UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS ESTRANGEIRAS E
TRADUÇÃO

MARCO ANTONIO CALIL MACHADO

Do erro de Averrois

Versão corrigida

São Paulo
2019

MARCO ANTONIO CALIL MACHADO

Do erro de Averrois

Versão corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Estrangeiras e Tradução do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras Estrangeiras e Tradução, na linha de pesquisa de Estudos da Tradução.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Safa A. Abou Chahla Jubran

São Paulo

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M149e Machado, Marco Antonio Calil
Do erro de Averrois / Marco Antonio Calil Machado
; orientadora Safa Alferd Abou Chahla Jubran. - São
Paulo, 2019.
182 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Letras Modernas. Área de
concentração: Estudos da Tradução.

1. Poética. 2. Lógica. 3. Filosofia Medieval. 4.
Ciências e Artes. 5. Tradução. I. Jubran, Safa Alferd
Abou Chahla , orient. II. Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO

Termo de Ciência e Concordância da orientadora

Nome do aluno: **Marco Antonio Calil Machado**

Data da defesa: **12/12/2019**

Nome da Prof.^a orientadora: **Prof.^a. Safa A. Abou Chahla Jubran**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 11/01/2020

AGRADECIMENTOS

Aos professores, pesquisadores e amigos com quem estudei e conversei, por me darem suporte nos trabalhos.

Às bancas, por bancarem os trabalhos.

À Prof^a. Dr^a. Safa A-C Jubran, por se dar o trabalho de me suportar – minha orientadora, com quem meu Céu é real.

À Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas e à Universidade de São Paulo, pelas laboriosas condições de possibilidade para um conjunto Universo de especulações em Universais.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 - pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa. As opiniões, hipóteses, conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da CAPES.

doutrina poética

*enchei-nos de definições da vossa Lógica
e Poesia é melhor falsa que verdadeira
o Poeta não carecia nem gênero nem causa razão;
à Poesia basta num raio se revelar;
não é tratar por tanto tagarelar.*

(ALBUHTURĪ, Abū-‘Ubādah, 821-897)

diz do que qu(is)eres

— *então escreveste um poema?*
— *nenhum!*
— *o quê, então?*
— *escrevi um comentário breve,
e me recolhi da Arte Poética, que eu já sabia
da Alquimia do Poema... me recolhi.*

(DARWĪŠ, Maḥmūd, 1941-2008)

RESUMO

MACHADO, Marco Antonio Calil. **Do erro de Averrois**. 2019. 182 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

A presente dissertação trata da discussão da Ciência da Arte da Poesia, selecionada a princípio desde o *Comentário Médio à Poética de Aristóteles* de Averrois. Diz-se com frequência «*madīḥ*» e «*hijā'*» serem maus equivalentes a «tragédia» e «comédia» em tanto que «poesia (grega)» e «Poética». Para tratar do erro de Averrois, por comentar tal comentário à *Poética*, conveio definir seus termos-chave contra-acusativamente, isto é, iniciando pela polêmica corretiva embora evitando a priori a participação na paramétrica do erro-acerto: para tal, coube posicionar «*madīḥ*» e «*hijā'*» em uma sequência de traduções comentadas e de comentários-traduções em relação a uma variedade de testemunhos à questão do suposto erro de Averrois, bem como notificar fontes primárias de poesia, poética e letras árabes. Em três partes à dissertação, foram referidos, definidos e discutidos: primeiro, a polêmica do erro de Averrois, em seu plano moderno e acusativo, bem como em seu plano medieval e polêmico; segundo, o mínimo léxico comum a «*madīḥ*» e «*hijā'*» em tanto que Ciência da Arte de «*šī'r*»; terceiro, o horizonte terminológico, transcendente ao comentário averrosiano à *Poética*, a que «*madīḥ*» e «*hijā'*» em tanto que «*šī'r*» prendiam-se a poemas de disputa, remetendo-os a extratos tratadístico-epistolar-catalográficos, proprietários às letras de refino e erudição, letras estas exteriores e mais amplas ao corpus aristotélico-peripatético árabe. Através das fontes aqui traduzidas e comentadas, dever-se-á concluir que, se justamente não há relação nem tradutória nem tratadística entre encômio-vitupério e tragédia-comédia, logo não haveria erro de Averrois.

