



Sumário

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

O Islã clássico : itinerários de uma cultura / Rosalie
Helena de Souza Pereira, (organização) – São Paulo :
Perspectiva, 2007. – (Perspectivas)

Bibliografia

ISBN 978-85-273-0778-9

1. Civilização islâmica 2. Cultura 3. Islã – História
4. Islamismo – História 1. Pereira, Rosalie Helena de
Souza. II. Série.

07-0903

CDD-297

Índices para catálogo sistemático:

1. Islã : Cultura islâmica 297

Direitos reservados em língua portuguesa à:

EDITORA PERSPECTIVA S.A.

av. Brigadeiro Luís Antônio, 3025
01401-000 São Paulo SP Brasil

telefax: (11) 3885-8388

www.editoraperspectiva.com.br

editora@editoraperspectiva.com.br

2007

<i>Colaboram neste Livro</i>	[13]
<i>Tabela de Transliteração</i>	[17]
Rosalie Helena de Souza Pereira <i>Apresentação</i>	[19]
Olgária Chain Fêres Matos <i>Prefácio</i>	[27]

A Influência de Ibn ʿArabī e do Islã em
Raimundo Lúlio, segundo Miguel Asín Palacios:
“História e Crítica de uma Polêmica”*

Victor Pallejà de Bustinza

Início e Ponto de Partida

Em 1899, Miguel Asín Palacios (1871-1944)¹ publicava com o simples título “Mohidín”² seu primeiro trabalho científico de islamolo-

* Tradução (do original espanhol) de Esteve Jaulent.

1. Não há ainda nenhuma bibliografia exaustiva de Asín Palacios como ele o merece. Existe um estudo, muito apologético, porém, em VALDIVIA VÁLOR, José. *Don Miguel Asín Palacios. Mística cristiana y mística musulmana*. Madrid: Hiperión, 1992. São dignos de destaque os escritos de EPALZA, Mikel de. Algunos juicios teológicos de Asín Palacios sobre el Islam. *Pensamiento*, n. 25, p. 145-182, 1969; e o capítulo que lhe é consagrado por James T. Monroe em MONROE, James T. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*. Leiden: E. J. Brill, 1970. p. 174-195; entre outros escritos mencionados nessas obras. Em relação à sua bibliografia, Pedro Longás redigiu o repertório mais extenso que se conhece em GARCIA GÓMEZ, Emilio. *Don Miguel Asín, 1871-1944*. Esquema de una biografía. Con una bibliografía por Pedro Longás. Separata de: *Al-Andalus*, vol. IX, fasc. 2, p. 267-291; 293-319, 1944. Útil para o conjunto de arabistas hispânicos, ver: GIL, R.; ROLDÁN, F. *Corpus aproximativo de una bibliografía española sobre al-Andalus*. Sevilla: Alfar, 1993.

2. ASÍN PALACIOS, Miguel. Mohidín. In: *Homenaje a Menéndez Pelayo en el año vigésimo de su profesorado*. Estudios de erudición española. Introdução de Juan Valera. Madrid: Victoriano Suárez, 1899. 2 v. V. II, p. 217-256.



gia. Neste, não só Asín sustentava a capital influência do Islã em Raimundo Lúlio, mas também destacava *in concreto et rotunda voce* o agente principal da mencionada influência: Muḥyiddīn Ibn al-ʿArabī (1165-1240), o *Doctor maximus* – *Al-Šayḫ al-Akbar* –, conhecido por Ibn ʿArabī.

Qual foi o seu ponto de partida e quais postulados estabeleceu nesse e em outros de seus trabalhos? Passados mais de cem anos, merece ser conhecida em detalhe a *Historia y crítica de una polémica*³, já não sobre a influência em Dante Alighieri, mas em Raimundo Lúlio⁴.

O primeiro dado a ser destacado curiosamente não é muito conhecido: o verdadeiro “descobridor” da dimensão islâmica e ibnarabiana do filósofo de Maiorca foi Julián Ribera i Tarragó (1858-1934)⁵. Este, o grande mestre de Asín, apresentou as linhas fundamentais sobre essa questão em seu artigo *Orígenes de la filosofía de Ramón Llull*, editado nas páginas imediatamente anteriores às de seu discípulo⁶, colaborador e amigo, que de fato assim o fora, porquanto a diferença de idade entre eles era de apenas treze anos.

3. Este é o título dado por Asín à análise que realizou sobre a recepção da polêmica islâmico-dantesca em uma série de artigos editados em *Il Giornale Dantesco* (IV, 1923, p. 1-27; 149-158; I, 1924, p. 1-27; 149-158), que, desde então, são *in fine* publicados dentro de *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*; trata-se do discurso lido no ato de sua recepção na Real Academia Española em 26 de janeiro de 1919. Ver ASÍN PALACIOS, M. *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*. 4. ed. Madrid: Ediciones. Hiperión, 1984. (1. ed. Madrid: Real Academia Española, 1919; 2. ed. Madrid: Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1943; 3. ed. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1961). P. 469-609.

4. Esse ruidoso debate foi recapitulado em diversas ocasiões, sem contudo ser exaustivo. Cf. RODINSON, M. Dante et l'Islam d'après des travaux récents. *Revue de l'histoire des religions*, CXL, n. 2, p. 203-256, 1951; SYLVERSTEIN, Theodore. Dante and the Legend of the *Mi'rāj*: the Problem of Islamic Influence on the Christian Literature of the other World. *Journal of the Near Eastern Studies*, p. 89-110; 187-192, 1952; VIDA, Levi della. Dante et l'Islam d'après des nouveaux documents. *Revue de la Méditerranée*, Paris-Alger, 1954; CONTARINO, Vincente. *Dante and Islam. History and Analysis of a Controversy*. A Dante Symposium. Ed. De Sua and Risso. The University of North Carolina, 1965; id. *The Arab Influence in Medieval Europe*. Ed. Dionisius A. Agius and Richard Hitchcock. Ithaca Press, 1989.

5. Sobre a sua biografia, ver MONROE, op. cit., p. 151-173; ver ainda ASÍN PALACIOS, Miguel. En la jubilación de D. Julián Ribera. In: RIBERA TARRAGÓ, Julián. *Disertaciones y opúsculos*. Madrid, 1928. 2 v.; ainda, GARCIA GÓMEZ, Emilio. Nota necrológica. *Al-Andalus*, II, p. I-VIII, 1934. Para o conjunto do orientalismo do século XIX, ver LÓPEZ, B. *Contribución a la historia del arabismo español. Orientalismo y colonialismo en España 1840-1917*. Granada, 1973. Tese (Doutoramento) – Universidade de Granada, Granada, 1973.

6. RIBERA TARRAGÓ, Julián. Orígenes de la filosofía de Ramón Llull. In: *Homenaje a Menéndez Pelayo en el año vigésimo de su profesorado*. Estudios de erudición española. Introducción de Juan Valera. Madrid: Victoriano Suárez, 1899. 2 v. vol. II, p. 191-216.

Ribera observou que a insatisfatória explicação que até então se dava acerca das fontes lulianas – admitia-se até que Lúlio se formara sem nenhum mestre – tinha de ser substituída por um giro copernicano que enfatizasse o ensino recebido de fontes muçulmanas e particularmente sufis. Acrescentava, além disso, nessas mesmas páginas e pela primeira vez na história que Ibn ʿArabī fora a fonte concreta e imediata da influência sufi exercida sobre o pensamento de Lúlio. O enigma das fontes lulianas parecia, a seus olhos, encontrar uma solução definitiva.

No entanto, apesar da clara atribuição de tal mérito, a citada hipótese – sem dúvida, é melhor chamá-la assim – acompanhará a partir de então o nome de Asín, muito embora nessa primeira oportunidade tivesse sido convidado a corroborar a tese de Ribera com novas contribuições a seu favor. Esse trabalho – continuado, referendado e intensificado em várias ocasiões – obterá diversos graus de aprovação na comunidade científica, além de uma enorme difusão – estreitamente associada ao estudo do influxo exercido também pelo mencionado sufi de Múrcia em Dante –, consignando a atribuição habitual do, digamos, duplo descobrimento islâmico e sufi a Asín.

Não nos ocuparemos aqui, em pormenor, dos passos conduzidos na Europa nessa direção, preliminares à data de publicação desses dois textos pioneiros⁷. Seja como for, três fatores iniciais foram cruciais na gênese e na evolução da problemática que vamos analisar. São eles: 1a) o lugar do sufismo nos estudos de orientalismo e medievalismo e a fase posterior a seu ingresso na Espanha; 1b) o reduzido porte da investigação luliana em Asín; e 1c) a associação, a partir do princípio de uma teoria global da influência islâmica, ao nome concreto de Ibn ʿArabī, cuja existência chegava quase novamente à História ocidental.

7. Embora esse assunto esteja ainda por ser investigado, basta por enquanto frisar, contra uma certa tendência, que Ibn ʿArabī nunca foi totalmente desconhecido, já que a sua presença é constatada nos grandes dicionários bibliográficos do Islã, consultados desde sempre por orientalistas, como Kātib Šalabī, entre outros.



*Orientalismo e Medievalismo
Europeu e Hispânico*

Em primeiro lugar, como é bem conhecido, as pesquisas destinadas a relacionar o pensamento medieval ao Islã nasceram simultaneamente às próprias origens do orientalismo universitário e profissional em princípios do século XIX, fruto do impulso positivista e romântico da época. Com a cooperação de pesquisadores como A. Jourdain⁸, F. Wüstenfeld⁹ e S. Munk, na filosofia, ou Gubernatis¹⁰, M. Amari¹¹ e, especialmente, A. Graf¹² e I. Pizzi¹³, na literatura, obteve-se com rapidez uma idéia bastante satisfatória das transferências culturais que se sucederam nas sociedades do arco mediterrâneo ocidental durante a Idade Média¹⁴. De Palermo e Toledo a Paris, a chegada das traduções árabes aos centros do saber europeu começa a ser bem conhecida por orientalistas e medievalistas, reunidas numa simbiose que seria determinante na evolução desse conhecimento.

Nessa área, o estudo da filosofia árabe-muçulmana de caráter helênico se desenvolveria de maneira muito acentuada. A formação da identidade ocidental moderna, tão ligada à apaixonada recuperação da herança intelectual do mundo clássico, muito fez por esse estudo e pela visão do Islã como mero transmissor de idéias exógenas. Contudo, por trás dessa intensa atividade,

8. Especialmente suas célebres *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*. Paris, 1843.

9. Em *Die Übersetzungen arabischer Werke in das lateinische seit dem XI Jahrhundert*. Göttingen, 1877.

10. O primeiro, em seu ainda consultado MUNK, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859; o segundo, em GUBERNATIS, Angelo de. *Matériaux pour servir à l'histoire des études orientales en Italie*. Paris, 1876.

11. Na enciclopédia AMARI, Michele. *Storia dei musulmani di Sicilia*. Firenze, 1854-1856.

12. Em GRAF, Arturo. *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*. Torino, 1892-1893.

13. Causa estranheza que Asín Palacios, a essa altura, desconheça – e não cite – a obra desse qualificadíssimo pesquisador, apenas mencionado como um dos primeiros partidários de sua tese: a sua PIZZI, Italo. *Storia della poesia persiana*. 2 v. Torino, 1894, foi pioneira no estudo da influência das literaturas orientais no Mediterrâneo medieval; tampouco é citado o autor e sua célebre obra HAMMER-PURGSTALL, Josef von. *Literaturgeschichte der Araber*. Viena, 1853, muito mais antiga e não menos influente.

14. Uma idéia precisa dos conhecimentos adquiridos nessa e em outras matérias, no século XIX, obtém-se examinando os volumosos livros do repertório de CHAUVIN, V. *Bibliographie des ouvrages arabes, ou relatifs aux arabes, publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*. Liège, 1892-1913.

embora no orientalismo moderno o estudo do sufismo nunca tivesse sido desconhecido e seus melhores estudiosos tivessem feito esforços apreciáveis, o conhecimento do Islã era escasso e comparativamente insuficiente. O interesse pelo sufismo, porém, iria aumentar espetacularmente em pouco tempo. A linha majoritariamente espiritualista e romântica dos poucos estudos sobre o sufismo realizados até meados do século XIX se viu alterada pela crescente necessidade de estudá-lo em benefício das instituições e dos interesses coloniais, que descobriam então sua hegemônica presença política, social e cultural no mundo islâmico¹⁵.

Por sua vez, a principal tarefa do atribulado arabismo hispânico do final do século XIX consistiu em ajustar os dados procedentes do orientalismo europeu e aplicá-los à História peninsular, tentando enriquecê-los com o próprio estudo das fontes árabes originais. Tal fora a primeira fase de acumulação e elaboração de material historiográfico, que começou muito lentamente a ser realizada na Espanha pelas mãos dos primeiros arabistas modernos, dentre os quais cabe mencionar José Antonio Conde (1766-1820), Pascual de Gayangos (1809-1881) e seu discípulo e sucessor, F. Codera, e Zaidín (1836-1917)¹⁶, mestre de Ribera.

