

MERKABAH E KABBALAH NA POESIA MÍSTICA DE  
IBN GABIROL (AVICEBRON)  
MERKABAH AND KABBALAH IN THE MYSTICAL POETRY OF  
IBN GABIROL (AVICEBRON)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo  
Doutoranda em Ciências da Religião PUCSP  
cavaleirodmacedo@uol.com.br

**Resumo:** Redigida no século XI, a poesia mística de Ibn Gabirol situa-se num período histórico pouco estudado que se caracteriza, conforme a visão histórica apresentada por Gershom Scholem, pela passagem do formato típico da *Merkabah* para um outro formato místico, o da *Kabbalah*. Este artigo visa expor certos indícios presentes em fragmentos da poesia mística de Ibn Gabirol que possam ajudar na compreensão do desenvolvimento do misticismo judaico, identificando as imagens referentes ao simbolismo do Trono utilizadas pelo autor e as particularidades que este apresenta, as quais podem ser relacionadas já com o formato místico da *Kabbalah*.

**Palavras-chave:** Mística, Merkabah, Ibn Gabirol, Kabbalah, Trono da Glória, Shekhina.

**Abstract:** Composed in the 11th century, the mystical poetry of Ibn Gabirol is situated in a historical period that is scarcely studied and one which is characterized by the transition from the typical *Merkabah* form to the mystical form of *Kabbalah*, so it is claimed by the Jewish scholar Gershom Scholem. This article aims at presenting certain traces found in fragments of the mystical poetry of Ibn Gabirol which can help to understand the development of Jewish mysticism by identifying the images of the Throne used by the author and the particular aspects that can be related to the mystical form of *Kabbalah*.

**Keywords:** Mysticism, Merkabah, Ibn Gabirol, Kabbalah, Throne of Glory, Shekhinah.

## Entre a *Merkabah* e a *Kabbalah*

O período histórico que se estende do século IX ao século XIII é, no misticismo judaico, um período que ainda carece de estudos interpretativos sistemáticos e, portanto, de uma caracterização precisa. O interlúdio disposto entre estas datas é frequentemente evitado pelos estudiosos da mística judaica, dado que, ao mesmo tempo em que se sabe ser o período de gestação da *Kabbalah*, pouco pode ser afirmado com segurança a respeito da atividade mística desenvolvida neste período. É plenamente verificado entre os estudiosos do tema que o misticismo do Carro/Trono, ou *Merkabah*, vigorou durante os séculos precedentes. Também é amplamente aceito que este veio a ser substituído por outras linhas, entre elas a *Kabbalah*, que se encontraria, de acordo com os estudiosos, plenamente desenvolvida após o século XIII, especialmente depois da publicação do *Sefer ha Zohar*.

Scholem (1995, p. 133) aponta que os cabalistas só começaram a surgir como um grupo místico à parte, ainda que inexpressivo em questões de número, no Sul da França e na Espanha, a partir do ano de 1200. A identificação, pelos estudiosos do tema, desta data específica para o início dos grupos aceitos como genuinamente cabalistas deve-se, provavelmente, à questão da utilização do próprio termo que denomina este movimento. Aparentemente, o emprego do termo *kabbalah* para designar um tipo específico de mística, ou uma forma diferenciada de estudo e busca espiritual, teve sua origem nesta data no círculo de Isaac, o Cego, tendo sido este termo amplamente adotado e divulgado por seus discípulos (cf. SCHOLEM, 1994, p. 15). Buber afirma que, neste período anterior ao século XIII, o ensinamento da *Kabbalah* manteve-se exterior à vida, “ele é teoria no sentido neoplatônico, visão de Deus, e nada deseja da realidade da existência humana [...] É extra-humano, tocando a realidade da alma apenas na contemplação do êxtase” (BUBER, 2000, p. 31). Para este autor, as “novas forças” somente irão se manifestar no período posterior, notadamente após a expulsão dos judeus da Espanha. Particularmente, acreditamos que afirmações como esta são precipitadas, dada a escassa atenção conferida ao período pelos estudiosos do misticismo judaico, e também porque essa posição somente é justificável se entendermos a ação dessas “novas forças” como a popularização dos grupos

cabalísticos, passando pela vulgarização da chamada *kabbalah* mágica, que terminará restrita ao sentido messiânico ou declaradamente profético.

Por outro lado, durante este período nebuloso que antecede o século XIII, temos figuras importantíssimas da época, como Salomão Ibn Gabirol, ao qual, embora reconhecidamente místico, relativamente escassa atenção é conferida, se compararmos com os cabalistas posteriores ao *Zohar* e com a linha paralela representada por Abraão Abuláfia<sup>1</sup>. Nosso período privilegiado aqui é precisamente o intervalo entre a publicação do *Sefer Yetzirah*, que parece ter surgido entre o terceiro e o sexto séculos (cf. SCHOLEM, 1995, p.83), ainda que não seja possível determinar ao certo a data de sua formulação nem sua autoria<sup>2</sup> (cf. KAPLAN, 2002, p. 17), e o *Sefer Ha Zohar*, situado pelos estudiosos atuais no final do século XIII. “Entre estes dois se estende a época do real desenvolvimento da Cabala” (BUBER, 2000, p.30).

A hipótese central é de que, neste intervalo, podemos notar a influência do simbolismo do Misticismo do Trono/Carro agindo sobre os autores místicos, mas numa perspectiva já modificada pela formulação das bases da *Kabbalah*<sup>3</sup>. É inegável que, ainda que o nome de Salomão Ibn Gabirol tenha sido raramente citado entre os cabalistas posteriores, suas doutrinas, especialmente as expostas em sua obra filosófica *A Fonte da Vida* e no poema *Keter Malkhut*, influenciaram fortemente as formulações da chamada *Kabbalah* especulativa, inclusive as idéias mesmas expressas no *Sefer Há-Zohar* (cf. MUNK, 1927, p.275 et seq.). E essa “influência oculta” pode ter ocorrido por diversas razões, inclusive e principalmente pela tentativa dos autores do século XIII de dar a impressão aos leitores de que as obras que apresentavam eram muito antigas,

---

<sup>1</sup> Também estudada por Scholem.