Palavras-chave: Poética. Lógica. Ciências e Artes. Filosofia medieval. Tradução.

ABSTRACT

MACHADO, Marco Antonio Calil. **On Averroes' Error**. 2019. 182 p. Dissertation (Master's) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

The present dissertation engages in the discussion on the Science of the Art of Poetry, selected at first from Averroes' *Middle Commentary on the Poetics of Aristotle*. It is frequently said that «*madīḥ*» and «*hijā'*» are poor equivalents to «tragedy» and «comedy» *vis-à-vis* «(Greek) poetry» and «Poetics». In order to approach such an error, in commenting the commentary on the *Poetics*, it befitted to define keywords in the commentary counter-accusatively, that is, by starting from the corrective polemic and avoiding a priori to take part in the parametres of right and wrong: to such an end, one had to place «*madīḥ*» and «*hijā'*» in a sequence of annotated translations and of commentary-translations in relation to a variety of testimonies to the question of such an error in Averroes, as well as one had to notify primary sources of Poetry, Poetics and *Belles-lettres*. In three parts to this dissertation, three levels of arguments have been referred to, defined and discussed about: firstly, the polemic around Averroes' error in its modern and accusative plane as well as in its medieval and polemical plane; secondly, a minimal, common lexicon to «*madīḥ*» and «*hijā'*» as Science of the Art of «*šī'r*»; thirdly, a terminological horizon, transcendental to Averroes' commentary on the *Poetics*, from which «*madīḥ*» and «*hijā'*» as «*šī'r*» come to attach to dispute poems, being finally remitted to commentative, epistolary and catalographic strata of the *Belles-lettres*, external to and broader than the Aristotelean-peripatetic corpus in Arabic. Across the sources herein translated and discussed, it shall be concluded that, precisely because there is no relation neither tradutory nor commentative between praise-blame and tragedy-comedy, therefore there is no error in Averroes.

Keywords: Poetics. Logic. Sciences and Arts. Medieval Philosophy. Translation.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	São Tomás de Aquino confundindo Averrois	17
Figura 2	Averrois- <i>miles</i> a cavalo contra a Torre da Falsidade	39
Figura 3	A Rosa em-Ciência(-Botânica)	61

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Axioma teórico-metodológico à Ciência Lógico-Poética	45
Tabela 2	Axioma tratado-lógico	45
Tabela 3	Axioma tecnológico	46
Tabela 4	Corolário aos axiomas	46
Tabela 5	Silogismo básico	56
Tabela 6	Silogismo poético de louvor	57
Tabela 7	Silogismo poético de louvor <i>in barbara</i>	57
Tabela 8	Silogismo poético de vitupério	57
Tabela 9	Silogismo poético de vitupério <i>in barbara</i>	57

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 TESTEMUNHOS, JUSTIFICATIVA E MÉTODO	17
3 DEFINIÇÃO À CIÊNCIA LÓGICO-POÉTICA	39
4 (PO)ÉTICA EM-DOIS	61
5 CONCLUSÃO	89
REFERÊNCIAS	92
APÊNDICE A – VERSOS MISCELÂNEOS	101
APÊNDICE B – <i>RISĀLAH</i> DA COMPOSIÇÃO, DAS CIÊNCIAS E DAS ARTES	103
APÊNDICE C – <i>RISĀLAH</i> DE AŞŞŪLĪ A ABŪ-ALLAYT̄ MUNĀḤIM BN-FĀTIK	106
APÊNDICE D – <i>MUNĀẒARAH</i> DO PAPAGAIO CONTRA OS HUMANOS	109
APÊNDICE E – <i>MUNĀẒARAH</i> DA LÍNGUA CONTRA A FILOSOFIA	110
APÊNDICE F – <i>RISĀLAH</i> DA <i>ISAGOGE</i>	119
APÊNDICE G – <i>QUAESTIO</i> DE LÓGICA	129
APÊNDICE H – <i>QUAESTIO</i> DE POÉTICA	137
APÊNDICE I – <i>RISĀLAH</i> À (CIÊNCIA DA) ARTE DA POESIA	138
APÊNDICE J – COMENTÁRIO BREVE À <i>POÉTICA</i>	144
APÊNDICE K – DA CIÊNCIA DAS RELAÇÕES	146
APÊNDICE L – DA POESIA DE DESEJO	149
APÊNDICE M – FRAGMENTO AVERROSIANO À <i>RETÓRICA</i>	154
APÊNDICE N – DA IRA	157
APÊNDICE O – DA MÚSICA	159
APÊNDICE P – DAS DEZ CATEGORIAS EM-ROSA	162
APÊNDICE Q – DA ROSA EM LETRAS DE ERUDIÇÃO	169
APÊNDICE R – DA ROSA EM LETRAS DE REFINO	173
APÊNDICE S – DA PROSA E DO VERSO EM-MAÇÃ	179
APÊNDICE T – <i>MARĀṬĪ</i> DA CORUJA	180