É importante ter em conta o complexo contexto do orientalismo nas notáveis peculiaridades da historiografia hispânica. A ignorância existente na Península sobre a cultura islâmica supunha um sério e vergonhoso *deficit* para toda a especulação histórica fundamentada. O arabismo afrancesado e liberal, absolutamente dependente do estrangeiro, procurava, embora tarde, preencher as grandes lacunas da história peninsular, enquanto, passando pelo krausismo, voltava-se para um complexo tipo de tradicionalismo nacionalista em Asín e seus sucessores¹⁷.

15. Os estudiosos espanhóis estão plenamente conscientes, no seu caso, do chamado "problema africano". Asín já se refere a essa questão no mesmo "Mohidin" (ASÍN PALACIOS, op. cit., 1899, p. 255), que é recorrente em muitas de suas obras e que culmina no seu alegado revelador após a Guerra Civil espanhola: ASÍN PALACIOS, Miguel. Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes. *Boletín de la Universidad Central*, Madrid, 1940.

16. Sobre todos eles, cf. os trabalhos já mencionados. Acerca de Codera, ver MONROE, op. cit., p. 128-150, e GARCIA GÓMEZ, Emilio. Homenaje a Codera. *Al-Andalus*, xv, p. 263-274, 1950.

17. Para a bibliografia sobre o orientalismo hispânico, todavia insuficientemente explorado, ver as notas 1 e 5. Ainda: LÓPEZ, B. Orígenes del arabismo español. *Cuadernos de la biblioteca española de Tetuán*, n. 19-20, p. 277-291, jun./dic. 1979; MARÍN, M. Arabistas en España:



Nesse sentido, Ribera começou a desenvolver uma brilhante teoria na investigação da cultura institucional, da música e da literatura hispânicas, aplicando-se com indiscutível êxito ao estudo das origens e influências de seus elementos característicos¹⁸. Entre outras, as suas propostas inovadoras a favor da origem árabe da poesia trovadoresca, das universidades ou da função do que exerce a “Justiça de Aragão” alcançaram notoriedade. O terreno das relações entre as culturas do Oriente e do Ocidente, em solo hispânico, se fazia tão extenso quanto promissor em descobertas fascinantes, cheias de repercussão histórica, ideológica e social. Na Espanha, isso representava uma capital oscilação da islamofobia à islamofilia, com importantes implicações ideológicas.

Nesse impulso metodológico historicista, típico do século XIX, a contribuição inicial de Ribera no âmbito luliano, como também a de Asín, consiste, numa primeira etapa, na aplicação de métodos mais rigorosos, seguidos nas universidades européias. Para levar a cabo a contextualização do ambiente em que viveu Raimundo Lúlio, Ribera dispunha dos muito recentes conhecimentos adquiridos no Ocidente sobre o Islã e sobre o sufismo andaluz, em particular. Mais adiante voltaremos a isso.

Desinteresse Luliano de Asín

Em segundo lugar, Asín nunca consagrará um estudo importante à questão luliana. Apesar das esperanças que de início ele poderia ter suscitado¹⁹, apenas algumas referências secundárias irão se acumulando, enquanto o peso majoritário das pesquisas girará em torno da obra de Dante Alighieri, deixando,

un asunto de familia. *Al-Qantara*, XIII, p. 379-395, 1992; MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro. Sobre el aún “desconocido” arabismo español del siglo XIX. In: *Ensayos marginales de arabismo*. Madrid, 1977. p. 3-22.

18. Recolhidas essencialmente em RIBERA TARRAGÓ, Julián. *Disertaciones y opúsculos*. Madrid, 1928. 2 v. N. 4.

19. Em 1906, insiste em uma prometedora nota dizendo: “Além disso, não são estas as únicas imitações flagrantes que as obras de Lúlio contêm: os princípios cardinais de sua metafísica são uma cópia dos de Ibn ‘Arabī, como demonstrarei em outra ocasião.” ASÍN PALACIOS, Miguel. La psicología según Mohidín Abenarabi. *Actes du XIV^e Congrès des Orientalistes, Alger 1905*. Paris: E. Leroux, 1906-08. 3 v. in 4. III, 3.1, p. 79-191; p. 141, n. 1.

em seus trabalhos, as investigações lulianas para um plano subordinado e muito secundário.

Cronologicamente podemos constatar que depois do artigo inicial de 1899, exceção feita a algumas notas dispersas, o interessante capítulo e o anexo consagrados a Lúlio em *Abenmasarra y su escuela*, datado de 1914²⁰ – obra em que Dante ainda aparecia relegado em nota –, converte-se em seu mais extenso e último importante esforço pesquisador sobre esse tema²¹.

Quando começou a pensar em seu discurso de ingresso na Real Academia Espanhola – para a qual fora nomeado em 1915 –, hesitou entre diversos temas, para finalmente dedicar-se ao poeta florentino em sua célebre *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, obra publicada em 1919. Decidiu-se por isso, embora as influências orientais em Dante já tivessem começado a suscitar, entre diversos pesquisadores, os primeiros “pressentimentos”, como os chamou muito prudentemente L. Massignon²². Sabemos que, dentre todos, o estudo de E. Blochet, *Les sources orientales de la Divine Comédie*, de 1901, chegara ao conhecimento de Asín, que, com suas pesquisas já avançadas, teve uma séria crise de saúde, agravada por neurastenia. Ribera procurou animá-lo suficientemente para continuar, apesar de tudo, nesse caminho, segundo narra o biógrafo J. Valdivia²³.

Destarte, chegou Asín à fama internacional com sua *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, obra impulsionada por uma enorme controvérsia²⁴, que passaria, desde então, a associar na historiografia os nomes

20. Id. *Abenmasarra y su escuela*: origenes de la filosofía hispano-musulmana. Discurso leído en el acto de su recepción por D. Miguel Asín Palacios y contestación del Sr. D. Eduardo Sanz y Escartin, el día 20 de Marzo de 1914. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1914. p. 123-127; e *ibid.*, p. 155-164. (Apéndice 6^o: *La teoría de las “hadras”*, de *Abenarabi y las “dignitates” de Lulio. Otras analogías de ambos sistemas*).

21. Em toda a sua obra posterior tão-somente se recapitulam tais dados adquiridos sem qualquer contribuição inovadora, exceção feita a algumas notas dispersas.

22. Laconicamente diz “[...] le problème des origines orientales de la Divine Comédie, pressenti par De Goeje, Chauvin et Guidi, posé par Blochet et Modi.” MASSIGNON, Louis. Les Recherches d’Asín Palacios sur Dante. Le problème des influences musulmanes sur la chrétienté médiévale et les lois de l’imitation littéraire. In: MASSIGNON, Louis. *Opera minora*. Textes recueillis, classés et présentés avec une bibliographie par Y. Moubarac. Beirut: Dār Al-Ma‘ārif, 1963. 3 v. in 8. Tomo 1, p. 57.

23. VALDIVIA VALOR, op. cit., p. 31. ASÍN PALACIOS, op. cit., 1984, p. 420, n. 1.

24. Ver o impressionante elenco de artigos oferecido pelo próprio Asín na já mencionada “Historia y crítica de una polémica”, cf. *ibid.*, p. 473-479.

de um e de outro à paternidade das literaturas italiana e catalã. Desse modo, ficarão ambos acidentalmente aparentados no elenco das supostas influências que mais sobressaíam no panorama cultural do Ocidente.

Seja como for, podemos perguntar-nos se algum motivo existiu para o seu pouco entusiasmo pelos estudos lulianos, como assim nos parece, mas deixaremos essa questão para outra ocasião, pois ela nos conduziria demasiado longe. Na prática, pode-se falar de uma pronta exclusão de Raimundo Lúlio dos interesses prioritários do arabista saragoçano.

Ibn ʿArabī Monopoliza as Pistas Islâmicas e Sufis em Lúlio

Em terceiro lugar, o nome de Ibn ʿArabī, como fonte do pensamento luliano, aparece concomitante e estreitamente associado à hipótese de uma profunda “islamização” ou “orientalização” do pensamento ocidental medieval cristão e pré-tomista. Recordemos que, nesses artigos pioneiros, aparecia formulada a idéia de que a enorme influência cultural do rastro islâmico estava concretizada na influência do sufismo, o que já representava um passo bastante inovador. Essa genérica afirmação vinha imediatamente seguida pela atribuição a um pensador determinado, atingindo desse modo uma insuspeitada precisão, que referendava indubitavelmente aquela hipótese outorgando-lhe um prestigioso selo de veracidade. Como pôde ocorrer simultaneamente esse passo do geral para o particular, tão característico de Ribera e de Asín?

Vejamos como Ribera o explica claramente, ao perguntar-se, em alta voz, no início do mencionado artigo: “Terão sido estudadas o bastante as correntes arábicas que puderam influir na filosofia do Doutor Iluminado?”²⁵.

Algumas páginas adiante, responde a si próprio seguindo fielmente seu método da “imitação”: “Do estudo de algumas obras dos sufis muçulmanos chegamos à convicção profunda de que o célebre filósofo maiorquino é um sufi cristão”²⁶.

25. RIBERA TARRAGÓ, op. cit., 1899, p. 192.

26. Ibid., p. 198.

Audaz essa primeira definição das influências islâmicas, embora, como já dissemos, fosse relativamente assumível graças aos novos conhecimentos da espiritualidade sufi que, desde o início do século XIX, chegavam lentamente ao Ocidente. A afinidade pessoal e a proximidade histórica do maiorquino com o Islã são conhecidas de todos pela simples leitura de obras clássicas, tais quais *Blanquerna*, *Els Cent noms de Deus* etc. A seus olhos, esses dados arquiconhecidos acerca do *christianus arabicus* haviam agora adquirido um significado totalmente novo, sem adição textual inovadora de sua parte à obra luliana, que, como Asín, conhecia razoavelmente bem²⁷. Ribera havia sido suficientemente perspicaz para extrair deles uma interpretação reatualizada da obra luliana²⁸. Numa primeira visão global, essa presença sufi se apresentava como o marco cumulativo de argumentos a favor de uma influência que pôde ser exercida no arco mediterrâneo ocidental, digamos por osmose, sobre homens de fronteira e biculturais como Lúlio. Citemos a passagem explícita que nos oferece Ribera:

Para provar estas afirmações e demonstrar a semelhança de idéias e conduta, poderíamos ir acumulando testemunhos da vida andante de muitos sufis espanhóis que passaram pelo Norte da África em tempos imediatamente anteriores aos de Lúlio e se tornaram célebres por seu talento e devoção, como, por exemplo, o marabuto murciano Ibn Sabʿīn, filósofo que pregava nas ruas e praças, que ensinava por símbolos e alegorias, e, para expor suas especulações metafísicas, empregava uma linguagem enigmática e obscura detrás da qual se ocultavam suas audazes doutrinas de uma ortodoxia não muito confiável; ou o asceta Ibn Hūd, também murciano, descendente de pessoas muito esclarecidas, que andou pelo mundo coberto com seu célebre manto de capuz e exótico traje de anacoreta (sob o qual destacava-se sua branca e venerável barba); entregue a penitências, austeridades, visões místicas, meditando, sempre triste e soluçando, cujos versos exalavam a cem lé-

27. Este último, manuseando a clássica *Opera omnia* de Strasburgo (1617), cita, entre outras fontes: *Ars demonstrativa*, *Liber mirandarum demonum*, *Libre de Angels*, *Felix*, *Liber de quatuordecim articulis fidei*, *Declaratio Raymundi*, *Doctrina pueril*, *De quadratura e triangulatura de cercele*, *Libro del amigo y del amado* (traducción castellana. Palma, 1749), *Els cent noms de Deus*, *Liber de civitate mundi* (ms. Bib. Vat.). Deixamos para outra ocasião a análise das fontes lulianas utilizadas, aceitáveis e suficientemente extensas em seu conjunto.

28. Aplicada com aparente êxito em outras questões, a sua metodologia positivista, no estudo dos fenômenos culturais, levava-o a sustentar, de modo axiomático, a continuidade das tradições intelectuais. Aplicava, agora, analogamente essa mesma perspectiva a uma leitura “islamizante” do lulismo.

guas um mau cheiro panteísta; ou o célebre Šuštārī, natural de Guadix, Granada, sapientíssimo varão sempre acompanhado de uma multidão de pobres e ermitãos esfarrapados, extasiando-se ao ouvir seu mestre recitar suas *muwaššahāt* e *zajals*, de assombrosa espontaneidade, nas quais cantava seus místicos amores; ou Harelí, ou Abū al-^cAbbās, ambos murcianos; ou Al-Farīd, Al-^cAfīf, Abū Madyan etc. etc.; quer dizer, uma multidão que pululava pelo Ocidente e Oriente e que levava vida igual professando idéias semelhantes²⁹.