<sup>2</sup> “Os primeiros comentários sobre este livro foram escritos no século X, e o texto em si é citado como do século VI. Referências ao trabalho aparecem já no século I, enquanto a tradição considera sua existência desde os tempos bíblicos. Este livro é tão antigo que sua origem é inacessível aos historiadores. Somos totalmente dependentes da tradição com respeito à sua autoria.” (KAPLAN, 2002, p. 17)

<sup>3</sup> A influência do *Sefer Yetzirah* é também de fundamental importância, fato que pode ser atestado tanto pela sua presença marcante na obra de Ibn Gabirol quanto na de Yehudá *Ha-Levi*, e se estende até a escola de Gerona, notório em Azriel e Ezra de Gerona, ainda que os autores posteriores apresentem já também aspectos do *Sefer Ha Bahir* – livro este localizado historicamente entre os dois supra citados.

fato que seria inviabilizado pela utilização direta de referências a autores recentes. Por isso, os autores cabalistas podem perfeitamente ter utilizado pseudônimos para Ibn Gabirol e outros teóricos contemporâneos, assim como para as teorias filosóficas de origem grega ou islâmica das quais se utilizaram (*ibid.*, p. 283).

Primeiramente devemos estabelecer as diferenças que são apontadas entre a caracterização do misticismo da *Merkabah* e da *Kabbalah*, e, nesse sentido, seguiremos as formulações apresentadas por Gershom Scholem. Este autor advoga que

As formas do misticismo judaico que surgiram sob o nome de *Kabbalah* na Idade Média a partir do ano 1200, aproximadamente, diferenciam-se tanto da *gnosis* judia do misticismo da *Merkabah* e do *Hassidismo* alemão dos séculos XII e XIII, que custa conceber uma transição direta de uma forma a outra. (SCHOLEM, 2001, p. 23)

O misticismo da *Merkabah* ou do Trono é considerado o mais antigo misticismo judaico. Considera-se que é uma fase composta de vestígios literários que se estendem do século I a.C. a X d.C. Essa forma mística compunha-se fundamentalmente de uma doutrina esotérica baseada nos estudos acerca da história da criação, fundamentada no primeiro capítulo do Gênesis (*Ma'aseh Bereshit*), e acerca da visão do trono ou carruagem de Deus, fundamentada no primeiro capítulo de Ezequiel (*Ma'aseh Merkabah*). Assim, o misticismo da *Merkabah* chega aos nossos dias intimamente relacionado com o primeiro capítulo do Livro de Ezequiel, no qual o profeta afirma ter visto a imagem do carro celeste – a *Merkabah* – sobre o qual está o trono de Deus. “Suportam esse carro seres do mundo superior sob a forma animal e humana, mais tarde, elevados à categoria de anjos” (SCHOLEM, 1990, p. 15). O Profeta Ezequiel descreve em pormenores sua visão, que se tornou objeto de contemplação e especulação dos místicos posteriores.

Uma questão associada à visão de Ezequiel é precisamente a idéia de Deus representada por um corpo humano, o que levou a uma série de interpretações e discussões, culminando num antagonismo irreconciliável entre os místicos – que entendiam sua revelação como símbolo de uma visão profunda e penetrante – e os círculos externos ao misticismo – que viam no antropomorfismo da *Merkabah* uma *Agnes*, São Paulo, (4), 83-106, 1.sem., 2006



heresia condenável. Desse modo, ocorre uma definitiva separação entre a teologia racional judaica e o misticismo judaico (cf. SCHOLEM, 1995, p. 69). A essência do misticismo da *Merkabah*, ainda segundo Scholem, “não é a contemplação absorta da verdadeira natureza de Deus, mas a percepção de sua aparição no Trono descrita por Ezequiel, e o conhecimento dos mistérios do mundo do trono celestial” (*ibid.*, p. 45). A caracterização do misticismo da *Merkabah*, e o que irá diferenciá-lo da abordagem cabalística posterior, é que existe “um abismo infinito entre a alma e Deus, o Rei em seu trono, que não é superado nem mesmo no auge do êxtase místico” (*ibid.*, p.61). A idéia de *Shekhiná* não exerceria função alguma, não havendo menção a qualquer tipo de sentimento de imanência de Deus, chegando à consciência de uma exagerada alteridade de Deus. Tampouco há espaço para o amor:

Não apenas inexiste a imanência divina para o místico; tampouco há o amor de Deus. O motivo erótico no relacionamento do místico judeu com seu Deus pertence em geral a um período muito posterior e nada tem a ver com o presente tema. Havia o êxtase e esta experiência fundamental deve ter sido para os membros deste círculo uma fonte de inspiração religiosa, mas não encontramos vestígio de uma união mística da alma com Deus. [...] Toda a ênfase recai no aspecto real de Deus, não no aspecto criativo. (SCHOLEM, 1995, p.61)

Concepções correntes no senso comum, de que a *Kabbalah* consiste numa coleção de fórmulas externas, algumas delas utilizadas até hoje, como o estudo do alfabeto, a *Gematria*, *Notarikon*, as invocações mágicas e outras, não serão levadas em consideração, pois parece claro que nada disso pode caracterizá-la, dado que essa linguagem nem mesmo lhe é própria, tendo sido incorporada *a posteriori* por influência do *Hassidismo* alemão<sup>4</sup>. Abordaremos, portanto, apenas a questão fundamental que, de certa maneira, resumiria efetivamente a diferenciação da *Kabbalah* enquanto movimento ou corrente mística própria, em separado da *Merkabah*. Podemos entender que, de acordo

---

<sup>4</sup> “Aqui e ali a literatura do hassidismo é dada pela primeira vez proeminência a certas técnicas de especulação mística, que popularmente parecem representar o coração e o âmago do cabalismo, tais como a gematria [...], o Notarikon [...] e a Temurá. Como fato histórico, nenhuma destas técnicas de exegese mística pode denominar-se cabalística na acepção estrita da palavra.” (SCHOLEM, 1995, p. 111)

com os estudos de Scholem<sup>5</sup>, a mística judaica posterior apresenta sua grande diferença frente ao misticismo da *Merkabah* na relação com Deus. Naquilo que se refere à imanência, à possibilidade de contato com Deus e à questão do amor, a *Kabbalah*<sup>6</sup> manteria uma postura diferente daquela do anterior misticismo da *Merkabah*. Poderíamos dividir essa diferença central entre a *Kabbalah* e o misticismo da *Merkabah*, organizando-a, para fins de análise, em três pontos fundamentais, mas que, para o místico, tornam-se apenas um único sentido, sentido esse que é sua relação com Deus. Dessa maneira teríamos: (1) a possibilidade da relativa imanência de Deus através da idéia de *Shekhinah*; (2) o significado do *Devekhut* enquanto *unio mystica*; (3) a questão do Amor de Deus.