INTRODUÇÃO

A presente dissertação trata de discutir da Ciência da Arte da Poesia, selecionada a princípio desde o *Comentário Médio à Poética de Aristóteles* de Abū-Lwalīd Muḥammad bn-‘Aḥmad bn-Ruṣd (1126-1198), também conhecido à latinidade e posteridade pelo nome de Averrois. Diferentes interesses arabistas (ARISTOTLE; GUTAS, TARÁN (Orgs.), 2012), sejam eles de ordem literária, filológica e filosófica, acusam, particularmente em Averrois mas também na tradição de traduções árabes à *Poética*, certo erro para as noções «*madīḥ* [encômio]» e «*hijā*’ [vitupério]» sob o nome de «*šī‘r* [poema, poesia e Poética]». Diz-se com frequência «*madīḥ*» e «*hijā*’» serem maus equivalentes a «*tragédia*» e «*comédia*» em tanto que «poesia (grega)» e «Poética».¹ Isto pressupõe a visão e legibilidade destes helenos pares *através* daquele semítico, porquanto o primeiro fosse decalque da presença original do segundo, retornável em tempo e verdade, em texto e materialidade. O pranteado retorno à Presença, à Instância e à Diferença necessárias do original em Texto, cuja propriedade é o ser-da-Origem em Absoluto, espelha e instala a uma só vez a possibilidade corretiva do erro, um rigor para crítica textual-intelectual-editorial, a prova de erros, bem como promessas depurativas para retornos bibliográficos, procedimentos epistemológicos e metodológicos de demonstração e definição conceituais, além de bons critérios de edição, discussão, historização de fontes. Todas estas dimensões estão calcadas, senão (ou não bastasse) na metafísica da presença *de* algo, então na hiperfísica da presença da eterna capacidade (uma necessidade em-potência-em-ato, por assim dizer) de se munir e fazer uso de parâmetros de salvação e perdição, de profissão e extravio, de encontros e desencontros, de critérios e conformidades, para que, afinal, se derive uma boa ciência daquilo de que se trate de bem estudar.

Para tratar do erro de Averrois, convieio definir termos-chaves árabes à *Poética* contra-acusativamente, isto é, iniciando pela polêmica corretiva, embora evitando, a priori,

¹ Da romanização dos termos árabes, quando de nossa parte tivemos de transliterar, fazemos uso da romanização proposta em (JUBRAN, 2004), com ajuste do uso do grafema {z} para {ظ}, por melhor legibilidade deste em particular. Das aspas francesas, fazemos uso delas para relegar o uso das aspas duplas às citações em formato ABNT e para destacar a força lexemas notórios, à moda dos escritores das Lógicas medievais, os quais selecionassem de seu discurso palavras por o morfema românico {ly-}, e dos semanticistas formais, que empregam aspas simples para suas seleções lexicais. Da autoria das traduções, senão expressamente nomeados os tradutores em seção de referências bibliográficas, as traduções aqui constantes, de quaisquer línguas que fossem, são de feitura nossa, dos originais (latim e árabe, em sua maioria), desde edições em línguas europeias modernas.