À medida que chegavam novos dados sobre esses sufis, o cerco às influências intelectuais e culturais podia, como veremos, estreitar-se. O elenco de figuras importantes do mundo espiritual islâmico – cujas biografias eram então conhecidas sumariamente – bastava, sem dúvida, para estabelecer um primeiro paralelismo genérico entre eles e os leigos terciários cristãos. No entanto, Ribera e Asín em uníssono, pouco capazes ainda de ir além das biografias dos mencionados Ibn Sab^cīn, Ibn Hūd, Šuštārī, Harelí, Abū al-^cAbbās, Al-Farīd, Al-^cAfīf, Abū Madyan, deram um espetacular passo adiante ao assinalar quem era o agente primordial dessas influências, avanço que constituiu uma contribuição cujo peso não pode, de modo algum, ser eludido nessa polêmica. Anos antes do despertar da polêmica sobre Dante, surgia destacado Ibn ^cArabī como o ponto de contato entre o lulismo e o Islã, descartando-se, sem mais explicações, tantos outros mestres sufis. Continua Ribera:

Mas, entre todos eles, ergue-se e sobressai, como os cumes do Moncayo sobre os montes que os circundam, um doutíssimo varão, metafísico profundo, grande poeta místico, mestre universal, Muḥyiddīn Ibn ^cArabī, de Múrcia, cuja vida, opiniões e sistema são como um retrato antecipado da vida, opiniões e sistema do filósofo maiorquino.

Há coincidências muito curiosas na vida dos dois personagens; umas são completamente fortuitas; outras não podem ser casuais: *denunciam uma relação pessoal de modelo e cópia*³⁰.

A tese de Ribera é categórica. Dirá então:

Esta semelhança de conduta pode ser completamente fortuita; o que não é fácil explicar por mera coincidência são as analogias de seus sistemas, princípios, méto-

29. RIBERA TARRAGÓ, op. cit., 1899, p. 199-200.

30. Ibid., p. 200.

dos, formas de exposição e particularmente duas ou três tão pessoais que *indicam íntima e imediata relação entre ambos*³¹.

É preciso considerar os termos exatos empregados para descrever essa influência, referendada de modo contundente em diversas ocasiões como "semelhança tão completa", "relação íntima", "como se um tivesse copiado o outro", "indícios veementes de relação, mediata ou imediata entre Muḥyiddīn e Lúlio", "sinais que, em minha opinião, demonstram que há uma ligação particular, imediata e pessoal entre suas doutrinas; para mim, é evidente que Lúlio certamente aproveitou os livros de Muḥyiddīn [...]"³². Até mesmo num caso, embora indireto, fala-se de "prova concludente". Não cabe dúvida, pois, de que Ibn ^cArabī não é para eles uma referência distante, tampouco um exemplo imitado mais ou menos conscientemente, mas é o próprio nexa material de uma influência capital na história das culturas³³.

Cria-se, nesse contexto, uma concatenação de afirmações e matizações nem sempre fácil de compreender, que deve ser especificada passo a passo. O jovem Asín, embora pudesse de início parecer eventualmente titubeante, dizia em 1899: "[...] acredito ter achado um dado novo que projeta muita luz sobre o problema, se é que não o resolve definitivamente." Depois fala de Ibn ^cArabī apenas como "seu provável mestre" e conclui enigmaticamente, algumas páginas adiante: "E Lúlio, imitando-o, ou a quem quer que seja o sufi em cujas obras se inspirou [...]"³⁴. Em 1906, ao encontrar um importante símile comum, declara:

31. Ibid., p. 205.

32. Ibid., p. 199; 205; 209; 211.

33. Exemplos que completam o elenco de referências: "[...] em outros vê-se semelhança tão completa que denota relação íntima entre ambos, como se tivessem copiado um do outro" (ibid., p. 209). "Além dessas semelhanças, que já são *indícios bastante veementes da relação*, mediata ou imediata, entre Muḥyiddīn e Lúlio, pude distinguir alguns sinais que, a meu juízo, *demonstram um enlace particular, imediato e pessoal entre as suas doutrinas*: para mim, *fica evidente que Lúlio deve ter aproveitado os livros de Muḥyiddīn*, e isto explica grande parte de sua mística e de sua filosofia" (ibid., p. 211). "[...] vejo indício de ter imitado Muḥyiddīn [...]. Outro indício particular desta relação entre ambos os autores [...]" (ibid., p. 212) "É coincidência singular e rara [...]. Porém, o mais veemente indício e que para mim *constitui prova concludente*, levando-se em conta as coincidências anteriores, é o que ocorre com o livro místico de Lúlio, *El Amigo y el Amado* [...]. Dá-se também a *raríssima coincidência* de que [...]" (ibid., p. 213).

34. ASÍN PALACIOS, op. cit., 1899, p. 221-222; 246; 254.

A identidade do símile até nas palavras e a analogia do fim a que se propõem os dois místicos denunciam uma imitação flagrante e vêm confirmar uma vez mais a tese sustentada por meu mestre, Sr. Ribera, de que Lúlio foi um sufi cristão imitador de Ibn ʿArabī ou de algum discípulo seu³⁵.

Em 1915, em seu *Abenmasarra y su escuela*, em que, repetimos, en-
contra-se a sua dissertação luliana mais ampla, as dúvidas se dissiparão e
ele dirá decisivo:

Há uns quinze anos a sagaz penetração de meu querido mestre Ribera descobriu
pela primeira vez as origens muçulmanas do abstruso sistema luliano, aparentan-
do-o ao do murciano Ibn ʿArabī. Nessa ocasião procurei reforçar, com algum argu-
mento de pormenor, a robusta e orgânica demonstração de meu mestre; mas *nem
ele nem eu estávamos então em condições de afirmar que o parentesco fosse tão
estreito e confiável*, como aparece hoje a luz que projeta o sistema de Ibn Masarra,
perpetuado no de Ibn ʿArabī³⁶.

Em que pese o embaraço que essa confissão de Asín provoca, a busca
de “imitações flagrantes” em que se baseia o seu método havia, naquele mo-
mento, atingido o seu ápice, sem que se soubesse – tal qual em Ribera – se
esse “parentesco” com Ibn ʿArabī fora singular e excludente em relação a
seus poucos contemporâneos conhecidos, Ibn Sabʿīn, Šuštārī, Ibn Hūd, Abū
Madyan etc.³⁷. Todavia, não era possível tal nível de conhecimentos por-
menorizados. Ribera e Asín não estavam capacitados para distinguir entre
as doutrinas metafísicas, escatológicas, filosóficas, dogmáticas e ascéticas
que separam Ibn ʿArabī de seus contemporâneos. Devemos mais uma vez
ser humildes e repetir que hoje apenas começamos, ainda que timidamente,
a saber diferenciá-las³⁸.

35. Id., 1906-1908, p. 140-141.

36. Id., 1914, p. 123.

37. Nenhuma de suas obras parece ter sido consultada, nem pareceu ter sido necessário fazê-
lo. Fala-se do sufismo como um todo, ainda que se o particularize, como vemos, um tanto
alegremente.

38. O vazio historiográfico do pensamento sufi andaluz do século XIII/VIH. é imenso e não
pode ser suprido com as únicas e extensas obras de Ibn ʿArabī, cuja sobrevivência documen-
tal é quase milagrosa diante da destruição sistemática e muito antiga do pensamento islâmico
magrebiano e ocidental. Essa realidade fáctica foi agravada por uma grande lentidão nas
pesquisas, que, apenas recentemente, começa timidamente a ser vencida.

A literatura sufi abarca muitas dezenas de milhares de páginas que
não são facilmente decifráveis. Além disso, o complexo contexto histórico
em que ela se insere suscitou polémicas consideráveis desde o início de seu
estudo no Ocidente³⁹. Não se poderia aspirar, em um primeiro contato com
seus clássicos mais abstrusos, a ter uma idéia detalhada de sua evolução e,
menos ainda, pensar em elaborar com esses dados uma história das relações
entre o cristianismo e o Islã, pois, simplesmente, ainda não se chegara lá. Há
nessas afirmações um tom de uma aparente enorme suficiência que contrasta
com a humilde constatação das graves lacunas documentais que constante-
mente surgem, embora tal capacidade visionária não fosse distinta, em tom,
de muito da erudição europeia anterior às duas guerras mundiais⁴⁰.

A Descoberta Hispânica de Ibn ʿArabī

Até aqui examinamos as características mais notáveis da descoberta da di-
mensão islâmica do lulismo. Agora gostaríamos de mostrar o desenvolvi-
mento do trabalho científico dos dois arabistas, no qual se configuram duas
perspectivas: por um lado, o estudo da influência do sufismo, de um ponto
de vista geral, e por outro, a influência procedente de *Al-Šayḥ al-Akbar*, Ibn
ʿArabī, contemplada de modo preciso. Começemos por esta última.

Como foi que Ribera e Asín chegaram a pôr Lúlio em contato com Ibn
ʿArabī? De que elementos dispunham para estabelecer suas hipóteses?

Na realidade, o movimento da pesquisa foi em sentido inverso, pois foi
por meio de Ibn ʿArabī que se chegou ao franciscano Lúlio. E mais, nesse

39. Ver, como introdução, de minha autoria, PALLEJÁ DE BUSTINZA, Victor. Le soufisme: les
débuts de son étude en Occident. *Horizons Maghrébins*, XXX, p. 97-107, 1995.

40. Ver as interessantes observações de AUSTIN, R. W. Some observations on the study of
sufi origins. *Actas do IV Congresso de estudos árabes e islâmicos*. Leyde, 1971. p. 101-107;
CASPAR, R. La Mystique musulmane: recherches et tendances. *Revue de l'Institut des Belles
Lettres Arabes*, Tunis, n. 25, p. 271-289, 1962.

caso foi primeiro o descobrimento do “material” que motivou a busca, e não uma idéia que despertou o encontro com a “prova”.

Surge aqui uma peça chave nessa história, a saber, a chegada da segunda edição impressa da obra principal de Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (As Iluminações de Meca), cujo estudo detalhado deixaremos para outra ocasião. A aquisição da segunda edição egípcia de 1876 d.C./1293H. desencadeou, após muitos séculos, a primeira aproximação importante ao sufismo na Espanha.

Com os volumes em mãos, Ribera imediatamente pressentiu que a fascinante obra de Ibn ‘Arabī mereceria ser estudada. Em diversas buscas, o grande arabista valenciano – com toda certeza, conhecedor do mesmo idioma de Lúlio – começou a escrever o seu breve comentário, *Amigo e Amado*, nas margens, junto às passagens em que encontrava esse tipo de ressonâncias lulianas, a ele tão familiares. Naquele momento, iniciava-se o polêmico reencontro do lulismo com o Islã.

Esse documento foi logo apresentado a seu colaborador Asín. Examinamos pessoalmente o exemplar utilizado por ambos os autores e constatamos, por meio de suas abundantes anotações, como dividiram o texto para agilizar a leitura integral da enorme – e abstrusa para o profano – compilação de Ibn ‘Arabī em quatro volumes *in cuarto maior* que somam umas 3.400 páginas⁴¹, correspondentes a mais do dobro dessa quantidade traduzida para as línguas latinas⁴².

Asín interessou-se vivamente por Ibn ‘Arabī, buscando os vestígios de Al-Ġazālī (Abū Ḥāmid al-Ġazālī, m. 1111) na Espanha, tal como lhe havia pedido Menéndez y Pelayo. Asín nunca deixara de estudar a obra do mestre iraniano Al-Ġazālī, tema de seu doutorado em 1896, até a edição, em 1941, do quarto e último volume de sua *opera magna*, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*. Asín Palacios perseverou nessa linha de pesquisa – na

41. Asín fala de “4.000 páginas en 4º mayor” (ASÍN PALACIOS, op. cit., 1899, p. 221) com certa exageração, embora acerte mais ao compará-la, se fosse traduzida, aos 21 volumes *in folio* da obra completa de Alberto Magno.

42. Na realidade, a tradução de um texto tão condensado e técnico pode multiplicar-se por fatores muito superiores, sem contar com a devida anotação e aparato filológico. Os volumes que surgiram nas atuais versões em persa e turco, hoje em curso de publicação, assim o assinalam. Os 14 tomos da edição crítica árabe de ‘Uṣmān Yaḥyá – irreparavelmente já fenecida – constam de cento e sessenta e um capítulos dos quinhentos e sessenta da obra, isto é, tão-somente um volume e meio dos quatro originais, que, nesse ritmo, chegariam hipoteticamente a cerca de 49...

qual adquiriu a categoria de especialista internacional⁴³ –, e o surgimento de *As Iluminações de Meca* iria inesperadamente redirecionar suas pesquisas e outorgar-lhe fama internacional.