Num fragmento inédito de Abuláfia, temos relatado o seguinte trecho: “Pois agora não está mais separado do seu mestre, e vede: ele é seu mestre e seu mestre é ele; pois ele adere tão intimamente àquele que de forma alguma pode ser separado dele, pois é Ele” (*apud* SCHOLEM, 1995, p.158). Curiosamente, após ter citado o fragmento de Abuláfia transcrito acima, Scholem ainda mantém uma postura que poderíamos chamar de “incrédula”, acerca do *Devekhut* (adesão) enquanto união mística, sustentando que:

É apenas em casos extremamente raros que o êxtase significa união real com Deus, em que a individualidade humana se perde inteiramente e submerge indistinta na torrente da divindade. Mesmo no êxtase, o místico judeu quase sempre retém o senso da distância entre o Criador e Sua criatura. (SCHOLEM, 1995, p. 37)

Scholem defende que esta “não-união” é praticamente uma característica que define o misticismo judaico; o místico judeu retém sempre o senso de distância entre o criador e a criatura, sendo esta separação ou alteridade extrema mais acentuada no misticismo da *Merkabah* e mais suave nos textos considerados cabalísticos.

<sup>5</sup> Scholem atribui ainda as seguintes características gerais: baseia-se num ensinamento mais oral que escrito; a fonte original da “tradição” nem sempre é um mortal, podendo ser a iluminação direta e revelação divina, como no caso da *Kabbalah* profética de Abraão Abulafia; relata também que alguns ensinam de forma teórica o caminho para a experiência mística, sem alusão à sua experiência pessoal.

<sup>6</sup> Assim como seu contemporâneo, o *hassidismo* alemão.

Moshe Idel, por sua vez, irá questionar esta idéia e, aprofundando-se nas variedades de *Devekht* no misticismo judaico, tentará identificar suas variações, citando as diversas formas pelas quais esta adesão pode se apresentar, que vão desde aquela descrita como Aristotélica (que seria uma união puramente intelectual) a uma variante neoplatônica (mais unitiva da alma), e ainda uma terceira identificada como de cunho hermético, associado à Cabala extática (cf. IDEL, 2000, p. 51 et seq.). Define ainda dois tipos de união: a “união ôntica” e a “união epistêmica”. Vale ressaltar que, para este autor, “a profecia é explicitamente relacionada ao estado de adesão ao intelecto superior” (*ibid.*, p. 55), supondo então uma “união epistêmica”. E, mais adiante, completa que a “união ôntica, por sua vez, é um pré-requisito para a união epistêmica”. Já Scholem (2002, p.18) afirma acerca dessa questão que “estamos claramente lidando com duas categorias diferentes de experiências e duvido muitíssimo que um profeta possa justificadamente ser chamado de místico”. Particularmente, tendemos a acreditar que, embora sejam processos que podem ser estudados como diferenciados, dado que a profecia implica a adesão ao intelecto divino e a conseqüente revelação através da “palavra” que irá ser comunicada, e a experiência mística extática ou unitiva pode ser descrita como uma adesão total da Alma humana ao Ser, não implicando necessariamente a comunicação posterior de conteúdos explícitos, ambas as formas de experiência implicam uma revelação de conteúdos<sup>7</sup>.

Podemos notar que Idel já não caracteriza o misticismo judaico por essa absoluta transcendência defendida por Scholem e, portanto, não assenta a experiência judaica nessa separação radical de Deus ou transcendência exacerbada, e exemplifica, citando passagens como a de R. Ezra de Gerona, que explica que “o homem contém todas as coisas, e sua alma está ligada à alma superna”, ou Recanati, que afirma: “quando a alma alcançou o que quer

---

<sup>7</sup> Acreditamos que existam outras semelhanças, como a necessidade da graça divina e o papel da Vontade de Deus, que não serão abordados no presente trabalho. Essa posição de Scholem é adotada também por Heschel, para quem o profeta é escolhido por Deus e o místico extático é levado ao transe por um impulso pessoal (cf. HESCHEL, 1969, p. 141), e foi discutida em outro momento (cf. CAVALEIRO DE MACEDO, 2004, p. 59-77). Esta questão não está no ponto central do nosso trabalho, e não vamos nos ater a ela além do necessário, tendo sido apontadas as posições divergentes apenas por ser um tema importante especialmente para toda a tradição mística que se apoiará nas descrições dos profetas.

que seja capaz de alcançar, ela adere à alma superna e remove sua roupagem de poeira e aparta a si mesma de seu lugar, aderindo à *Schekhiná*” (IDEL, 2002, p.17). Portanto, para a explanação apresentada aqui, utilizamos a visão de Moshe Idel de que a união mística completa (ôntica ou epistêmica) parece ser mais usual no seio do misticismo judaico do que pensa Scholem, e aceitamos essa perspectiva especialmente no que se refere à *Kabbalah* e suas expressões gerais de influência neoplatônicas (inclusive as mais antigas).

Como sabemos, “a origem de qualquer tipo de poesia religiosa hebréia, há que buscá-la na Bíblia” (CANO, 1992, p.23). Portanto, quanto ao amor, os poemas de Ibn Gabirol falam por si, utilizando uma linguagem que, por vezes, segue o modelo inaugurado pelo *Cântico dos Cânticos*, tão caro aos poetas de então, e, outras vezes, apresentam-se sob a forma de uma lamentação pessoal. O modelo da linguagem amorosa do Cântico foi empregado desde os primórdios da especulação mística judaica e era utilizado na época de Gabirol, conforme Ezra de Gerona, de diferentes formas que correspondem aos modos literal, simbólico e místico:

Observei que os comentaristas do livro se dividem em três grupos e cada um sustenta uma tese geral. O primeiro, totalmente desprovido de inteligência e sem malícia, afirma que no Cântico só há palavras de amor profano, palavras frívolas e sem utilidade. [...] Se fosse como eles dizem, este livro não teria sido inscrito entre as Santas Escrituras e não seria contado entre elas. [...] O segundo grupo representa o amor que mostra o Criador, que é chamado Deus de toda a terra, para com Israel, seu povo eleito e parte de sua herança, comparando-o com o amor experimentado pelo amante em direção ao objeto de sua paixão e pelo homem em direção à sua companheira amada. [...] Ao terceiro grupo pertencem os que foram admitidos à Presença, que têm parte e porção na Lei de Deus, ou seja, os sábios de Israel: pela via da sabedoria e sob a moção do saber, descobriram os mistérios e os segredos do livro. (EZRA DE GERONA, 1998, p. 27)