por contorná-la, a participação na paramétrica erro-acerto, confusão-clareza, perdição-orientação. Para tal, coube posicionar «*madīḥ*» e «*hijā'*» em uma sequência de traduções comentadas e de comentários-tradução diante de uma variedade de testemunhos à questão do erro de Averróis em *Poética* e Poesia gregas, o erro de Averrois em tanto que Comentador, bem como trazer à baila e cruzar à discussão de Poética fontes primárias de poesia, cancioneiros e letras elegantes árabes, revelando a não-relação entre «*madīḥ*» e «*hijā'*» e «*tragédia*» e «*comédia*». Do todo, a dissertação tem seu escopo central na questão da Poética em tanto que tratadística científica às artes de compor louvores e vitupérios, mas procura ressaltar a interrelação da Poesia ao Órganon e à Lógica, bem como ao «*adab*» ou letras de refino e erudição, expulsando a relação do erro como correspondência e remissão à poesia greco-latina tragicômica.

Em três partes, serão referidos, definidos e discutidos: primeiro, a polêmica do erro de Averrois em seu plano moderno e acusativo (Filologia e Filosofia em modo corretivo) e em seu plano medieval e polêmico (Averróis como índice *quasi*-autoral em disputa de dogmas latinos, exteriores à Poética); segundo, o mínimo léxico comum a «*madīḥ*» e «*hijā'*» em tanto que Ciência da Arte de «*šī'r*», trazida ao português em seu plano axiomático-conceitual, lógico-científico, árabe-latino; terceiro, o horizonte terminológico, atravessando o comentário averrosiano à Poética a que trazemos em comentário, a que «*madīḥ*» e «*hijā'*» em tanto que «*šī'r*» se prendiam (pesadamente em árabe, já parcamente em tradução latina e porcamente no entendimento dos tradutores e editores filólogos e filósofos de orientação interpretativo-corretiva) a poemas de disputa e de amor, remetendo-os a extratos tratadístico-epistolar-catalográficos das letras de refino e erudição [*diwān, fann l'adab*], exteriores ao corpus aristotélico-peripatético árabe, feito de comentários [*risālah, talḥīs, epistola, paraphrases, commento*]. As três partes apresentam, fundamentam e desenvolvem, associadas às traduções trazidas ao final, o todo da argumentação da dissertação contra o erro de Averrois, bem como contra a transparência e a visão da poesia greco-latina tragicômica pela poética árabe, preferindo e decidindo delinear as especificidades da aparição de «*madīḥ*» e «*hijā'*» dentro e fora dos comentários averrosianos ou suas derivadas escolásticas em latim, dentro e fora da Lógica e da Filosofia como relações tratadísticas, bem como dentro e fora da Poética como relação científico-analítica com as *realia* da arte-prática (Poesia) que se divisa pela força da teoria (Poética), logo por via da indução de poemas em dois tipos-espécimes de poesia.

À introdução à dissertação, como desenvolvimento, três seções seguirão.

A primeira seção, por título *Testemunhos à questão do erro de Averrois*, objetiva instalar a questão do erro de Averrois. A noção de testemunho deve-se ao conceito da Filologia e da Crítica Textual, ciências-artes estas que, ao darem a saber testemunhos, notificam lições, variantes, suportes, fortunas críticas, tradições e traduções, bem como tipologias textuais (BATTELLI, 2007). Nesta primeira seção, tratar-se-á fragmentariamente de manuscritos ou de impressos pelos quais se dará a saber quatro dimensões à questão do erro de Averrois, das quais serão derivadas a estratégia decisiva de discussão à questão e a dissertação propriamente, nas seções subsequentes. Ilumina a primeira seção da dissertação o painel de Giovanni di Paolo, pintado entre 1445-1450, em que se encontra São Tomás de Aquino confundindo Averrois: a pintura iconiza a interessante migração das polêmicas escolásticas averroistas e anti-averroistas desde as artes lógicas, teológicas e escatológicas, atestando a relevância da tópica do erro em Averrois até para as artes visuais (RATHBONE, 1942).