Muito pouco se conhecia de Ibn ‘Arabī nessa época, em 1899, quando surgiram as primeiras edições impressas disponíveis, como *Muḥāḍarāt al-abrār* (1282H., 1305H.) e o *Dīwān* (1270H.)⁴⁴, acompanhadas de algumas notas de *Tārjumān al-ašwāq* e de seu comentário, *Al-Ḍaḥā’ir wa-al-a’lāq*, extraídas dos manuscritos do Escorial. Eram essas as únicas obras do sufi murciano então conhecidas, e não se notou a presença de qualquer outra leitura sufi original, não gazaliana. Tudo o que Asín havia lido do sufismo em suas fontes originais era pouco mais do que isso.

Se prescindirmos dessa data inicial e nos centrarmos exclusivamente no ilustre saragoçano, veremos como ele se esforçou ousadamente para ter acesso às principais obras akbarianas, fazendo numerosas pesquisas bibliográficas e sendo beneficiado pelas numerosas impressões sobre as obras de Ibn ‘Arabī, graças ao lugar privilegiado de que este desfrutara na sociedade islâmica de sua época.

Em 1906, em sua *Psicología segundo Mohidín Abenarabi*, Asín conta já com a segunda obra mais importante de Ibn ‘Arabī que forma o núcleo central de seus escritos, *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Istambul, 1309H.), junto ao comentário de Bali Efendi. Asín descarta essa obra aprioristicamente, sem

43. Como ele próprio explica, no Proêmio: “Quando, no início de meus primeiros estudos acerca da filosofia arábica, fixei minha atenção quase exclusivamente sobre o místico Al-Ġazālī e em seu papel dentro do islamismo [...]” (ASÍN PALACIOS, op. cit., 1899, p. 217). A sua obra estritamente gazaliana é bastante considerável: *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética*. Zaragoza, 1901; *Psicología de la creencia según Algazel*. *Revista de Aragón*, III, p. 51-56; 116-120; 184-194; 296-301; 358-392, 1902; *La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes (Algazel y Mohidín Abenarabi)*. *Cultura Española*, Madrid, I, p. 209-235, 1906; *La Mystique d’Al-Gazzālī. Mélanges de la Faculté Orientale de l’Université de St. Joseph*, Beirut, VII, p. 67-104, 1914; *Una sinopsis de la ciencia de los fundamentos jurídicos según Algazel (Análisis y extractos de la introducción de su Mostafa)*. *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid, p. 13-16, 1925. (*Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, t. II); *El justo medio en la creencia*. Compendio de Teología dogmática de Algazel. Madrid, 1929; *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*. *Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*. Madrid, t. I-IV, serie A-2; serie B-2, 1934; 1935; 1936; 1941.

44. Poderia ser a edição caiota desse ano, ou mais provavelmente, a contemporânea de Bombaim (s.d.).

muitas contemplações e praticamente para sempre⁴⁵. Trata-se de uma estranha decisão, posta em destaque pela crítica⁴⁶. Contudo, *Al-Amr al-muḥkam* (Istambul, 1315H.) se junta à sua bibliografia. Em suas leituras começam a entrar obras duvidosas ou apócrifas, tais quais o *Tafsīr* (Cairo, 1317H.), que na realidade é uma obra de ‘Abd al-Razzāq Qāshānī⁴⁷ e que chega simultaneamente à pouco confiável *Tuhfat al-safara* (Constantinopla (sic) 1300H.). O mesmo Asín contribui sensivelmente para esse caótico repertório akbariano com sua edição e tradução da *Risāla fī ma‘rifat al-naḥs wa-al-rūḥ*⁴⁸.

Em 1914, Asín publica *Abenmasarra y su escuela*, ao que se acrescenta *Mawāqī‘ al-nujūm*, impresso no Cairo em 1907/1325H. juntamente com o *Kitāb al-ḥijāb* e o *Kitāb šaqq al-jayb* – de autoria e texto muito duvidosos –, ambos surgidos no mesmo ano e cidade e extraídos de *Majmū‘ al-rasā‘il al-ilāhiyya*. O espúrio *Šajarat al-kawn* (Constantinopla (sic), 1900/1318H.) surge ao lado de diversas versões de *Šajarat al-Nu‘māniyya* e de outros textos menores de difícil atribuição.

No seguinte e mais célebre de seus trabalhos, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia* (1919), Asín tem acesso à edição dos já mencionados *Tarjumān* e de seu comentário, *Al-Daḥā‘ir wa-al-a‘lāq* (1894); alguns manuscritos novos lhe permitem informar-se sobre o *Kitāb al-isrā‘*, sobre *Tanzulāt al-amlāk* e sobre *Mašāhid al-asrār*.

As quatro monografias publicadas no *Boletín de la Real Academia*, entre 1925 e 1928⁴⁹, fazem referência aos três novos tratados editados por

45. Argumenta assim: “Quanto a *Fuṣūṣ*, confesso que – apesar de, ou melhor, por causa do prolixo e sutil comentário que o acompanha – não é o livro mais apropriado para se estudar o pensamento tortuoso de Ibn ‘Arabī” (ASÍN PALACIOS, op. cit., 1906-08, p. 80).

46. AFIFI, A. E. *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi*. Lahore, 1938; New York: AMS Press, 1974, p. 111.

47. A primeira edição caiota de 1867/1283H. já dava essa errônea atribuição, fielmente seguida pelos editores sucessivos (Cawnpore, 1883/1300H. [...] até Beirut, 1968!), apesar de a grande maioria dos manuscritos indicar corretamente a autoria.

48. Editado e traduzido em ASÍN PALACIOS, op. cit., 1906-08, Asín não mostrará jamais a menor sombra de dúvida na atribuição de um texto formado em sua maior parte por *Al-Risālat al-ladunīyya*, texto talvez gazaliano. Massignon, Bouyges, Watt, M. Smith manifestaram-se diversamente a respeito, porém de nada serviu: em 1941, Asín Palacios insistia no mesmo ponto (id., 1934; 1935; 1936; 1941, t. IV, p. 388, n. 1). Posteriormente, a descoberta de diversos manuscritos certamente anteriores a Ibn ‘Arabī confirmou categoricamente as dúvidas então manifestadas.

49. Id. El místico murciano Abenarabi (Monografias y documentos). *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, I: Autobiografía cronológica, LXXXVII, p. 96-173, 1925;

Nyberg em 1919⁵⁰, *Inšā‘ al-dawā‘ir*, *‘Uqlat mustawfīz* e *Tadbīrāt*, incluindo a *Risālat al-Quds* (Cairo, 1281H.), cuja tradução parcial completará esta primeira abordagem de sua obra biográfica⁵¹. Faz-se referência ao apócrifo *Al-ḥikmat al-ilhāmiyya*, tímidos extratos de *Fuṣūṣ*, e ao uso do próprio dicionário terminológico de Ibn ‘Arabī, o *Kitāb al-istilāhāt al-sūfiyya*⁵².

Nq mais extenso de seus estudos akbarianos, *El Islam cristianizado* (1931), o volume de obras akbarianas aumentou, ao serem incluídas as obras *Risālat al-anwār* (Cairo, 1332H.) e *Kunh mā lā budda al-murīd min-hu* (Cairo, 1328H.)⁵³.

Seu trabalho bibliográfico foi frutífero, embora possa parecer pequeno ao lado dos 150 títulos que computava o mesmo Asín e da lista das obras akbarianas, que hoje chega a 400 títulos. No entanto, as duas obras absolutamente principais, *Al-Futūḥāt* e *Fuṣūṣ*, são mais que suficientes para uma primeira exploração. A primeira delas, de tamanho colossal, compêndio enciclopédico de seu saber, foi conscienciosamente estudada; a segunda ficou lamentavelmente excluída, como já dissemos⁵⁴. Por outro lado, do total de cerca de 25 títulos examinados, cerca de 24% são incorretamente atribuídos, taxa elevada para um conhecedor das famosas dificuldades textuais existen-

II: Notícias autobiográficas de su *Risālat Al-Cods*, LXXXVII, p. 512-661, 1926; III: Caracteres generales de su sistema, LXXXVIII, p. 582-637, 1926. (Reimp. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1926); IV: Su teología y sistema del cosmos, XCII, p. 654-751, 1928.

50. NYBERG, H. S. *Kleinere Schriften des Ibn al-‘Arabī*. Leyde: E. J. Brill, 1919.

51. Mencionamos aqui as obras citadas; temos comprovação de diversas descobertas nos catálogos de diversas bibliotecas importantes, embora não tenhamos encontrado cópias de outros textos akbarianos, se por ventura existirem. Investigações posteriores poderiam, pois, ampliar esse elenco.

52. IBN ‘ARABĪ Muhyiddīn. *Kitāb al-istilāhāt al-sūfiyya* (Léxico Sufi) editado apud JURJĀNĪ, ‘Alī b. Muḥammad. *Definiciones viri meritissimi sejjid scherif Ali ben Mohammed Dschordschani. Accedunt definitiones Theosophi Mohji-ed-din Mohammed ben Ali vulgo Ibn Arabi dicti. (Kitāb al-ta‘rifāt)*. Ed. G. Flügel. Leipzig, 1845.

53. Ambos os textos de autoria certa. Nessa obra, fecha-se o *corpus* biográfico que representa seu cânone akbariano: “Dzajāir, Diwān, Fosús, Fotuhāt, Mawaqī, Mohadara, Tadbirat” (sic). ASÍN PALACIOS, Miguel. *El Islam cristianizado*. Estudio del “Sufismo” por medio de las obras de Abenarabi de Murcia. 2. ed. Madrid: Hiperión, 1981. (1. ed. Madrid: Plutarco, 1931). p. 32.

54. Sobre isso, ver o iluminador capítulo “Une introduction à la lecture des *Futūḥāt Makīyya*” de M. Chodkiewicz, apud IBN ‘ARABĪ, Muhyiddīn. *Les Illuminations de La Mecque (Al-Futūḥāt al-Makīyya)*. Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz. Avec la collaboration de Denis Gril et Cyrille Chodkiewicz. Paris: Sinbad, 1988. Para o repertório akbariano, consultar: YAHYA, O. *Histoire et Classification de l’Oeuvre d’Ibn ‘Arabī*. Damas: Institut Français d’Études Arabes, 1964.



tes na obra gazaliana, que deveria ter sido mais prudente com o repertório akbariano. Dessas atribuições errôneas se extraem diagnósticos falseados, e toda a “psicologia” akbariana assume uma aparência confusa.

No entanto, apesar desse tremendo esforço de leitura da obra akbariana, associado a uma imersão na obra de Al-Ġazālī, não se pode construir uma história do sufismo com suficientes garantias. Asín foi vítima da escassez de manuscritos e de edições de textos arcaicos, num meio enormemente submetido à hegemonia dos materiais tardios. Podemos constatar a escassez de fontes originais sufis disponíveis.

Asín pôde contar apenas com um número reduzido de clássicos do sufismo primitivo: *Qūt al-Qulūb*, de Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386H./996), a *Risāla* de Al-Quṣayrī (m. 465H./1072), e *Awārif al-Ma‘ārif*, de ‘Umar Suhrawardī (m. 632H./1234)⁵⁵, o solitário *Maḥāsin al-Majālis*, de Ibn al-‘Arīf (m. 536H./1141). Trata-se definitivamente de pouco material para acompanhar a onipresente dupla Al-Ġazālī – Ibn ‘Arabī e o conflitivo Ḥallāj (m. 309H./922), exumado por seu amigo Louis Massignon (1883-1962). O grosso das fontes sufis encontra-se nas compilações tardias da época mameluca e da escola akbariana: essas obras são excelentes introduções e apresentam caráter apologético, embora não sejam úteis para pesquisar a gênese do sufismo. As obras de Suyūṭī, como *Šarḥ al-ṣudūr*, de Šar‘ānī (m. 973H./1565), como *Al-Yawāqīt wa-al-jawāhir*, o compêndio *Lawāqih al-anwār* e seu resumo *Al-Kibrīt al-aḥmar*, e de ‘Abd al-Karīm al-Jīlī (m. 832H./1428), como o clássico *Al-Insān al-Kāmil*; analogamente, os dicionários tardios, como o *Istilāhāt* de Qāšānī (m. 730H./1330), o *Ta‘rīfāt* de Jurjānī (século XV) e o grande *Kašf al-funūn* de Tahanawī (século XVII) foram e são instrumentos úteis e indispensáveis, mas problemáticos para serem usados numa análise do pensamento do século XIII, já que apresentam inclinações dos comentadores muçulmanos tardios.