Como podemos perceber, as três facetas da relação com Deus, a saber, a imanência relativa, a possibilidade de união entre a alma e Deus e o Amor são intimamente ligadas entre si, e a própria linguagem amorosa pode ser capaz de nos fornecer pistas acerca das demais. A compreensão medieval judaica do *Devekhut*, por exemplo, pode ser ilustrada pela interpretação que Ezra de Gerona apresenta para o primeiro versículo do *Cântico dos Cânticos*, *Agnes*, São Paulo, (4), 83-106, 1.sem., 2006

“que me beije com beijos de sua boca!” (Bíblia de Jerusalém):

Palavras proferidas pela Glória, que aspira ardentemente à elevação e à conjunção, a fim de ser iluminada pela Luz suprema, incomparável e exaltada no Pensamento. Por isso se expressa em terceira pessoa. O “beijar” simboliza o deleite cujas causas são a conjunção da alma com a fonte da Vida e o crescimento do Espírito Santo. (EZRA DE GERONA, 1998, p. 46, grifo nosso).

### A poesia de Salomão Ibn Gabirol

Em primeiro lugar, caberia a classificação de Ibn Gabirol enquanto místico. Sendo ele um poeta e um filósofo, conforme sabemos, a apropriação e o estudo de sua obra foram historicamente fragmentados, tendo a religião judaica assumido os poemas e a filosofia cristã, sua produção mais racional. Mas a caracterização do autor enquanto místico parece-nos extremamente precisa, tanto pela herança neoplatônica, quanto pela temática e apresentação dos conteúdos de sua poesia. Se “um místico é um homem que foi favorecido por uma experiência imediata e, para ele, real, do divino, da realidade última, ou que pelo menos se esforça para conseguir uma tal experiência” (SCHOLEM, 2002, p.12), não há por que duvidar que Ibn Gabirol o seja. Conforme Wach (1951, p.79), temos durante o período medieval três vertentes distintas quanto à questão da apropriação da filosofia grega e composição desta com os conteúdos religiosos: naturalistas, fideístas e místicos. Aquela que ele chama de “terceira escola” inclui aqueles que, por si mesmos ou influenciados por outros, propõe-se a aprofundar a religião tradicional e a filosofia em linhas místicas. E, se existem dois nomes no interior do pensamento judaico que podem ser considerados os grandes místicos do período, são eles: Salomão Ibn Gabirol e Isaac Luria.

Existem, é verdade, tipos diversos de místicos. Ibn Gabirol não foi do tipo que se anuncia, sua tarefa não foi profetizar, não foi explicitamente ensinar o caminho para a experiência através de seus escritos (como fez Abuláfia), mas ele foi alguém que fez de suas obras escritas um receptáculo, construiu uma matéria sutil, permeada pelos ecos de sua experiência direta de Deus. Isso pode ser atestado tanto pelo simbolismo utilizado quanto pelos

conteúdos que comunica, conforme tentaremos aqui expor, ainda que muito brevemente. Apesar de, segundo alguns comentadores, ter contado com uma personalidade forte, inclinada à auto-exaltação, poucas são as referências a estágios atingidos, poucas são as situações em que afirma ser uma alma liberta pela graça de Deus, sendo o fruto de sua língua consequência dessa inspiração. Trazemos aqui um fragmento de um poema que, apesar de seu conteúdo nitidamente religioso, encontra-se classificado como secular (cf. CANO, 1992, p. 247). Este é um dos poucos momentos em que ele se refere ao assunto:

Língua minha, compõe um enigma,  
 E dá graças a Deus  
 Pois tua alma libertou,  
 Tua potência exaltou.  
 Desperta teu coração  
 E devolve-o a *Shadday*  
 Ante Sua ira treme  
 E, para Ele, eleva tua mão.<sup>8</sup>

Conforme Schlanger (1968, p. 41), “Ibn Gabirol poeta é um judeu fervoroso; Ibn Gabirol filósofo trata do Deus dos filósofos”. Ibn Gabirol compôs cerca de 240 poemas tidos como religiosos, a maioria deles concebida sob inspiração de ocasiões específicas das celebrações judaicas. Dentre os setenta e dois poemas que compôs para *Yom Kippur*, figura o mais célebre, *Keter Malkhut*, no qual a síntese entre a poesia e a filosofia é estruturada, mas que, infelizmente, por sua dimensão e complexidade, não será aqui analisado. Tentaremos organizar alguns indícios na obra de Salomão Ibn Gabirol a partir da identificação da presença do simbolismo da *Merkabah* em sua poesia, bem como indicadores de uma mística do tipo cabalística, a partir das três características anteriormente expostas: presença imanente de Deus (*Shekhinah*), possibilidade de relação direta da Alma com Deus, e Amor.

---

<sup>8</sup> Tradução e adaptação realizadas a partir da tradução espanhola que Cano (1992, p. 247) fez de *Ibn Gabirol*.

## O simbolismo do Trono

De presença extremamente marcante na poesia de Ibn Gabirol, o simbolismo da *Merkabah* faz-se sentir especialmente na poesia religiosa, embora algumas alusões possam ser encontradas também na poesia dita secular<sup>9</sup>. A dificuldade de classificação dos poemas do medievo hebraico-espanhol entre poesia sagrada (*Shire Qodesh*) e poesia profana (*Shire Hol*) é de tal modo forte que estudiosos terminam por criar alternativas a essa distinção radical, admitindo, por exemplo, a idéia de poesias mistas (cf. MAESO, 2001, p. 233-5). Poemas considerados seculares, como por exemplo, os de amor e amizade, ou os poemas de separação, se observados sob um olhar que privilegie a relação da alma com Deus, podem sugerir significados consideravelmente distintos. Mas essa reinterpretação está ainda por ser feita<sup>10</sup>. Portanto, tenderemos a utilizar preferencialmente poemas já classificados como religiosos pelos estudiosos anteriores deste autor. Vale acrescentar, também, que, curiosamente, alguns dos poemas escolhidos para exemplificar o simbolismo da *Merkabah*, embora tenham sido classificados como poesia religiosa, não correspondem às datas festivas.

