimônides. Assim, termos como essência e substância são traduzidos pelo mesmo vocábulo, o que não ocorre no árabe nem tampouco na tradução latina. Isso conduz a dificuldades de interpretação, por exemplo, no momento em que Deus é referido como Essência Primeira, tal como é repetido diversas vezes no decorrer do livro e a alma e a inteligência e demais seres são tratados como substâncias. Se a análise for realizada a partir da leitura através da seleção hebraica, elas deverão ser referidas pelo mesmo termo. Como consequência, ao considerar o texto hebraico, isso conduziria a um duplo problema: por um lado, há o entendimento de Deus enquanto Ser que, ao analisarmos o conjunto do *Fons Vitae* é uma interpretação altamente questionável, mas deixaremos esta discussão para outra ocasião; por outro, conduz a um suposto panteísmo direto, do qual o autor chegou a ser acusado. Mas, no presente artigo o que nos interessa é a questão da matéria/substância, que é a importante para nossa reflexão.

Retornemos, pois à insistência de Gabirol na utilização universal do termo substância para todas as realidades ou seres. Uma das possibilidades é que esta escolha se baseie na ênfase de Aristóteles sobre o termo substância ser atribuído ao sínolo. Ora, se tudo o que é vem a ser pela conjunção entre matéria e forma, portanto, tudo pode ser considerado sínolo e, assim, também, é substância. Desse modo, tudo aquilo que pode ser considerado no âmbito do ser é substância e assim deve ser denominado.

Aristóteles diz que a substância pode se referir aos corpos simples, como os elementos, os corpos em si mesmos e as coisas compostas a partir deles como os animais e os seres divinos em suas partes; àquilo que é imanente às coisas que não se predicam de um substrato, “como, por exemplo, a alma nos animais”; às partes imanentes das coisas, que as delimitam e exprimem algo determinado sobre elas e ainda à essência, cuja noção define a coisa²⁵. Desse modo, “a substância se entende segundo dois significados (a) o que é substrato último, o qual não é predicado de outra coisa e (b) aquilo que, sendo algo determinado, pode também ser separável, como a estrutura e a forma de cada coisa²⁶. Já no livro Z, 2, vemos que a substância é entendida, senão em mais, pelo menos em quatro significados principais: considera-se que a substância de alguma coisa seja, em primeiro lugar, a essência, ou, conforme Grondin, o primeiro significado refere-se à quiddidade (*to ti èn einai*)²⁷, o universal, o gênero e em quarto lugar o substrato.

²⁵ Cf. *Metafísica*, Δ, 8, 1017a.

²⁶ *Metafísica*, Δ, 8, 1017b.

²⁷ GRONDIN, 2004, p. 61.

Aristóteles chamará substrato primeiro, em certo sentido, a matéria, noutro sentido, a forma e num terceiro sentido, o que resulta do conjunto de matéria e forma. Ibn Gabirol irá descrever a matéria como substrato e referir-se a ela como sustentáculo universal. E refiro-me aqui a descrever porque o autor não aceita que a matéria ou a forma possam ser objeto de definição, uma vez que não há gênero que incida sobre elas:

A definição não é possível; pois não há incidindo sobre elas gênero algum que possa servir de princípio para sua definição. Mas é possível fazer uma descrição, em virtude das propriedades que as acompanham. Assim, a descrição da matéria primeira, extraída de suas propriedades é a seguinte: é uma substância que existe por si, que suporta a diversidade, e que é una em número. Pode-se ainda descrevê-la do seguinte modo: ela é a substância apta a receber todas as formas. A descrição da forma universal seria a seguinte: ela é a substância que constitui a essência de todas as formas. Pode também ser descrita como sabedoria perfeita e luz puríssima.²⁸

Matéria e forma são assim descritas a partir de características que lhes são próprias, uma em relação à outra, visto que são propriedades opostas. “A matéria sustenta e a forma é sustentada; a matéria é oculta e a forma manifesta; a matéria adquire a perfeição pela forma e a forma completa a essência da matéria; a matéria é a delimitada e a forma é a delimitante; a matéria é separada e a forma é aquilo que separa”²⁹. Também irá se referir à matéria como substância e explica que o termo é aplicável à matéria em geral de algo que já é, ou seja, que recebeu a forma:

A diferença entre os termos substância e matéria é que o nome de matéria só convém aquilo que está disposto a receber a forma e que ainda não a recebeu. Mas o nome de substância convém à matéria quando já recebeu alguma forma, porque por essa forma se torna uma substância específica.³⁰