A segunda seção, por título *Definição à Ciência Lógico-Poética*, objetiva desenvolver em primeira instância a questão do erro de Averrois. Serão definidos os termos e os procedimentos científico-analíticos centrais que encerram Poética em Lógica e ambas em Ciência e Filosofia; nesta segunda seção, tratar-se-á de fragmentos árabes e latinos cruzados, bem como suas traduções, os quais dão a saber as operações particulares da Ciência da Arte Poética (imaginação, representação, assimilação, silogismo), bem como operações gerais da Lógica e suas ciências(-artes) ministeriais (efetividades anímicas ou paixões, valoração proposicional em verdadeiro ou falso, relação). Ilumina a segunda seção da dissertação Averrois, *miles* a cavalo investindo contra a Torre da Falsidade, acompanhado por Aristóteles e Raimundo Lúlio, extraído de *Breviculum ex artibus Raimundi Lulli electum*, manuscrito de cerca de 1321 (MIGERII, 6v, 2011): a flecha-imaginação que Averrois porta contra a torre da falsidade iconiza, para a tratadística teológico-peripatética islâmico-escolástica, a dimensão notadamente logicizante, tal que os instrumentos de discussão e comentário, dentro os quais está a Poesia *qua* Arte da Representação e da Fantasia, legitimam a *militia amoris veritatis*, guerra santa professada pelos militantes-professores, lógica e profissionalmente obrigados às estroboscópicas, não obstante claríssimas, Luzes da Verdade, da Interpretação, do Ser, da Relação, das Hierarquias e da Discussão.

A terceira seção, por título *(Po)Ética em-Dois*, objetiva desenvolver em segunda instância a questão do erro de Averrois. Serão propriamente definidos os termos «*madīh*» e «*hijā*» em função, por um lado, das ocorrências da primeira tradução latina e, por outro lado, da poesia de disputa que partilha da modalização binária encômio-vitupério; nesta terceira

seção, tratar-se-á de trazer, aos pares, termos centrais os quais completem a discussão averroísta de «*madīh*» e «*hijā'*», interrompidos pela vinda de fragmentos exo-verroístas, contribuintes ao definir de palavras-chave ao *Comentário Médio à Poética de Aristóteles* e ao arquivo poético arabo-ibérico do qual na *Poética* se faz menção (da poesia de amor e da poesia de disputa). Ilumina a terceira seção da dissertação o fólio 289, do manuscrito Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, *Cod. or.* 289. Logo à primeira linha, está escrito “*Rūsā wahuwa lward,*” o que se traduz por “«rosa», que é a Rosa” (COLLINS, 2000, p. 23). A temática floral em Ciência Botânica ilustra a descrição científico-naturalista em iluminura *vis-à-vis* a modalização lógico-discursiva da representação encomiástico-vituperante, então não mais científica, por menção em tradução aos torneios discursivos entre flores. Rosas, em tanto que preferidas e referidas, dão a saber a substituição e desaparecimento da discussão tragicômica, reputada originária à *Poética* de Aristóteles, dando vez a operadores científico-analíticos que se enraízam, não mais na poesia grega como anterioridade absoluta, mas no cata-lógico e anto-lógico *corpus* poético (floral) árabe, bem como em formas textuais de citação e discussão de formas de poesia [*diwān, fann l’adab*] exteriores a formas textuais de citação e discussão indutivo-redutivas da *Poética* [*risālah, talhīs, epistola, paraphrases, commento*].

Às três seções de desenvolvimento à dissertação, segue a conclusão. Nela, serão retomadas as principais linhas de discussão anteriormente dissertadas, do que se organizarão horizontes conclusivos para o tratamento do erro de Averrois, da Ciência da Arte Poética e do *corpus* de poemas como horizonte não-poético, isto é, um «além-Poética», senão greco-latino renascentista (LANGER (Org.), 2002), imanentemente árabe, de histórico persa. Com isto, pretende-se registrar direções que deem continuidade em potência às discussões nesta dissertação propostas.

À conclusão à dissertação, seguem os apêndices. Constan neles fragmentos de textos traduzidos por nós ao português, anotados em palavras que se encontrem em repetição ao longo de toda a dissertação, as quais é preciso ler à moda transversal e interlinguística. A cada seção, serão feitas oportunamente remissões explícitas a quais dos textos em apêndice se estivesse a tratar, bem como serão trazidos dados descritivos oportunos à situação. O conjunto dos apêndices objetiva formar um *corpus* e um léxico mínimo em que se possa fundamentar as decisões tradutórias da dissertação, seus elementos linguísticos básicos: é da ocasião histórica dos movimentos ibéricos de tradução no triálogo das línguas árabe, hebraica e latina (BURNETT, 2009; ROGGEMA, POORTHIUS, VALKENBERG (Orgs.), 2005; PALACIOS, 1941) que derivamos a capacidade da tradução portuguesa ao vocabulário semítico à questão da Poética e da Poesia; por recuperarmos assim as ocorrências latinas primevas que o