Este é um fragmento de um poema composto por ocasião da Páscoa (*Pessach*):

### O Firmamento e toda a multidão do céu

---

<sup>9</sup> A distinção entre poesia religiosa e secular de Ibn Gabirol, embora apresentada como clara por alguns que estudam sua obra exclusivamente dentro dos moldes da poesia judaica, para uma proposta de estudo da mística – independentemente das fontes, imagens e recursos utilizados para sua expressão – pode parecer arbitrária.

<sup>10</sup> Um ponto interessante de destaque na poesia de Ibn Gabirol, em comparação com a poesia de seus contemporâneos, foi observada por Aurora Salvatierra Osorio. Em seu estudo acerca dos temas da morte, doença e destino em Y. Ha-Levi e Ibn Gabirol, abordando os poemas classificados como profanos, nota que Ibn Gabirol mantém uma predileção pela temática da imortalidade da alma e desaparecimento do corpo, especialmente nos poemas ascético-sapienciais que não é observada em Yehuda Ha-Levi (cf. SALVATIERRA, 1994, p. 129). E, também, estes autores se distanciam pelo caráter “medicinal” atribuído por Gabirol ao estudo e à sabedoria, que funcionam até mesmo como antídotos para a morte (*ibid* p. 97). Por fim, afirma que em Gabirol, inclusive naqueles gêneros poéticos minimamente desenvolvidos pelo poeta, é possível descobrir a presença do recurso ao fim da vida, que aparece “ao menos uma vez em todas e cada uma das distintas modalidades poéticas cultivadas por este autor” (*ibid* p. 138).

apruma seus caminhos por Deus.  
 O universo e seus habitantes circuncidados,  
 Colocam-se ante Seu Criador.  
 O bosque e todas as árvores que há nele,  
 Toda colheita do campo,  
 Com plenitude e altura se alçam.  
 Bendizem todos juntos com uma só boca:  
 Bendito é o Senhor, o Exaltado.  
 Muitos não encontram a fonte do segredo  
 Nem aquilo que faz cumprir Seu fundamento,  
 Onde estão o lugar do Trono de Deus e a Luz Santa?  
 Quem permanece em seu segredo?  
 Para que não se investigasse, foi erguido e oculto;  
 Apenas a Terra inteira está repleta de Sua Glória.  
 O Excelso, cuja morada estabeleceu, dispôs ser Uno,  
 Terrível, mas quem, sem Ele, será bendito?

As laterais de Seus mensageiros  
 São as brasas dos homens, e as chamas, Suas imagens.  
 Os galopes de Seus querubins,  
 Que possuem asas nos Seus quatro lados,  
 Os *hayot* estão fixos sobre Seu trono,  
 Em cada roda da *Merkabah*.  
 Reúnem-se para servi-Lo em uníssono  
 Ele é Terrível e Bendito em Seu conselho.<sup>11</sup>

A parte final do poema, separada aqui artificialmente para fim de melhor compreensão, reproduz claramente a visão de Ezequiel, podendo ser as imagens, tal

---

<sup>11</sup> Tradução e adaptação realizadas a partir da tradução espanhola de Cano (1992, p. 133).



como estão aqui trabalhadas, encontradas textualmente em Ezequiel, 1:5, 1:6, 1:10, 1:16 e 1:20. Por outro lado, a primeira parte do poema difere da concepção exposta por Scholem para a caracterização da *Merkabah*, no sentido de que a criação estaria totalmente separada do absoluto transcendente, que seria tão somente o objeto de visão e contemplação. Podemos notar que, neste poema, Ibn Gabirol explica o porquê da falsa idéia de separação absoluta, apresentada como um segredo oculto pela elevação do Trono, tornado oculto: “Muitos não encontram a fonte do segredo/ Nem aquilo que faz cumprir seu fundamento/ Onde estão o lugar do Trono de Deus<sup>12</sup> e a Luz Santa?/ Quem permanece em seu segredo?” Em seguida, fornecemos sua resposta – a chave para encontrarmos o “segredo” –, segredo este que, entendido sob a caracterização que Scholem faz do misticismo judaico anterior, estaria oculto aos meros contempladores da *Merkabah*: “Para que não se investigasse, foi erguido e oculto;/ Apenas a Terra inteira está repleta de sua glória./ O Excelso, cuja morada estabeleceu, dispôs ser Uno,/ Terrível, mas quem, sem Ele, será bendito?” Esta chave reside precisamente na Glória que preenche a criação, ou seja, como acreditamos que possa ser explicada, na *Shekhinah*, na presença de Deus no mundo criado. Esse conceito teria um sentido nitidamente cabalístico, uma das estruturas mesmas de “aquilo que faz cumprir seu fundamento” (*Yesod*), no mundo criado (*Malkhut*), a base da árvore da vida.

O tema da glória de Deus presente na sua obra ou na criação é um tema que irá permear todas as poesias em que Ibn Gabirol utiliza o simbolismo do Trono ou do Carro (*Merkabah*), deixando entrever que a concepção que utiliza desse simbolismo está sempre ligada ao reflexo da luz de Deus nas obras, como veremos mais claramente a seguir. Essa relativa imanência, assentada na glória de Deus na obra, é apoiada não em Ezequiel, que segue a contemplação, mas em Isaías 6:3. O termo “Glória” parece ter sido utilizado também num sentido de conhecimento dos segredos de Deus e relaciona-se também à contemplação da *Merkabah*, sendo presente na literatura das *Hekhalot*.

---

<sup>12</sup> É interessante atentar aqui para o fato de que Scholem nos fala acerca de diferentes relatos expondo abordagens diversas sobre a *Merkabah*, que eram comuns na literatura conhecida durante a Idade Média. Além dos textos mais frequentes, relacionados à literatura das *Hekhalot* (Câmaras ou Palácios), cita outros, inclusive um texto que fala de sete *Mercabot*, uma relativa a cada céu (cf. SCHOLEM, 1995, p. 60). Assim, possivelmente existisse alguma discussão efetiva entre os místicos da época acerca do “lugar da *Mercabā*”. Outra interpretação possível deriva da discussão que o próprio Ibn Gabirol apresenta em seu livro *A Fonte da Vida* sobre a matéria como o “lugar inteligível”.