Como podemos notar, em nenhum momento ao longo de sua obra, veremos a atribuição do caráter de substrato à forma. A matéria é aquilo que se oculta por trás da forma manifesta. A matéria não é perceptível, mas ela tem necessariamente que estar lá, enquanto sustentáculo; a forma necessita da matéria porque necessita de um substrato, não podendo, portanto, subsistir por si. Em sendo a forma sempre mais manifesta que a matéria e a matéria oculta sob ela, parece ser uma operação intelectual a que conduz por toda a obra à compreensão de que tudo seria composto a partir dessas duas raízes, desde a substância mais grosseira até a mais espiritual e simples, a Inteligência, já que é impossível encontrarmos em ato a forma desprovida de matéria e vice-versa. Por outro lado, é comum vermos usados no mesmo sentido os termos substância e substrato, aplicados, por sua vez, à matéria (separada

²⁸ *Fons Vitae*, V, 22.

²⁹ *Fons Vitae*, V, 23.

³⁰ *Fons Vitae*, II, 11.

pelo entendimento) subjacente a alguma forma. Aparentemente, *ousía* (οὐσία), *hypostasis* (ὑπόστασις) e *hypokeimenon* (ὑποκείμενον) são tratados na obra tanto por substância, substrato, matéria ou fundamento, designando simplesmente a substância completa em si ou aquele elemento indeterminado que está sob tudo o que há e sobre o qual algo (uma forma) se assenta para determina-lo.

Assim sendo, a matéria se encaixaria, de certo modo, nos quatro significados propostos por Aristóteles. Nos dois primeiros com mais dificuldade, nos dois últimos, naturalmente. O primeiro (essência) é o mais complicado, mas devemos considerar que Gabirol afirma que a matéria confere sua essência, e, como procede da essência de Deus, compõe necessariamente a essência de todos os seres; ainda que seja questionável quanto à atribuição de quiddidade, tão comumente associada à forma pela Escolástica, não há possibilidade – na metafísica gabiroliana – de que a essência de algo seja constituída somente pela forma. “O que a coisa é” já é uma combinação de matéria e forma. Quanto ao segundo sentido, a matéria é universal e o universal mais amplo, já que de tudo pode ser predicada e compõe o ser de tudo. “Lembremo-nos de que estamos nos movendo no interior de uma filosofia em que a distinção entre essência e existência não se afigura como para nós, herdeiros desta distinção medieval”³¹. Quanto ao terceiro significado, há que ter em mente que, para Gabirol o *genus generalissimum* não é o ser, mas a matéria. E quanto ao substrato, aquilo que subjaz ou se oculta por trás de tudo o que há, este é definitivamente a matéria e só a matéria.

Gabirol descreve o processo de entendimento das coisas que são, escalando do manifesto ao oculto, em níveis, desvelando a matéria que se oculta sob a forma. E isso deve ser realizado até que se chegue à forma da Inteligência, que é aquela que reúne em si todas as formas, é a própria forma universal e, conforme o autor, a partir disso se deduz que haja uma matéria que a sustenta. Vale ressaltar que, ainda que cheguemos até o último estágio da abstração da forma, ainda assim, parece que não somos capazes de conhecer diretamente a matéria primeira universal – que é a própria matéria da inteligência. Só sabemos que ela existe. A matéria primeira permanece oculta.

Considerando que a matéria é uma por todos os níveis de ser, tornando-se somente mais grosseira à medida que descende para as realidades mais sensíveis, e que ela sempre se oculta sob a forma, ela é, assim, o elemento indeterminado, o mais oculto e menos inteligível, pois se o extremo inferior da criação é a pura forma, elemento limitante, determinante e

³¹ GIANOTTI, 2011, p.

particularizante, diferença das diferenças, que não é capaz de dar origem a mais nada, o início seria, portanto a pura matéria, indeterminada e ilimitada, o gênero dos gêneros. E todas as formas que subsistem na matéria são impressões da Sabedoria da Essência Primeira³² que descendem através da Vontade sobre a matéria que lhes serve de substrato.

5. Conclusão

Mas, enfim, de onde provém a matéria? Como ponto de partida, há que considerar que, para Gabirol, não há como falarmos da matéria como ausência ou falta. Definitivamente a matéria é: “A matéria deve possuir o ser, pois, aquilo que não é não pode ser matéria do ser”. E ele vai além, ao afirmar que a matéria sim é subsistente por si, ao contrário da forma:

Mas, diz-se que ela é subsistente por si porque o raciocínio iria ao infinito se a matéria não existisse em si; e tem uma única essência, pelo fato de que não procuramos mais do que uma só matéria em todas as coisas; sustenta a diversidade porque a diversidade não é senão pelas formas, e as formas não são existentes por si; dá a tudo sua essência e nome pelo fato de que, como é o sustentáculo de tudo, é necessário que esteja em tudo e, como é existente em tudo, é preciso que dê a tudo sua essência e nome.³³