traduzem, em um gesto metodológico análogo a estudos de lexicografia histórica (BOISSELLIER, DARBORD, MENJOT (Orgs.), 2012; HAMESSE, JACQUART (Orgs.), 2001; SCHRIER (Org.), 1998; VAGELPOHL, 2008), acomoda-se-as conceitualmente ao português, por inspiração etimológica e por ajustes tradutórios via comentários em que constem. Fazê-lo faz significar especialmente tais termos para suas situações específicas, isto é, em dimensões pragmáticas e discursivas em que se encontrem, se empreguem e se definam localmente.

É neste sentido que se pretende discutir a questão do erro por percorrermos um plano de testemunhos e fontes primárias algo diversas e, portanto, minimamente divisoras de um horizonte para, a uma só vez, não-erro e definição às matérias discutidas. Mesmo desde as primeiras traduções medievais das *scientiae arabum*, rumo às edições e impressões nos séculos XV e XVI dos escritos peripatéticos (Aristóteles mais seus comentadores), retornando até escritos pré-averrosianos, aristotélicos ou não, não haveria, enfim, erro em Averrois quanto a «*madīḥ*» e «*hijā*’» vis-à-vis «*tragédia*» e «*comédia*».

TESTEMUNHOS, JUSTIFICATIVA E MÉTODO

Figura 1 – São Tomás de Aquino confundindo Averrois

— Com menos eloquência — disse Averrois — mas com argumentos semelhantes, defendi certa vez a proposição que sustenta Abdalmalik. Na Alexandria disseram que somente é incapaz de uma falta quem já a cometeu e já se arrependeu; para ficar livre de um erro, acrescentemos, convém tê-lo professado (BORGES, 2008, p. 89).

Sejam, em quatro seções a seguir, os conjuntos de testemunhos (1), (2), (3) e (4), que enformam e informam a questão do erro de Averrois:

(1)

O andaluz Averrois, não obstante “<ignorasse> o siríaco e o grego” (BORGES, 2008, p. 83) e para seus estudos tivesse consigo “a tradução de uma tradução” (p. 83), trabalhou, ainda assim, pela “obra monumental que o justificaria perante as gerações: o comentário de Aristóteles. Esse grego, manancial de toda filosofia, fora outorgado aos homens para lhes ensinar tudo o que se pode saber; interpretar seus livros como os ulemás interpretam o Corão era o árduo propósito” (p. 83). Na situação do conto *A Busca de Averrois*, escrito por Jorge Luis Borges e publicado no ano de 1949 no celebrado *O Aleph*, a personagem andaluza, enquanto “escrevia com lenta segurança, da direita para a esquerda; [...] sentindo, como um bem-estar, a casa fresca e profunda que o rodeava; [...] o rumor de uma fonte; [...] os jardins, o pomar” (p. 82), seria atravessada de uma leve preocupação, pondo-a em uma silenciosa e meditativa crise de consciência, *ad imaginem et similitudinem nostram*. Segue o quadro:

Na véspera, duas palavras duvidosas o haviam detido no começo da *Poética*. Essas palavras eram *tragédia* e *comédia*. Anos antes, ele as encontrara no livro 3 da *Retórica*; ninguém, no âmbito do Islã, atinava com o que queriam dizer. Em vão tinha exaurido as páginas de Alexandre de Afrodísia, em vão tinha compulsado as versões do nestoriano Hunain ibn Ishaq e de Abu Bashar Mata. Essas duas palavras arcanas pululavam no texto da *Poética*; impossível evitá-las” (p. 83).

Depois de figurar em cenários verdadeiramente ibérico-orientais envolvendo desde recitação de poemas pré-islâmicos a debates sobre tópicos medievais, nosso Averrois, em golpe de gênio obrigado à verdade, acabaria por sentir que “<algo> lhe revelara o sentido das duas palavras obscuras. Com firme e cuidadosa caligrafia acrescentou estas linhas no manuscrito: *Aristu (Aristóteles) denomina tragédia aos panegíricos [madīḥ] e comédia às sátiras e aos anátemas [hiǰā’]. Admiráveis tragédias e comédias são numerosas nas páginas do Corão e nas mu‘allaqat do santuário*” (p. 91).