As descrições feitas da contemplação da “Glória” de Deus e do Trono celestial empregam uma terminologia que variou bastante no decorrer dos séculos. No período da *Mischná*<sup>13</sup> faz-se normalmente referência a um “estudo da Glória” teosófica ou a um “entendimento da Glória”; encontramos mesmo o curioso termo “Emprego da Glória”, em conexão com o rabi Akiva, que foi considerado digno de tal coisa. Posteriormente, os tratados da Hekhalot normalmente falam da “visão da Mercabá”. A esfera do trono, a Mercabá, tem suas “câmaras” e depois seus “palácios” – uma concepção estranha a Ezequiel e, em geral, aos escritores antigos. (SCHOLEM, 1995, p. 50)

O poema seguinte, também classificado como poesia religiosa, tampouco está relacionado a uma ocasião religiosa particular. Como, a nosso ver, é um dos testemunhos mais contundentes da influência do simbolismo do Trono na obra de Ibn Gabirol e da interpretação e utilização particular que o autor dele faz, apresentamos seu texto completo:

Os arcanjos de Deus, iluminados pela chama  
 Perguntam-se uns aos outros:  
 Qual é o lugar da *Merkabah*?  
 Admiram e elogiam a ilustre grandiosidade.

Os Serafins, cingidos de força e envoltos  
 Pela glória de sua coroa,  
 Estão contigo,  
 Separados pelo véu de sua morada  
 Sobre a abóbada celeste e debaixo de sua esfera.  
 As tribos de Israel vão até Ele  
 Dirigem-se a seu louvado.

---

<sup>13</sup> Primeira seção do Talmud, é uma coleção das primeiras interpretações orais das escrituras como compiladas por volta do ano 200.

Os Serafins permanecem sobre Ele.

Seis asas, eles estão tremendo de medo.

Seis; quatro divididas para os quatro *hayot* juntos.

As asas esbeltas e os rostos se dirigem de um lado a outro  
Para o Único dos que liberam o canto e o hino sem reserva.

Seis asas, seis asas para o Único.

Com duas lâminas de metal ao redor do trono de seu lugar,

O amante de sua glória guarda

O rosto dos amontoados da multidão

Quando buscam os mistérios do Templo

A magia é a cortina de fogo entre ambos.

Com duas guarda seu rosto.

Com dois exércitos resguarda a direita de sua glória,

Com dois exércitos de sua morada resguarda a luz de sua esquerda.

Seus pés rodeados de Luz são faíscas de suas hostes

Suas constelações como pontas de raio iam e vinham até ele.

Com duas resguarda seus pés.

Com duas asas a luz vem e se contorce

Arqueia a borda do Trono e o cobre

Em torno ao pilar forte do Templo se agita

Sua rachadura previne aos que permanecem no umbral.

Com duas voará.

Clamou um anjo frente ao anjo guardião:  
 O Poderoso se compraz com qualquer louvor ou canto  
 Este: Três vezes. O outro: Duas; o último: Uma.  
 Então disse o segundo ao terceiro: o costume não muda.

Gritou um ao outro dizendo:  
 É Santo porque emergem quatro *hayot*,  
 É Santo pelos quatro exércitos luminosos,  
 É Santo pelos *ofanim* de olhos cegos,  
*Yahveh Seba'ot* se alça no Segredo dos Serafins prodigiosos

Santo, Santo é *Yahveh Seba'ot*.

Culmina a solidez das flechas e da energia de seu regimento  
 Todos os dias se compraz ao cingi-lo  
 A terra e o seu exército estão pendentes de sua mão  
 Com ela atende as súplicas de todos.

Repleta está toda a terra de sua glória.<sup>14</sup>

Por este poema, podemos notar o quanto a especulação mística de Ibn Gabirol está assentada não essencialmente no Trono de Ezequiel, mas no Trono da visão de Isaías 6. Os quatro *hayot* de quatro asas (Ezequiel 1:8) são apresentados aqui como dependentes dos Serafins de seis asas que, “com duas cobriam o rosto, com duas cobriam os pés e com duas voavam” (Isaías, 6:2). Estes Serafins, ao contrário dos *Hayot* de Ezequiel, não estão atrelados ao carro, que está sob o firmamento e, portanto, muito abaixo

---

<sup>14</sup> Tradução e adaptação realizadas a partir da tradução espanhola de Cano (1992, p. 238).

do trono, que se situa “por cima do firmamento que estava por cima de suas cabeças” (Ezequiel, 1:26). Os Serafins estão acima do trono, portanto muito acima dos *hayot*, se entendermos o Trono de Isaías como o mesmo Trono de Ezequiel, como parece fazer aqui Ibn Gabirol, já que utiliza a simbologia de ambos no mesmo poema, entrelaçando a imagem dos Serafins e das *hayot*. Outra questão a ser levantada acerca deste mesmo trecho do poema é o antropomorfismo adotado (pés, rosto), lembrando aquele utilizado pela literatura conhecida como *Schiur Komá* (A medida do corpo).

Cabe ressaltar que a fórmula da “Tríplice Santificação” (*Kedushá*), proveniente de Isaías 6:3 – “Santo, Santo, Santo é o Senhor dos Exércitos” – é amplamente utilizada nos hinos dos tratados da *Hekhalot*, formando parte do ritmo inebriante imposto ao canto de louvor e sendo o auge do êxtase místico (cf. SCHOLEM, 1995, p.65). Ibn Gabirol parece aqui explicar a fórmula de Isaías: “É Santo porque emergem quatro hayot / É Santo pelos quatro exércitos luminosos / É Santo pelos ofanim de olhos cegos / Yahveh Seba’ot se alça no Segredo dos serafins prodigiosos.”

Se compreendermos como um simbolismo cabalístico o sentido de “serafins, cingidos de força e envoltos / Da glória de sua coroa” (*Keter*) se esclarece. O poema desce, então, a partir da coroa (*Keter*) até a terra que está plena de sua glória (*Malkhut*). Observe-se que o mesmo termo ou qualidade – Glória – está sendo utilizado para todo o processo de descida. Outro ponto interessante a ser observado é que tudo depende totalmente da Vontade de Deus: “A terra e o seu exército estão pendentes de sua mão / Com ela atende as súplicas de todos”. Ponto de honra do pensamento judaico é mantido – não sem certa dificuldade – por Ibn Gabirol, mesmo na sua filosofia racional, como o intermediário necessário entre Deus e tudo o que é criado, seja corpóreo ou incorpóreo: “Por isso se diz que o Autor primeiro está em todas as coisas que existem e que nada pode existir sem ele” (IBN GABIROL, 1990, p. 165).