O estudo de todas essas obras, e de algumas poucas mais, conduz a um alto nível de conhecimentos, mas não resolve o problema das fontes do sufismo andaluz, já que pode parecer que os autores – de acordo com os dados existentes em suas biografias – fossem igualmente conhecidos no âmbito

55. Editados no Cairo respectivamente em 1310H., 1318H. e 1312H.

doutrinal. A realidade, porém, não é esta, dada a então escassez dos textos existentes, fato que ainda hoje é profundamente notado⁵⁶.

A afluência de historiadores a esses textos é impressionante, como também sucede com o resto do material islamológico acessível daquela época. O exame desse material disponível mostra, antes de mais nada, o heroísmo dos esforços de compreensão de Asín em matérias sumamente complexas, como essas que estudou praticamente sem ajuda.

Um Novo Mapa da História: a Tese das “Influências Islâmicas”

Com esses dados à vista, voltemos, pois, à problemática em que se baseia o tema luliano sob o enfoque de Asín.

Em razão de uma longa série de circunstâncias, o discurso sobre as “influências islâmicas” se constrói sobre duas perspectivas diferentes de análise. Uma delas corresponde ao horizonte geral da filosofia do Islã no Ocidente; a outra, a uma linha definida, o sufismo de Ibn ‘Arabī, lido e imitado com admiração por Raimundo Lúlio, individualmente e sem qualquer outra fonte.

A primeira perspectiva constitui uma verdadeira “história da cultura” medieval, construída por meio do rastreamento de doutrinas, conhecimentos, comportamentos e estilos transferidos entre pensadores. Para efetuar o acompanhamento das idéias na História, usam-se descritores filosóficos e religiosos clássicos, associados a pessoas e grupos humanos: o “neoplatonismo”, o “panteísmo”, o “cristianismo”, o “iluminismo”, o “quietismo”

56. Estamos falando da necessidade de conscientizar-se do desafio metodológico que supõe trabalhar com uma porcentagem escassa de materiais originais. Apesar da enorme perda de documentos, não podemos assimilar o que se ignora com o que não existe. Tal qual um *iceberg*, as 7/8 partes ocultas da islamologia devem ser valorizadas; ignorando a sua inexistência, corre-se o risco de afundamento. O atraso que sofre o conjunto da historiografia islâmica deveria conduzir a uma reflexão. Embora a situação seja sustentável, há ainda muito para ler, descobrir e redescobrir em bibliotecas, arquivos e campos arqueológicos.

etc. Esses conceitos são a base para identificar e estabelecer as séries de “influências” ordenadas por sua sucessão temporal.

O quadro histórico resultante – em síntese – proclama a dependência da escolástica pré-tomista das fontes neoplatônicas sufis. De modo esquematizado, assim representamos o sistema de “influências”:

IBN MASARRA → Ibn Gabirol → Mauritius Hispanus → Amaury de Benes → David de Dinant
→ Judá Halevi, Moisés de Granada, Josef Benzadic, Samuel Ibn Tibbon, Shem Tov Ibn Falaquera.

→ Gundisalvi, S. Boaventura, Guilherme de Auvérnia, Alexandre de Hales, Duns Escoto, Rogério Bacon.

→ IBN ʿARABĪ → RAIMUNDO LÚLIO
→ Dante

Essa tese demonstra nada mais nada menos que a reformulação de uma parte importante da História da cultura européia foi construída sobre uma série de documentos circunstanciais que denunciariam cada “influência” precisa de autor a autor, de acordo com um quadro geral criado com a ajuda dos descritores usados para associar todos e cada um dos membros dessas cadeias, situadas no tempo e no espaço. É nesse processo que os princípios, a terminologia e os métodos empregados por Asín apresentam importantes obstáculos. Trata-se de um problema primordialmente conceitual, relacionado com a análise e a taxonomia das idéias com que constrói sua história do pensamento.

Asín faz de Ibn Masarra o ponto de partida de uma cadeia que chegará a Lúlio. O primeiro é descrito como muçulmano, heterodoxo, neoplatônico, pseudo-empedocliano, iluminista e panteísta. Esses conceitos aparecem todos como compatíveis, embora alguns possam representar graus muito variáveis de essencialidade ou circunstancialidade, além de serem discutíveis ou sustentados por escassas provas documentais, como sucede principalmente em relação a Ibn Masarra, assunto que não discutiremos aqui, mas cuja gravidade já foi discutida por importantes arabistas⁵⁷.

57. A polêmica sobre o “massarrista” continua viva. Ver a crítica clássica de STERN, S. M. Ibn Masarra, follower of pseudo-Empedocle, an illusion. *Actas do IV Congresso de estudos árabes e islâmicos*, Leiden, 1971. p. 325-339.

O problema complica-se quando a “influência” de Ibn Masarra surge consignada como “influência islâmica”, enquanto, em outro lugar, aprendemos que, para Asín, o Islã não existe como entidade diferenciada, sendo pouco mais que uma associação de doutrinas cristãs e neoplatônicas reapropriadas pela sociedade islâmica⁵⁸. Ora, se o substrato islâmico propriamente dito é insubstancial, ao apresentar, num segundo estágio, por exemplo, a influência do pseudo-Empédocles, de Plotino, de Proclo ou da gnose de Prisciliano em Ibn Masarra, essas “influências islâmicas”, embora “heterodoxas”, não seriam exatamente tais, mas doutrinas que viajaram do cristianismo (“heterodoxo” também?) ao Islã “heterodoxo” para, em seguida, voltar a outro cristianismo, também “heterodoxo”, sem que qualquer elemento propriamente islâmico tivesse sido introduzido na cadeia de “influências”.

Forma-se assim uma viagem das idéias, de ida e volta ao cristianismo através do Islã, de difícil compreensão. As “influências islâmicas” que partem de Ibn Masarra não são realmente “islâmicas”; na verdade, são o que Asín denomina de “influências pseudo-empedocleanas e neoplatônicas”. Todavia, o fato de essas “influências” chegarem, não importa como, ao novo foco de disseminação islâmico, para então voltar ao cristianismo ocidental, não deveria, porventura, suscitar a explicitação da circunstância extraordinária que o teria levado a “perder” e “recuperar” esses elementos, cujo grau de alienação, de fato, se desconhece?⁵⁹ Como é possível explicar historicamente que os traços do neoplatonismo em Santo Agostinho, no Pseudo-Dionísio e em Escoto Eurígena – neoplatonismo tão próximo de Lúlio e da cultura

58. Contra Massignon e a linha majoritária dos islamólogos modernos, mas na linha do orientalismo do século XIX e ao lado de R. C. Zaehner, M. Horten, R. A. Nicholson ou A. Arberry, Asín considerava que os empréstimos estrangeiros procedentes, nesse caso, do cristianismo e do neoplatonismo configuravam o essencial e o melhor dessa religião. Para outros, o maniqueísmo, o zoroastrismo, o budismo ou o hinduísmo foram mais decisivos. Dados os avanços extraordinários nos estudos sobre o Oriente Médio do período intertestamental, essa perspectiva está em desuso atualmente, quando a complexidade cultural do mundo antigo é conhecida com muito mais detalhes.

59. Isto é, torna-se indispensável verificar que as idéias encontradas nos “massarrianos” não poderiam ser encontradas em nenhum outro lugar fora do “sufismo heterodoxo”. No estágio das investigações sobre a escolástica, tal como elas se refletem na densa *Histoire de la philosophie médiévale*, escrita por De Wulf (Paris, 1912), não fazer essa verificação resultava numa tentação. Porém, não havia ainda chegado a nós o estudo sobre o “agostinismo aviceniante”, tampouco tantos outros trabalhos. É, pois, muito arriscada semelhante exclusividade para com as fontes medievais.

meridional do século XII – tenham sido banidos integralmente do Ocidente, para serem reintroduzidos, graças aos – além disso, supostos – discípulos de Ibn Masarra, nas três religiões?⁶⁰

Asín parece absolutamente convencido de suas coordenadas temporais e da orientação Oriente-Ocidente, Islã-cristandade dessas influências; porém, qualquer um poderia começar a inquietar-se seriamente quando Escoto Eurígena (810-870) é associado a essa corrente que procede de um Ibn Masarra (883-931) certamente posterior! E que aparenta “grande semelhança” com Ibn Barrajjān (m. 1141) e Ibn ‘Arabī!⁶¹ Dito claramente: pode-se confiar nesse quadro histórico, baseado em “influências” nem sempre convincentes, que aspira a que todo o neoplatonismo, já não somente o luliano, mas também o europeu e o pré-tomista – com todas as categorias mais ou menos fundidas ou confundidas –, proceda basicamente de uma fonte exterior – o pseudo-empedoclesismo islamizado –, mas que, de fato, corresponde à recuperação de elementos originalmente próprios? Este último conceito, também delicado, tampouco será examinado com suficiente clareza por Asín. A viagem circular

60. A hipótese da volta da filosofia neoplatônica ao Ocidente, tal qual o filho pródigo, aplica-se *mutatis mutandis* a Dante, “o qual não fez”, conclui Asín, “outra coisa ao devolver ao tesouro da cultura cristã do Ocidente e reivindicar como seu patrimônio os bens de raiz que, ignorados por ela, jaziam nas literaturas religiosas dos povos orientais e que o Islã vinha restituir, depois de tê-los enriquecido e dilatado com o esforço de sua genial fantasia.” ASÍN PALACIOS, op. cit., 1984, p. 421.

61. Surpreendente afirmação que une o anacronismo ao anacolutismo metódico. Em uma das páginas mais abracadabrantes de sua obra, continua dizendo: “Por isso suspeito que um exame atento de alguns sistemas panteístas da escolástica anterior a Santo Tomás, comparados ao sufismo heterodoxo, acabaria por revelar o nexo de união ao qual me referi.” E mais adiante: “Porém, não há que se recorrer a essas hipóteses, mais ou menos prováveis, para explicar as origens da corrente massarriana que, com ímpeto excepcional, invade os campos da escolástica cristã desde os princípios do século XII. Todos os historiadores, a partir de Punk, assinalam como indiscutível essa invasão que arranca da escola de Toledo e de seu principal representante, Dominicus Gundisalvi [...]”. A teoria da *Matéria primeira* comum a corpos e espíritos uniria Gundisalvino a Ibn Masarra e a tantos outros, de modo que: “Mais ninguém discute que aquele primeiro postulado, peculiar e característico, tem seu fundamento no pseudo-Empédocles, sem que possa ser atribuído à tradição agostiniana ou, em geral, à patrística, nem explicado por qualquer dos sistemas neoplatônicos e místicos dos filósofos árabes que não derivem de Ibn Masarra, como Al-Gazālī, Avicena ou Averróis. A comprovação deste ponto é tão óbvia que nos exime de apresentar qualquer argumento: basta folhear qualquer um dos compêndios de História da Filosofia medieval [...]” (ASÍN PALACIOS, op. cit., 1914, p. 118-119). De novo, a singularidade do vínculo “massarriano” é muito tênue, e a diversidade das fontes latinas do alto Medievo é demasiadamente rica para não infundir certas reservas com relação ao que ele chama de “mesquinho cabedal da cultura latina” (ibid., p. 128).

do dito neoplatonismo cristão corre o perigo, perante um exame rigoroso, de ser considerada pouco consistente e um tanto voluntarista.

O assunto se agrava quando o grande prelado aragonês situa indistintamente todos os agentes dessas “influências” na categoria ambivalente e conflitiva de “heterodoxos”. Conviria aos muçulmanos, aos cristãos ou a ambas as religiões? A sua heterodoxia seria, em cada caso, oposta ou concordante com o neoplatonismo? Sem a ajuda de qualquer esclarecimento, Asín segue a tendência clássica do orientalismo de utilizar intensivamente a heresiologia cristã. Uma comum historiografia vê em tendências como o panteísmo, o iluminismo ou o quietismo, desviações espirituais tipicamente “orientais”. Asín fala de “heterodoxia” em pensadores dos três monoteísmos, mas quando se ocupa, cumprindo seu papel, em denunciar dois réus do século XIII, professores desses cargos, Amaury de Benes e David de Dinant, acrescentará contundente que sua “heterodoxia” se explica precisamente por proceder dessas correntes islâmicas, que se chamem ou “massarrianas” ou “avicebronianas” ou “ishraqianas”⁶². Descartando uma velha teoria que afirma a reaparição recorrente da heterodoxia no tempo e no espaço, Asín se inclina por outra, igualmente mítica, que afirma a ligação histórica das heterodoxias, as quais desde sempre teriam viajado de braços dados com as mesmas temidas doutrinas orientais.