Infelizmente, no *Fons Vitae* pouco foi escrito diretamente sobre a criação, ou sobre a ação da Vontade e d'Aquele ao qual o autor se refere como Uno, Altíssimo ou Essência Primeira. Nas últimas páginas, o autor toca levemente nesses assuntos e indica a leitura de outra obra sua, à qual jamais tivemos acesso, para o conhecimento desses temas. Mas Ibn Gabirol é um dos poucos autores que tem a coragem de, em tendo defendido a unidade da matéria por todos os níveis da criação e a identidade entre a matéria inteligível e a matéria sensível, afirmar que ela procede de Deus, aliás, diretamente de Sua Essência. Diz “que a matéria é criada pela essência e a forma pela propriedade da essência, isto é, Sabedoria e Unidade, ainda que a essência não seja determinada por propriedade extrínseca a ela”³⁴. E completa mais adiante que a Essência primeira e Santa é absolutamente una, não sendo distintas ela e sua propriedade³⁵.

³² *Fons Vitae*, V, 42.

³³ *Fons Vitae*, V,42; cf. *Fons Vitae*, I, 10.

³⁴ “Quod matéria est creata ab essentia et forma est a proprietate essentiae, id est, sapientia et unitate, etsi essentia non sit propria proprietate ab ea extrínseca.”

³⁵ “Essentia prima et sancta ipsa et eius proprietate unum sunt omnimode, non distinctae.”

Assim, isso não significa que haja qualquer distinção em Deus/Uno. Enquanto o Uno verdadeiro, a unidade é sua propriedade intrínseca e essencial, não havendo possibilidade de separação. A distinção ocorre a partir da matéria e da forma que são separadas e reunidas para dar lugar ao ser pela Sua Vontade. Mas, do fato de que a matéria procede da Essência decorre que a matéria seja – no mínimo enquanto possibilidade – já de algum modo existente **em** Deus mesmo. E, se pensarmos acerca das propriedades da matéria, notaremos que ela possui traços que a conectam diretamente com Ele: ela subsiste por si, é una em número, é oculta e não delimitada. Ibn Gabirol acrescenta ainda que o fim da criação é a última forma, da qual não pode provir nada mais. Assim sendo, o início, o extremo superior de tudo, deve ser a matéria. Se o extremo superior da criação é a matéria universal desprovida de forma e esta não pode existir em ato, a matéria universal existe como possibilidade na Essência de Deus, com o qual compartilha algumas características – ou, como diríamos melhor, a falta delas – por não ser ela nada além do princípio ilimitado ao qual a forma vem delimitar através da Sua Vontade.

6. Referências bibliográficas

AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. Vol. 2. São Paulo: Loyola, 2005.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Marcelo Perine [com base na versão italiana de Giovanni Reale]. São Paulo, Loyola, 2001.

AVENCEBROLIS (IBN GABIROL). **Fons vitae** ex Arabico in Latinum translatum ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino; ex codicis Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Clemens Baeumker. Münster: Aschendorff, 1895.

AVICENA. **A Treatise on Love by Ibn Sina**. Translated by Emil L. Fackenheim. Mediaeval Studies, vol. 7, 1945, pp. 208-228.

AYALA, J. M. *La relación fe-razón en la filosofía judeo-musulmana de Al-Andalus*. In: STEIN, E. **A cidade de Deus e a cidade dos homens**: de Agostinho a Vico. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 527- 540.

GIANOTTI, Carlos A. **Lições de Filosofia Primeira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GRONDIN, Jean. **Introduction to Metaphysics**: from Parmenides to Lévinas. New York: Columbia University Press, 2004.

MAIMON, Moše ben. **Guía de Perplejos**. Ed. David Gonzalo Maeso. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

MOREWEDGE, Parviz. **The “Metaphysica” of Avicenna (Ibn Sīnā):** A Critical Translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicenna’s “Metaphysica”. New York: Routledge, 2016.

PESSIN, Sarah. **Ibn Gabirol’s Theology of Desire:** Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism. New York: Cambridge University Press, 2013.

POLLONI, Nicola. **Possibilità materiali e necessità formali:** letture gundissaliniane di Ibn Sina, Ibn Gabirol e Ibn Daud. Paper presented at the International Conference “Idee, testi e autori arabi ed ebraici e la loro ricezione latina”, Università di Pavia, Pavia (IT), 3-4 December 2014.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão:** Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”. Tradução de M. Perine. São Paulo, Loyola, 2004.