Essa composição entre a descrição da visão de Isaías e a de Ezequiel, que Ibn Gabirol apresenta, se dá, a nosso ver, pelas seguintes razões: (1) a relativa imanência de Deus, a *Shekhiná* – presente em Isaías, quando se refere à terra como plena da glória de Deus – ausente em Ezequiel; (2) a possibilidade de descrição cabalística da criação e do todo existente, numa perspectiva que

compartilha, nos diferentes níveis, a glória de Deus. A descrição vai desde a Coroa (*Keter*), que ainda assim não é Deus, pois “Separados pelo véu<sup>15</sup> de sua morada, / Sobre a abóbada celeste e debaixo de sua esfera”, até o reino da terra, que “Repleta está toda a terra de sua glória”<sup>16</sup>.

### O Conhecimento e a relação com Deus

Para Ibn Gabirol, a face de Deus não pode ser contemplada, nem mesmo pelos *hayot* do Trono, mas isso não inviabiliza a ascensão, a união mística e a compreensão através do coração, possível ao homem, como no trecho já citado no poema anterior: “As tribos de Israel vão até Ele / Dirigem-se a seu louvado”. Reitera a impossibilidade da contemplação da face de Deus, mesmo por parte dos anjos, como é expresso no fragmento seguinte:

O que desejo contemplar não verei.

O mistério de Deus é insondável.

Quem descobrirá?

Morador dos renomados céus.

O *Arfel*<sup>17</sup> é Teu véu,

Os celeiros do granizo

E da água seu observatório

Os *hayot*, de olhos cegos,

Protegem-se de Tua luz

Ao se prenderem a seu carro,

Os montes se dispersam,

<sup>15</sup> A imagem do véu é amplamente utilizada em toda a literatura anterior e parece ser de extrema antiguidade, aparecendo no Apocalipse de Abraão, no Livro de Enoc e em vários dos tratados das *Hekhalot*. “A existência de véus na esfera resplandecente dos eões é também mencionada num manuscrito copta da escola gnóstica, o *Pistis Sophia*.” (SCHOLEM, 1994, p.79)

<sup>16</sup> Tradução e adaptação realizadas a partir da tradução espanhola de Cano (1992, p. 238).

<sup>17</sup> “Escuridão” na *Kabbalah* é o firmamento inferior.

Os luminares e os astros  
 Permanecem ocultos;  
 Quando Te servem, se apresentam,  
 Mas não vêem a Tua figura. <sup>18</sup>

Mas a morada de Deus está no coração do Homem, e Sua presença refulge em Suas obras. A partir de Suas obras e da Criação como um todo, existe, através do coração, a possibilidade da adesão/união que, em Ibn Gabirol, assume uma conotação nitidamente não intelectual / contemplativa:

Deus está oculto à vista  
 Mas em teu coração está escondido.  
 Observa diariamente suas obras,  
 Pois a ti rodeiam  
 Elas te dizem:  
 “Aqui está meu Deus, Ele é eterno”.<sup>19</sup>

Em outro fragmento, ainda mais claro, expõe mais uma vez a relação com Deus, sempre perpassada pela mesma idéia de que Deus reside no coração do Homem:

A Ti clamo com o coração sedento  
 Como o pobre pede à minha porta e meu umbral  
 As alturas não Te podem servir de morada,  
 Mas Tu resides dentro de meu pensamento.  
 Eu, na verdade, escondo em meu coração Teu glorioso nome,  
 Enquanto meu amor por Ti transborda até atravessar minha boca.

---

<sup>18</sup> Este fragmento é retirado de um poema classificado como poesia religiosa, mas que não se encontra localizado com referência a nenhuma festividade judaica; tradução e adaptação realizadas a partir da tradução espanhola de Cano (1992, p. 233).

<sup>19</sup> Tradução e adaptação realizadas a partir da tradução espanhola de Cano (1992, p. 245).

Por isso louvarei o nome do Senhor,  
Enquanto em mim estiver vivo o alento de Deus.<sup>20</sup>

Vemos que neste trecho, além de afirmar que o Senhor está em seu pensamento – o que levaria a uma hipótese de “união epistêmica”, de acordo com a classificação de Moshe Idel –, diz que esconde seu nome em seu coração, afirmando o conhecimento do nome glorioso de Deus através do amor e não da visão; afirma também que suas palavras são assim inspiradas pelo amor que transborda até que lhe saia pela boca e, ainda, o alento (*ruach*) de Deus está nele vivo – apontando para a união mística mais completa. Isso é possível porque a Alma humana é, em essência, a imagem e semelhança de Deus, executando no homem uma função paralela à que Deus desempenha no Universo – o que nos remete à idéia do homem como microcosmo, presente também em sua filosofia racional<sup>21</sup>:

Inclina-te diante de Deus, alma minha inteligente.  
Corre a servi-Lo com reverência!  
Dirige-te noite e dia a teu mundo.  
Por que persegues o que é nada, por quê?  
És comparável por tua vida ao Deus vivo,  
Que é invisível como tu o és  
Na verdade, se Teu Criador é puro e limpo,  
Sabe que tu também és pura e perfeita,  
O Poderoso sustenta os céus com seu braço,  
E da mesma forma sustentas o corpo sem fala  
Dirige cânticos, alma minha, à tua Rocha  
Que sobre a Terra nada colocou semelhante a ti.  
Entranhas minhas, bendizei sempre a vossa Rocha  
Que Seu Nome glorifique toda alma!<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Tradução e adaptação realizadas a partir da tradução espanhola de Sáenz-Badillos (1992, p. 92).

<sup>21</sup> “O microcosmo é, em sua disposição, uma imagem do macrocosmo.” (IBN GABIROL, 1990, p. 123)

<sup>22</sup> Tradução e adaptação realizadas a partir da tradução espanhola de Sáenz-Badillos (1992, p. 92).