A suspeita de contaminação religiosa no Ocidente vai muito mais longe: Domingo Gundissalino, Guilherme de Auvérnia, Alexandre de Hales, São Boaventura, Rogério Bacon e “nosso Lúlio”, todos eles, em sua opinião, foram sensíveis a esses influxos⁶³. Asín explica sua atitude:

Isto não quer dizer, no entanto, que aqueles ilustres escolásticos adotassem às cegas, em bloco e sem exame, as idéias massarrianas. Sinceros e fervorosos crentes, antes e mais que filósofos, esforçaram-se para depurar as doutrinas estranhas à fé, eliminando

62. O termo “*ishraqī*” significa simultaneamente “oriental”, “matutino” e “iluminado”. Essa polissemia despertou outra longa polêmica, praticamente encerrada, de vez, com o artigo de NALLINO, C. A. Filosofia “orientale” od “illuminativa” d’Avicenna? *Rivista degli Studi Orientali*, Roma, X, 1923-1925. (Reimp. in *Raccolta di Scritti editi e inediti*. Roma: Istituto per l’Oriente, 1948, vol. VI). Neste, o sentido geográfico do termo se impõe ao filosófico e heresiológico escolhido por Asín, o qual novamente encapsula grupos, porventura afins, porém dispares em muitos aspectos; o duvidoso “iluminismo” euro-asiático estava assim unido numa trama histórica, se não abertamente conspirativa...

63. ASÍN PALACIOS, op. cit., 1914, p. 119-120.

delas a levedura panteísta que em seu fundo palpitava, e se nem todos o conseguiram plenamente, não foi na verdade por falta de empenho, mas por deficiências nos meios para realizar sínteses tão ousadas quanto delicadas. Os mais discretos, Alexandre de Hales e São Boaventura, conseguiram dar um tom ortodoxo a seus trabalhos de adaptação; outros, em compensação, como Rogério Bacon e nosso Lúlio, viram-se tachados de heterodoxia por suas menos equilibradas sínteses, nas quais se denuncia, por isso, a sua origem muçulmana com clareza meridiana⁶⁴.

Lúlio recebe uma severa reprimenda, apesar de sua venerável classe, embora Asín se dedique a salvá-lo e a alguns outros, paradoxalmente *in extremis*⁶⁵. Nessas condições, torna-se muito difícil acompanhar todas essas hipotéticas “influências”. É como se a categoria de “heterodoxo” – e a de outros epítetos doutrinários como “neoplatônico” – determinasse as transferências culturais de diversas maneiras, ahistórica e aprioristicamente.

Essas categorias sofrem particularmente por sua amplitude e lassidão, convertem-se em absolutamente genéricas: ou não trazem informação ou são historicamente imprecisas. Hoje, o atual marco metodológico e o nível de conhecimentos adquiridos na História da Filosofia helênica, judaica, cristã e islâmica, tornam impensável o emprego científico desses conceitos sem longos e detalhados matizes.

Por outro lado, Asín tampouco estabelece distinções de escola que tragam clareza e segurança suficientes para seguir passo a passo tais “influências”. O orientalismo dos séculos XVIII e XIX podia falar em bloco de

64. *Ibid.*, p. 121.

65. Asín endossa por um lado a heterodoxia religiosa de Lúlio e seus semelhantes com severidade, enquanto exalta o seu papel histórico com base em seu lugar de nascimento: “Nossa pátria foi, então, mediante nossos pensadores muçulmanos e hebreus, o cérebro da Europa.” “O que, porém, muitos ignoram ou fingem ignorar – por um mal-entendido ponto de honra e escrúpulo religioso, que aqueles ilustres combatentes não experimentavam – é que as afiadas armas esgrimidas na secular luta eram de legítima estirpe espanhola, em que pesem fossem muçulmanas ou judaicas.” “Parece como se jamais a Espanha tivesse nada comunicado ao mundo. É que a ignorância do valor de nossos pensadores muçulmanos e hebreus, de uma parte, e o ódio secular engendrado pelas lutas da reconquista, de outra, não lhes permitiu conhecer e confessar que, naquelas remotas épocas de nossa História, fomos nós, os espanhóis, os criadores de ciência, se não indígena por suas origens, nacionalizada ao menos, e, sobretudo, os verdadeiros e quase únicos transmissores da cultura clássica para a Europa medieval” (*ibid.*, p. 128-129). Trata-se da mesma atitude que, em suas próprias palavras, definia a dos dantistas: “[...] o culto à sua memória, inspirado em um mesquinho critério de pátria ou de raça [...]” (*id.*, 1984, p. 420).

“influências orientais”, mas, pouco a pouco, esse bloco monolítico fragmenta-se naturalmente em tendências e personalidades. Asín não parece se sentir intimidado por sua clara incapacidade para comparar adequadamente o avicenisismo, o averroísmo e o gazalinismo, e estes com Ibn ‘Arabī – coisa ainda hoje muito longe de ser alcançada. Tampouco tem dificuldade para somar ao “panteísmo pseudo-empedocleano” de Ibn Masarra os *isrāqīs* seguidores de Suhrawardī Maqtūl (m. 1191)⁶⁶, erigido por esse procedimento aglutinante em categoria histórica *sui generis*. É fácil compreender o risco que se corre ao falar de todos eles como um grupo: resulta demasiado amplo, difuso no tempo e no espaço. Tudo isso debilita ao extremo a armadura que deve dar conta, nada mais nada menos, de um potente fluxo intelectual que teria varrido o Ocidente a partir do século XI.

Essas mesmas dificuldades se sucedem no caso, tão célebre, de Dante, o qual devemos mencionar por sua incidência em Lúlio⁶⁷. Quando chegaram às mãos de Asín os trabalhos do também inovador Bruno Nardi⁶⁸, igualmente absorto na busca de fontes “árabes”, ele celebrou a sua chegada e assim resumiu suas investigações:

E Nardi faz ver como estas idéias dantescas, embora possam ter alguns precedentes na tradição agostiniana, derivam mais satisfatoriamente da filosofia arábico-neoplatônica e, mais concretamente, dos sistemas de Al-Fārābī, Avicena, Al-Ġazālī e Averróis⁶⁹.

66. Antes da chegada dos estudos de Henry Corbin e de numerosos trabalhos posteriores, o *isrāqī* Suhrawardī Maqtūl era conhecido apenas por meio dos estudos de Carra de Vaux. Contrário à opinião então imperante, seu distanciamento do avicenisismo e de outras peculiaridades de seu sistema o distanciam doutrinariamente de Ibn ‘Arabī.

67. Além da abundante bibliografia sobre a polêmica em relação ao Islā (ver supra nota 4), realizamos uma avaliação sintética acerca da questão akbariana em Dante: “Mabāhij ‘an al-nisab bayna Muhyiddīn ibn ‘Arabī wa-Dāntī Alījārī.” Ponencia presentada en el *Vº Coloquio Internacional de Al-Andalus*. Dante, España y el Islam. 9-12 de dezembro de 1999, Damasco, (inédita).

68. Outra vez em atraso, Asín desconhece a sua importante obra, embora reivindique a sua plena originalidade, e garante que, em seu *Abenmasarra*, de 1914, dois anos antes da publicação do artigo de Nardi, em 1917, já “havia eu vislumbrado a filiação *isrāqī* e pseudo-empedocleana de Dante, pelo único e sumário exame de algumas passagens do *Paradiso* [...]”. (ASÍN PALACIOS, *op. cit.*, 1984, p. 399). Refere-se a uma simples nota do *Abenmasarra* (*id.*, 1914, n. 2, p. 1; 120-121).

69. *Id.*, 1984, p. 398.



Satisfeito por encontrar suas fontes “na mesma direção arábica”, o saragoçano volta, absolutamente imperturbável, a destacar a idoneidade da “filiação *isrāqī* e pseudo-empedocleana de Dante”. Seriam os grupos compatíveis uns com os outros? Que ligação histórica existe entre eles? Basta o fato de serem eles todos “árabes”? Tais questões não são consideradas.

Em resumo, as categorias que identificam essas “influências” não permitem ir além da constatação do notável “paralelismo geral” que existe entre influenciadores e influenciados. Mas, então, o peso da transferência cultural se reduz a bem pouca coisa. Com a perspectiva do tempo a nosso favor, Asín surge quase temerário, guiado pelas monumentais histórias de Tixeront e Ritter, tentando decifrar, neófito e solitário, o pensamento *sufī* mais esotérico e sofisticado de Ibn ‘Arabī.

Tentou, contudo, estabelecer “filiações” baseando-se no simples uso de um certo tipo geral de teodicéia, de cosmologia ou metafísica da luz, de linguagem, de cabala alfabética ou numérica. Ele sabia muito bem que seria arriscada a busca “das linhas gerais e o critério em que está inspirada” uma determinada obra ou autor, sem o apoio de provas concretas de uma “imitação flagrante”⁷⁰. Teria sido preferível, nesse contexto, pensar que era indispensável substanciar as pequenas e distintivas diferenças que permitem seguir o curso da História, diante de materiais e de características muito comuns das culturas mediterrâneas e do Oriente Próximo, desde os tempos de Filo de Alexandria...

Asín não podia então atinar, com suficiente confiabilidade, o vetor de propagação dessas doutrinas, embora se mostrasse absolutamente seguro do quadro geral, mas também consciente da total dependência de sua tese com relação às influências concretas de autor a autor⁷¹. Nesse sentido, sempre

70. A expressão procede do artigo “La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes (Algazel y Mohidín Abenarabi)” (id., 1906, p. 231), ainda que haja outros usos do mesmo termo “flagrante”.

71. Especialmente em *La Escatología musulmana en la Divina comedia*, refletirá sobre o emprego dessa metodologia na pesquisa dantesca (id., 1984, p. 266-270; 357-359; 551-561). “[...] bem reconhecem que as analogias [...] não são o bastante estreitas para estabelecer, na maioria dos casos, a relação entre modelo e cópia, mas mera influência difusa de gênese indireta” (p. 270). Para Lúlio e Dante, Ibn ‘Arabī será esse ponto necessário de ancoragem que sustenta suas generalizações, mas Asín renuncia à análise minuciosa e individual, limitando-se à descoberta de genéricos “síntomas de simpatia ou de inclinação frente à cultura islâmica” em Dante (p. 400), e sua “convicção” passa a ser concreta, como em Lúlio, com nomes e sobrenomes: Muhyiddīn. Será realmente assim?

considerou inexpugnável o seu quadro geral e, apesar de ocasionalmente ter demonstrado incredulidade, terminou por refugiar-se nas “influências indiscutíveis”, que em seguida discutiremos⁷².

As “Influências” sobre Lúlio, entre o Geral e o Concreto

Chegados a este ponto, podemos constatar a estreita ligação entre a visão geral e a perspectiva concreta das “influências”, na qual se estabelece uma concatenação de autores, de modo mais ou menos linear. Assim, embora pudesse realizar-se através de um grande número de intermediários e de diversos percursos históricos, existiriam no mínimo dois passos hipotéticos para chegar de Ibn Masarra a Ibn ‘Arabī e deste a Raimundo Lúlio. Esta última equiparação é capital e determina por completo toda a teoria geral do lulismo “islamizado”.

Por último, procedamos a avaliar essas “influências”, embora devamos antes, uma vez mais, matizar em nossos pesquisadores a natureza diversa dessas influências. Ainda que sejam igualmente “indiscutíveis” para Asín e Ribera, umas correspondem a empréstimos gerais e outras a citações textuais. Ribera nos diz em seu artigo:

Teria sido, talvez, mais convincente ter encontrado muitas frases e longos parágrafos de Lúlio traduzidos das obras de Muhyiddīn; mas é preciso dizer que *a esperança de defrontar-se com algo similar não pode ser alimentada*, porque Lúlio não só deixa de citar as fontes, mas nem sequer faz o que algumas vezes costumavam fazer Raimundo Martín, Alberto Magno, Santo Tomás etc., os quais, embora omitissem os nomes, transcreviam textualmente frases inteiras de filósofos anteriores⁷³.

72. O uso de palavras cheias de rotundidade como “flagrante”, “indiscutível”, “convicção”, “vigor inquebrantável”, para falar do assunto contrapõe-se, de modo no mínimo confuso, ao uso de matices, circunlóquios e termos paliativos ou lassos, tais como: “eu suspeito”, “quem sabe [...]?”. Exemplos tomados de id., 1914, p. 110; 117-118; 126, que, porém, existem em grande quantidade ao longo de toda a polêmica, semelhantes ao texto da nota 61 supra.

73. RIBERA TARRAGÓ, op. cit., 1899, p. 215.

À diferença de Asín, Ribera não tinha ilusões no tocante à possibilidade de encontrar citações literais. Sua relação de “influências” baseia-se em idéias genéricas, tomadas pelos dois pioneiros como provas fidedignas, nos termos radicais que já mencionamos no princípio. Vamos recordá-las:

Em resumo, dado o costume de Lúlio de não citar nem traduzir, creio ter usado o único meio para assinalar a filiação de seu sistema filosófico; o fato de ter estudado e seguido os sufis, especialmente Muhyiddīn Ibn ʿArabī de Múrcia, explica muitas coisas especiais que passaram por características do filósofo maiorquino: as principais doutrinas de seu sistema, sua especial conduta, seu critério científico, seu método didático, seu tecnicismo e, por fim, sua mística; ele próprio confessa (caso raríssimo) a imitação que fez em *O Amigo e o Amado*, ponto de partida da mística cristã espanhola⁷⁴.