Por último, selecionamos um diálogo interno do poeta expressando seu amor. Distante de uma contemplação passiva e racionalista, fala de Deus como amado, utilizando termos como desejo, gozo e amor. Sua utilização da primeira pessoa (que não era comum na tradição do *piyyut*) é algo que demonstra também essa distância da classificação apresentada por Scholem. Note-se que essa expressão não necessariamente está ligada a conteúdos específicos da religião de origem, mas tem caráter universal, precisamente por representar o anseio íntimo:

Perguntam-me assombrados meus pensamentos:  
 Em direção a quem corres como as esferas do alto?  
 Em direção ao Deus de minha vida, desejo de meus amores,  
 Que minha Alma e minha carne por Ele suspiram  
 Meu gozo e minha parte estão n' Aquele que me fez  
 Ao trazê-lo à memória, eu me comovo.  
 Poderá ser o cântico aprazível à alma minha,  
 Se não bendisser o nome do senhor Deus?<sup>23</sup>

Por fim, concluímos que, apesar da clara utilização por Ibn Gabirol do conteúdo simbólico e imagético da mística da *Merkabah*, a apresentação deste conteúdo difere substancialmente das linhas gerais que caracterizariam este misticismo, conforme foram apontadas por Gershom Scholem. A própria descrição do Trono e suas criaturas não coincide com a descrição apresentada no relato de Ezequiel, mas é um híbrido entre a visão de Ezequiel e de Isaías. Apesar do texto de Isaías também estar presente na literatura visionária anterior, acrescentaríamos aqui que há que destacar que a visão do Trono de Ezequiel por si só não permite a explicação da estrutura da criação de acordo com o modelo sefirótico da árvore da vida, mas a composição das duas visões criaria um modelo compatível com esse conhecimento e o desenvolvimento da *Kabbalah*. Outra questão que nos parece importante é a possibilidade que

---

<sup>23</sup> Tradução e adaptação realizadas a partir da tradução espanhola de Sáenz-Badillos (1992, p. 91).

se abre a essa composição: a da interpretação da Glória de Deus na terra – também fornecida pelo modelo de Isaías – como *Shekhinah* ou presença imanente, que se apresentaria associada aos conteúdos simbólicos das visões do próprio Isaías, sem se distanciar do cânone místico da *Merkabah* inspirada em Ezequiel.

A relação com Deus está descrita em seus poemas através da temática do amor da Alma por Deus, o conhecimento de Deus pelo coração e não pela “visão” do intelecto contemplativo, pois esta chegaria somente até a contemplação do Trono, impossibilitando a união mística completa com o que há mais adiante. Essa união mística completa é possibilitada, por sua vez, pela identidade essencial da Alma com Deus, animada esta pelo espírito do Deus vivo. O “conhecimento” adquirido pelo coração não consiste meramente no conhecimento especulativo tal como entendemos hoje em dia, mas na Sabedoria (*Hokhmah*) e não conflita, portanto, com o amor da Alma por Deus ou o Amor de Deus pelas criaturas. Esse conhecimento é possível somente por semelhança. Conforme o próprio Ibn Gabirol afirma, ao final de sua obra filosófica:

Em primeiro lugar, é necessário afastar-se das coisas sensíveis, penetrar com o intelecto os inteligíveis, e abandonar-se totalmente nas mãos daquele que dá o Bem; pois quando fizeres isto, Ele te olhará com bondade e será generoso contigo, como Lhe convier. Amém. (IBN GABIROL, 1990, p. 407)

Acreditando que estes conteúdos estavam já sendo compartilhados durante o período em questão, aparecem de maneira mais clara em poetas mais didáticos que o complexo e enigmático Salomão Ibn Gabirol. O espírito da *Kabbalah* da época (pois afirmamos, apoiando-nos no exposto e em outros indícios que não cabem neste pequeno artigo, que a mística judaica da época apresenta já as características expostas por Scholem da *Kabbalah* especulativa com sua estrutura plenamente desenvolvida) é aqui resumida pelo mais claro, mas nem por isso menos brilhante, Yehudá Há-Levi, quando nos diz:

O Criador que tudo fez do nada,  
Revela-se a nosso coração,  
Mas os olhos não podem vê-Lo  
Portanto, não pergunte onde Ele está,  
Pois preenche os céus e a Terra.<sup>24</sup>

### Referências:

- BUBER, Martin. *As Histórias do Rabi Nachman*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- CANO, Maria José. *Ibn Gabirol*. Poesía Religiosa. Granada: Universidad de Granada, 1992.
- CASTILLO, Rosa. *Yehudá Ha-Levi*. Nueva Antología Poética. Madrid: Ediciones Hiperion, 1997.
- CAVALEIRO DE MACEDO, C. Profecia e Santidade em Heschel e Ibn Arabi. *Último Andar*, São Paulo, n. 10, p. 59-77, 2004.
- EZRA DE GERONA. *Comentario sobre el Cantar de los Cantares*. Barcelona: Indigo, 1998.
- HESCHEL, A. J. *The Prophets*. New York: Harper Colophon Books, 1969.
- IBN GABIROL, S. *El Libro de la Fuente de la Vida*. Málaga: editorial Sirio, 1990.
- IDEL, Moshe. *Cabala*. Novas Perspectivas. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- KAPLAN, Arie. *Sefer Yetzirah*. O livro da Criação. São Paulo: Editora Sefer, 2002.
- MAESO, David Gonzalo. *El Legado del judaísmo Español*. Madrid: Trotta, 2001.

---

<sup>24</sup> Tradução e adaptação a partir da tradução espanhola de Castillo (1997, p. 72).

MUNK, Salomon. *Mélanges de Philosophie juive et arabe*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1927.

SÁENZ-BADILLOS, Angel. *El Alma Lastimada: Ibn Gabirol*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1992.

SALVATIERRA, Aurora. *La Muerte, el destino y la enfermedad en la obra poetica de Y. Há-Levi e S. Ibn Gabirol*. Granada: Universidad de Granada, 1994.

SCHLANGER, Jacques. La Philosophie De Salomon Ibn Gabirol. Étude d'un néoplatonisme. In: VAJDA, G. (org). *Études sur le judaisme Médiéval*. Leiden: E. J. Brill, 1968. tome III.

SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e a Mística Judaica*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

\_\_\_\_\_. *Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala*. Barcelona: Riopiedras, 1994.

\_\_\_\_\_. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

\_\_\_\_\_. *A Cabala e seu simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_. *Los Orígenes de la Cábala*. Barcelona: Paidós Orientalia, 2001.

WACH, Joachim. *Types of Religious experience*. Christian and Non Christian. London: Routledge and K. Paul, 1951.

*Recebido em novembro de 2005*

*Aprovado em janeiro de 2006*