Esse texto ressalta as características “sufis” do pensamento luliano que aparecem “especialmente” em Ibn ʿArabī, embora sejam eludidos os elementos distintivos da obra akbariana, como já advertimos.

Com relação ao elenco de influências apresentado por Ribera, ele será recuperado e ampliado por Asín no *Abenmasarra* e enriquecido em diversas ocasiões. Usando-o como guia, reunimos essas “similitudes”:

- I. DOUTRINAIS: fideísmo e incognoscibilidade divina, panteísmo, o círculo dos possíveis e a idéia de potencialidade, pluralidade das formas, exemplarismo, metafísica da luz, matéria espiritual e angélica, hilemorfismo universal, anti-averroísmo.
- II. DE CONDUTA: quietismo, monacato, predicação aos laicos.
- III. CIENTÍFICAS: interesse pelo mundo natural, ênfase posta na harmonia da existência.
- IV. DIDÁTICAS, LITERÁRIAS OU EXPOSITIVAS: *O Livro do Amigo e do Amado*, por um lado, e o *Tarjumān* de Ibn ʿArabī, por outro, ambos contêm estre-

74. Ibid.

tas similitudes literárias: uso intensivo da poesia, versificação de obras dogmáticas, uso da cabala numérica e alfabética, uso de diagramas, esquemas e modelos geométricos, estilo personificado com diálogos entre entes abstratos.

- V. MÍSTICAS OU ESOTÉRICAS: As *dignitates* ou *hadras*, os pólos ou *aqṭāb* e as funções cardinalícias; os Nomes de Deus – como vemos no *Livro dos cem Nomes de Deus* – e o seu uso espiritual; o amor, centro da vida espiritual.

Trata-se de um amplo número de questões cuja análise detalhada ocuparia uma densa monografia. Em qualquer caso, para a maioria delas não é ainda possível traçar com segurança a origem, a evolução e a disseminação de cada característica. Em nenhuma dessas questões podemos encontrar sinais da presença absolutamente indiscutível de Ibn ʿArabī. Asín conhecia os riscos de sugestão que existem nas comparações de fontes⁷⁵. Por isso, no caso de Dante, insistia na importância capital das “influências indiscutíveis”, pesquisadas preferentemente no âmbito “imaginativo”, pois coincidências “metafísicas” – dizia – poderiam tornar-se banais⁷⁶.

Nesse sentido, embora tenha considerado reais todas essas “influências”, podemos encontrar três graus crescentes de idoneidade.

Em primeiro lugar, o grosso das teorias dogmáticas e esotéricas do neoplatonismo massarriano e seu percurso histórico, que são influências sujeitas a um grau menor de confiabilidade, pela permanência do platonismo e por sua natureza intuitiva, muito universalizável. Um melhor conhecimento das fontes historiográficas tornou essas influências menos confiáveis.

75. “É muito difícil sacrificar, em prol da verdade histórica, aqueles preconceitos aos quais alguém se afeiçoou. Não acredito estar imune de cair neste vício; e, por isto mesmo, porque desconfio de minhas forças, ao trabalho de extrair idéias e expô-las sistematicamente, muito propenso ao erro, preferi o mais autêntico e verdadeiro, o de traduzir com fidelidade aqueles trechos de Muhyiddīn que pensei fossem necessários...” (ASÍN PALACIOS, op. cit., 1899, p. 225).

76. “As idéias, as doutrinas abstratas, as soluções metafísicas dos problemas são limitadas em número; devem sempre reduzir-se a umas poucas categorias matrizes, como fruto que são todas de uma mesma e comum psicologia mental, de uma concepção abstrata análoga em todos os homens e em todos os séculos.” (Id., 1984, p. 358)

Em segundo lugar, a adoção de métodos, as formas de exposição e as práticas religiosas, cuja idiossincrasia é mais notável. No entanto, a difusão cristã e neoplatônica, o monacato e a extensão do gnosticismo mantêm sempre próximo esse ciclo fechado de influências cristãs de que falamos anteriormente.

Finalmente, em terceiro lugar, os textos lulianos apresentados como cópia quase literal de textos árabes conhecidos, que, sendo absolutamente idênticos, tornam impossível qualquer acaso, razão por que se convertem no ponto de apoio de todo o edifício da argumentação de Asín.

Antes de analisar as verdadeiras “influências indiscutíveis”, é imprescindível enfatizar que o rastreamento akbariano em busca de referenciais lulianos gerou, nesses três graus, uma ruidosa polêmica, mas poucas linhas de investigação. A melhor delas, e a mais rica, é a questão das *dignitates* ou *hadras*, isto é, o exemplarismo divino aplicado aos Nomes de Deus⁷⁷. Conquanto seus escritos, como de costume, contenham alguns erros de apreciação sobre as origens dessa doutrina no Islã, seu rico apêndice dedicado à questão constitui uma das contribuições mais relevantes de sua obra. O enfoque das *dignitates* realizado por Asín pode ser, além disso, tomado como paradigma de sua metodologia: considera que “é uma das chaves da filiação do sufismo de Lúlio”, descobre influxos culturais, cristãos, herméticos etc. e o compara unicamente a Ibn ‘Arabī, submetido, por sua vez, aos mesmos influxos sem perder a condição de intermediário necessário.

As “Influências Indiscutíveis” de Ibn ‘Arabī em Lúlio

Terminaremos nosso estudo com os textos transcendentais de *As Iluminações de Meca*, de Ibn ‘Arabī, que Asín não podia ler sem neles ver “a evidência desta imitação”⁷⁸.

77. Erhard W. Platzeck, Josep M^a Millas Vallierosa, Frances A. Yates, G. Scholem e Harvey J. Hames, entre outros, continuaram uma profícua linha de investigação. Há uma síntese em IDEL, M. *Dignitates and Kavod: two theological concepts in catalan mysticism. Studia Luliana*, 36, p. 69-78, 1997.

78. ASÍN PALACIOS, op. cit., 1914, p. 159.

O primeiro desses quatro fragmentos⁷⁹ apresenta, para Asín, a prova concludente, superior aos três fragmentos restantes, por sua literalidade exclusiva. Asín insiste freqüentemente em sua descoberta, realizada em 1906. Trata-se da chamada “alegoria das duas luzes”⁸⁰. Confirmamos a presença do mesmo motivo em Averróis e o caráter de miscelânea desse tipo de literatura simbólica. Lúlio pôde lê-lo com maior confiabilidade nos textos científicos do filósofo cordobês do que no do jovem sufi murciano, que fugiu da Península em sua juventude e deixou atrás de si pouca obra escrita e confiada a círculos extremamente fechados. Em comparação com as atestadas e numerosas traduções e leituras averroístas de Lúlio, resta ainda muito por fazer em matéria de rastreamento das leituras sufis que este último pôde realizar.

O segundo caso é o conhecido “Exemplo do paladar enfermo”. A medicina galênica já havia anotado a alteração do paladar nas enfermidades, percepção que representa um belo e clássico tema para discutir o confronto entre sentidos e razão. Nesse caso, a originalidade não reside no exemplo, perfeitamente comum, mas na radical interpretação, feita por Ibn ‘Arabī, quando atribui o erro à mente e não ao gosto, coisa que Lúlio não faz. Se o tivesse feito, Asín teria evidenciado tal atribuição como uma “imitação” sobressalente, já que a maioria dos filósofos das três religiões monoteístas enfatiza a falibilidade dos sentidos diante da razão, e não o contrário, como efetivamente faz Ibn ‘Arabī, embora suas fontes exatas a respeito não sejam conhecidas. Asín omite esse debate.

O terceiro caso refere-se à “Virtude secreta dos Nomes divinos”. O texto, cópia extraída do *Livro dos cem Nomes de Deus*, resulta peregrinamente genérico, por serem bem conhecidos, tanto do sufismo como do exemplarismo judaico-cristão, o emprego e a natureza numinosos e esotéricos desses termos. O paralelo akbariano não contém nenhuma característica singularizante; trata-se de um simples convite ao segredo e à alusão teórica

79. Para fins de nosso presente propósito, trataremos apenas de descartar a exclusividade akbariana dos mesmos, que tanto se afirma, deixando para outras ocasiões a análise detalhada de cada um deles.

80. Desde o seu descobrimento, Asín insistirá diversas vezes no seu valor probatório, tomando-a como pedra angular de sua demonstração. ASÍN PALACIOS, op. cit., 1906-08, p. 140-141; id., 1906, p. 230-231; id., 1914, p. 159. Realizamos o seu estudo, cuja publicação surgirá nas atas do colóquio *Le plurilingüisme au Moyen-Âge Orient-Occident*. Paris, 22-25 juin, 2005.



à chamada “ciência dos nomes” (*simiyâ* = gr. *semeya*), de antiqüíssima raiz e célebre por seu mítico fundador, Jābir ibn Ḥayyān (m. 776). Pouco se pode tirar desse exemplo sem uma profunda avaliação das doutrinas de ambos os autores dessa matéria.

O quarto e último texto refere-se ao tripé amor, amante, amado, unificados ao chegar à “Meta do amor divino”. Nada mais tópico que a fusão desses três elementos – às vezes dois, coisa que Asín não assinala, evitando qualquer comentário ilustrativo a seus quatro fragmentos. Desde, ao menos, o famoso trecho da *Metafísica*, de Aristóteles⁸¹, nada mais comum que ouvir falar de conhecimento, de amor, de luz etc. em tríadas ou díadas inefáveis. Como se pode facilmente suspeitar, são tantos os autores, cristãos, judeus e muçulmanos – dentre estes, citemos apenas Avicena e Al-Ġazālī –, que fizeram, naquele tempo, do amor intelectual uma moda intercultural, que resulta quase impossível esclarecer a sua origem e transmissão.

Assim, nos encontramos, com toda certeza, diante de algumas “evidências indiscutíveis” muito frágeis. A solidez do entremeado concreto da influência akbariana não se pode sustentar nelas, afirmamos sem qualquer ânimo hipercrítico, bem ao contrário, com o desejo de confirmar uma influência que permanece plausível, mas necessita de melhores e verdadeiras provas documentais e principalmente de uma idéia mais ampla e detalhada da complexa realidade cultural do mundo medieval.

81. O Livro Lambda da *Metafísica*, de Aristóteles, e o *De Anima*, III, constituem a base seguida por Plotino e por *tutti quanti* que se ocuparam da noética aristotélica. A transmissão para o âmbito islâmico está garantida por dezenas de citações e comentários procedentes, em sua maioria, da *Teologia do pseudo-Aristóteles*.

Conclusão

Façamos um resumo do exposto até aqui: as pesquisas orientalistas do século XIX sobre a vida religiosa medieval tinham obrigatoriamente que atualizar o debate das relações Islã-cristandade, como de fato aconteceu. A edição impressa de numerosas obras de Ibn ‘Arabī, no final daquele século, despertou esse processo. Ribera, verdadeiro pioneiro do estudo das influências culturais, relacionou aquelas obras com Raimundo Lúlio. Por outro lado, a primeiríssima entrada do lulismo na obra de Asín não despertou-lhe grande interesse pela questão, que ficou reduzida a dimensões modestas, se tivermos em conta a extensíssima bibliografia por ele pesquisada, mas que ficou subordinada à investigação das influências islâmicas em Dante.

Lúlio foi comparado a Ibn ‘Arabī; porém, insertando e construindo simultaneamente um quadro histórico do Islã que apresenta, como tese geral, a expansão na Europa do chamado “neoplatonismo de filiação massarriana e *iṣrāqī*”, Asín a reconfirma retroativamente em cada dado concreto que extrai de Ibn ‘Arabī.

Essa peculiar metodologia aparece lastrada por pressupostos gerais e passos concretos hipotéticos que a tornavam então muito arriscada. Embora hoje continue, como então, sendo extraordinariamente estimulante, torna-se inutilizável em vista dos atuais parâmetros da investigação de fontes e influências interculturais e do extraordinário crescimento da História do pensamento nos últimos decênios. Por outro lado, as “influências indiscutíveis” concretas de *Al-Šayḥ al-Akbar* não podem ser consideradas desse modo.

Julgar a história e a polêmica de um debate que se iniciou há cem anos, num campo em que as pesquisas envelhecem rapidamente, não é um exercício de crítica fácil; muito ao contrário, é exatamente o sinal de uma atualidade de que só desfrutam os melhores trabalhos.

A questão das influências islâmicas em Lúlio e em Dante fez nascer e progredir um apaixonante campo de pesquisas, crucial para as relações entre Oriente e Ocidente. Ribera e Asín foram brilhantes pioneiros. Com

seus acertos e erros abriram caminhos, o que é um mérito inalienável⁸². Citar suas obras é obrigatório em qualquer trabalho sobre a matéria, e seus críticos mais radicais não podem eludir a necessidade desse debate, que se apresenta com urgência crescente na História da cultura universal.

Seria muito longo relatar a posteridade da polêmica. De qualquer modo, dentre os que seguiram os seus passos, talvez muitos tenham adotado acriticamente seus métodos de orientação e seu mapa histórico, tomando às vezes uma trajetória errante.

Definitivamente, diríamos que, com Ribera e Asín, descobre-se um novo continente para a História das idéias, vislumbrado com escassos por menores, de difícil leitura e repleto de mitos; não é, pois, uma carta de navegação minuciosa. A geografia que eles quiseram traçar surge, sem apelação possível, cheia de erros e envelhecida. Porém, o verdadeiro nivelamento do terreno, com os potentes meios atuais, ainda espera seus esforçados exploradores. E já tardam a chegar.

A pior recepção da herança de Don Miguel Asín Palacios terá sido deixá-lo em seu lugar, idolatrado ou insultado, mas inexplorado. Ao indicar as circunstâncias e avaliar o seu trabalho, quisemos valorizar, com justiça, as suas contínuas investigações, que ele sempre quis realizar em favor da História positiva das culturas.

82. A intrincada senda do orientalismo complica-se e diversifica-se no contexto hispânico. Os espanhóis foram forçados a pronunciar-se sobre a idiossincrasia "afro-árabe-semi-oriental" ou a "ariana-européia-ocidental" do país – dilema metafísico, caso exista. Asín encontrou uma maneira audaz de reordenar os dados, muito distinta da supremacia indo-ariana então reinante. James T. Monroe sintetizou muito bem o ambiente ideológico da influência islâmica em Lúlio e em outros: "By indicating this influx of Arabic philosophy into European thought, Asín was in a sense 'Africanizing' Europe, so that the last vestiges of the early nineteenth-century liberal pessimism with regard to Spain's Arabic 'character' would disappear. If Spain were Arabized and as a result unadaptable to the ways of life of the rest of Europe, Asín was showing that all of Western Europe had been Arabized in its day. Thus the reason for Spain's ills had to be looked for elsewhere". (Ao indicar esse influxo da filosofia árabe no pensamento europeu, Asín estava, de certo modo, 'africanizando' a Europa, de maneira que desapareceriam, em relação ao 'caráter' árabe da Espanha, os últimos vestígios do pessimismo dos liberais em princípios do século XIX. Se a Espanha fora arabizada e, como resultado, era inadaptável aos modos de vida do resto da Europa, Asín estava demonstrando que toda a Europa ocidental, em seu devido momento, havia sido arabizada. Assim sendo, a argumentação acerca dos males da Espanha teria de ser buscada em outra parte.) (MONROE, op. cit., p. 182).

Referências Bibliográficas

- 1) AFIFI, A. E. *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi*. Lahore, 1938; New York: AMS Press, 1974.
- AMARI, Michele. *Storia dei musulmani di Sicilia*. Firenze, 1854-1856.
- ASÍN PALACIOS, Miguel. Mohidín. In: *Homenaje a Menéndez Pelayo en el año vigésimo de su profesorado. Estudios de erudición española*. Introdução de Juan Valera. Madrid: Victoriano Suárez, 1899. 2 v. vol. II, p. 217-256.
- _____. *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética*. Zaragoza, 1901.
- _____. Psicología de la creencia según Algazel. *Revista de Aragón*, III, p. 51-56; 116-120; 184-194; 296-301; 358-392, 1902.
- _____. La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes (Algazel y Mohidín Abenarabi). *Cultura Española*, Madrid, I, p. 209-235, 1906.
- _____. La psicología según Mohidín Abenarabi. *Actes du XIVe Congrès des Orientalistes, Alger 1905*. Paris: E. Leroux, 1906-08. 3 v. in 4. III, 3.1, p. 79-191; p. 141, n. 1.
- _____. La Mystique d'Al-Gazzâlî. *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université de St. Joseph*, Beirut, VII, p. 67-104, 1914.
- _____. *Abenmasarra y su escuela: origenes de la filosofía hispano-musulmana*. Discurso leído en el acto de su recepción por D. Miguel Asín Palacios y contestación del Sr. D. Eduardo Sanz y Escartín, el día 20 de Marzo de 1914. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1914. (Reed. Ibn Masarra y su escuela. In: *Obras escogidas*. Madrid: CSIC, Instituto Miguel Asín, 1946. Tomo I, p. 1-216). (Reed. *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Ibn Masarra y su escuela (1914); el místico Abû-l-'Abbâs ibn al-'Arif de Almeria (1931); un precursor hispanomusulman de San Juan de la Cruz (1933). Madrid: Hipérion (Libros Hipérion, 139, 1989). (*The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his followers*. Trad. (inglesa). Leiden, E. J. Brill, 1978).
- _____. Una sinopsis de la ciencia de los fundamentos jurídicos según Algazel (Análisis y extractos de la introducción de su Mostafa). *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid, p. 13-16, 1925. (*Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, t. II).
- _____. El místico murciano Abenarabi (Monografías y documentos). *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, I: Autobiografía cronológica, LXXXVII, p. 96-173, 1925; II: Noticias autobiográficas de su *Risâlat Al-Cods*, LXXXVII, p. 512-661, 1926; III: Caracteres generales de su sistema, LXXXVIII, p. 582-637, 1926. (Reimp. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1926); IV: Su teología y sistema del cosmos, XCII, p. 654-751, 1928.
- _____. En la jubilación de D. Julián Ribera. In: RIBERA TARRAGÓ, Julián. *Disertaciones y opúsculos*. Madrid, 1928. 2 v.

- _____. *El justo medio en la creencia*. Compendio de Teología dogmática de Algazel. Madrid, 1929.
- _____. La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano. *Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*. Madrid, t. I-IV, serie A-2; serie B-2, 1934; 1935; 1936; 1941.
- _____. Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes. *Boletín de la Universidad Central*, Madrid, 1940.
- _____. *El Islam cristianizado*. Estudio del "Sufismo" por medio de las obras de Abenarabi de Murcia. 2. ed. Madrid: Hiperión, 1981. (1. ed. Madrid: Plutarco, 1931).
- _____. *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*. 4. ed. Madrid: Ediciones. Hiperión, 1984. (1. ed. Madrid: Real Academia Española, 1919; 2. ed. Madrid: Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1943; 3. ed. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1961).
- AUSTIN, R. W. Some observations on the study of sufi origins. *Actas do IV Congresso de estudos árabes e islâmicos*. Leyde, 1971. p. 101-107.
- CASPAR, R. La Mystique musulmane: recherches et tendances. *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes*, Tunis, n. 25, p. 271-289, 1962.
- CHAUVIN, V. *Bibliographie des ouvrages arabes, ou relatifs aux arabes, publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*. Liège, 1892-1913.
- CONTARINO, Vincente. *Dante and Islam. History and Analysis of a Controversy: A Dante Symposium*. Ed. De Sua and Risso. The University of North Carolina, 1965.
- _____. *The Arab Influence in Medieval Europe*. Ed. Dionisius A. Agius and Richard Hitchcock. Ithaca Press, 1989.
- DE WULF. *Histoire de la philosophie médiévale*, Paris, 1912.
- EPALZA, Mikel de. Algunos juicios teológicos de Asín Palacios sobre el Islam. *Pensamiento*, n. 25, p. 145-182, 1969.
- GARCIA GÓMEZ, Emilio. Nota necrológica. *Al-Andalus*, II, p. I-VIII, 1934.
- _____. *Don Miguel Asín*. 1871-1944. Esquema de una biografía. Con una bibliografía por Pedro Longás. Separata de: *Al-Andalus*, vol. IX, fasc. 2, p. 267-291; 293-319, 1944.
- _____. Homenaje a Codera. *Al-Andalus*, XV, p. 263-274, 1950.
- GIL, R.; ROLDÁN, F. *Corpus aproximativo de una bibliografía española sobre al-Andalus*. Sevilla: Alfar, 1993.
- GRAF, Arturo. *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*. Torino, 1892-1893.
- GUBERNATIS, Angelo de. *Matériaux pour servir à l'histoire des études orientales en Italie*. Paris, 1876.
- HAMMER-PURGSTALL, Josef von. *Literaturgeschichte der Araber*. Viena, 1853.
- IBN ʿARABĪ, Muḥyiddīn. *Les Illuminations de La Mecque (Al-Futūḥāt al-Makkiyya)*. Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz. Avec la collaboration de Denis Gril et Cyrille Chodkiewicz. Paris: Sinbad, 1988.

- IDEL, M. *Dignitates and Kavod: two theological concepts in catalan mysticism*. *Studia Luliana*, 36, p. 69-78, 1997.
- JOURDAIN, A. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*. Paris, 1843.
- JURJĀNĪ, ʿAlī b. Muḥammad. *Definitiones viri meritissimi sejjid scherif Ali ben Mohammed Dschordschani. Accedunt definitiones Theosophi Mohji-ed-din Mohammed ben Ali vulgo Ibn Arabi dicti. (Kitāb al-taʿrīfāt)*. Ed. G. Flügel. Leipzig, 1845.
- LÓPEZ, B. *Contribución a la historia del arabismo español. Orientalismo y colonialismo en España 1840-1917*. Granada, 1973. Tese (Doutoramento) – Universidade de Granada, Granada, 1973.
- _____. Orígenes del arabismo español. *Cuadernos de la biblioteca española de Tetuán*, n. 19-20, p. 277-291, jun./dic. 1979.
- MARÍN, M. Arabistas en España: un asunto de familia. *Al-Qantara*, XIII, p. 379-395, 1992.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro. Sobre el aún "desconocido" arabismo español del siglo XIX. In: *Ensayos marginales de arabismo*. Madrid, 1977. p. 3-22.
- MASSIGNON, Louis. Les Recherches d'Asín Palacios sur Dante. Le problème des influences musulmanes sur la chrétienté médiévale et les lois de l'imitation littéraire. In: _____. *Opera minora*. Textes recueillis, classés et présentés avec une bibliographie par Y. Moubarac. Beirut: Dār Al-Maʿārif, 1963. 3 v. in 8. Tomo I.
- MONROE, James T. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*. Leiden: E. J. Brill, 1970.
- MUNK, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859.
- NALLINO, C. A. Filosofia "orientale" od "illuminativa" d'Avicenna? *Rivista degli Studi Orientali*, Roma, X, 1923-1925. (Reimp. in *Raccolta di Scritti editi e inediti*. Roma: Istituto per l'Oriente, 1948. vol. VI).
- NYBERG, H. S. *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*. Leyde: E. J. Brill, 1919.
- PALLEJÁ DE BUSTINZA, Victor. Le soufisme: les débuts de son étude en Occident. *Horizons Maghrébins*, XXX, p. 97-107, 1995.
- PIZZI, Italo. *Storia della poesia persiana*. 2 v. Torino, 1894.
- RIBERA TARRAGÓ, Julián. Orígenes de la filosofía de Ramón Llull. In: *Homenaje a Menéndez Pelayo en el año vigésimo de su profesorado. Estudios de erudición española*. Introdução de Juan Valera. Madrid: Victoriano Suárez, 1899. 2 v. vol. II, p. 191-216.
- _____. *Disertaciones y opúsculos*. Madrid, 1928. 2 v.
- RODINSON, M. Dante et l'Islam d'après des travaux récents. *Revue de l'histoire des religions*, CXL, n. 2, p. 203-256, 1951.
- STERN, S. M. Ibn Masarra, follower of pseudo-Empedocle, an illusion. *Actas do IV Congresso de estudos árabes e islâmicos*, Leiden, 1971. p. 325-339.

- SYLVERSTEIN, Theodore. Dante and the Legend of the *Mi'râj*: the Problem of Islamic Influence on the Christian Literature of the other World. *Journal of the Near Eastern Studies*, p. 89-110; 187-192, 1952.
- VALDIVIA VÁLOR, José. *Don Miguel Asín Palacios. Mística cristiana y mística musulmana*. Madrid: Hiperión, 1992.
- VIDA, Levi della. Dante et l'Islam d'après des nouveaux documents. *Revue de la Méditerranée*, Paris-Alger, 1954.
- WÜSTENFELD, F. *Die Übersetzungen arabischer Werke in das lateinische seit dem XI Jahrhundert*. Göttingen, 1877.
- YAHYA, O. *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn 'Arabî*. Damas: Institut Français d'Études Arabes, 1964.