(2)

O filósofo Charles E. Butterworth, não obstante ignorasse o siríaco, trabalhou, ainda assim, pela obra fundamental que o justificaria perante o estado da arte de sua área de atuação: a “tradução inglesa do *Comentário Médio da Poética de Aristóteles* de Averrois com introduções e notas, bem como a edição crítica árabe na qual <a tradução do comentário> se baseia” (BUTTERWORTH, 1986, p. X). Tal tradução “não é somente a primeira tradução ao inglês do original árabe; trata-se da primeira tradução do texto árabe feita em outra língua que não o hebraico medieval ou o latim” (p. XII).

Contente com a tradução por ter “estabelecido as fundações para uma discussão mais ampla na exegese textual e reflexão filosófica,” (p. X) Butterworth tem a esperança de que seus trabalhos “<agilizem> o interesse acadêmico sobre este tratado fascinante e <inspirem> mentes alertas a reconsiderarem os julgamentos mal-informados predominantes acerca da compreensão da *Poética* de Aristóteles [...] para um entendimento mais acurado da discussão de Averrois” (p. X). Em introdução à primeira edição da tradução de 1986, o professor tece mais algumas considerações sobre o interesse acadêmico em torno do corpus filosófico escrito em língua árabe:

Nem mesmo o original do comentário de Averrois em quatro ocasiões separadas durante os últimos 115 anos remediaram tal situação deplorável <de julgamentos mal-informados predominantes acerca da compreensão da *Poética* de Aristóteles *vis-à-vis* o texto de Averrois, mas também das letras árabes>. Em parte, isto deve-se ao fato de que nenhuma daquelas publicações constituem uma edição crítica do texto, edição crítica esta pela qual os manuscritos relevantes são cotejados e as variações de leitura são comparadas e anotadas. Qualquer que seja a razão para isto, poucos estudiosos do pensamento árabe na Academia deram atenção ao texto árabe (p. IX).

Da acusação de desinteresse intelectual pelas letras árabes, consequentemente de descuido filológico e de mal-entendimento filosófico generalizados na Academia, Butterworth passa a comentar brevemente o corpus de Averrois em relação à *imago* biográfica do pensador andaluz:

Abū al-Walīd Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rushd (520/1126-595/1198) ou Averrois, como ficou conhecido no Ocidente, conquistou reputação histórica por ser o comentador de Aristóteles. Desejoso de esclarecer os ensinamentos de Aristóteles entre seus correligionários falantes de árabe, ele compôs

comentários de praticamente toda a obra de Aristóteles: a exceção digna de nota é a *Política*, a qual nunca pareceu tê-lo alcançado. Averrois normalmente não se contentava com escrever somente um comentário a cada texto de Aristóteles; ele acabou por compor dois ou, por vezes, três comentários a cada tratado aristotélico. Classificados segundo seu tamanho bem como segundo seu estilo, tais comentários são designados como *menores, médios e maiores*.

Em se tratando da *Poética*, Averrois escreveu dois comentários: um bastante breve cuja edição crítica em árabe foi então traduzida ao inglês há 10 anos, e outro, apresentado aqui, que é o comentário médio. Parece ter sido a insatisfação com o que se conhecia por regras da poesia na cultura árabe que motivaram Averrois a empreender tal explicação média do tratado de Aristóteles. Ao longo do comentário, Averrois evidencia seu desejo de redirecionar a própria poesia árabe, desviá-la do que é frívolo, irresponsável, até o que são questões voluptuosas e dissolutas, fazendo-a servir a objetivos morais. Precisamente por causa do prazer experimentado pelas pessoas na lida com as representações imaginárias apresentadas pelo poeta e por causa do gozo em recitar metros de versos rimados, a poesia pode ser uma ferramenta poderosa de persuasão; frases que foram primeiramente enunciadas por causa de suas imagens prazerosas e sons agradáveis são repetidas pela mesma razão e eventualmente formam opiniões e padrões de pensamento (p. X-XI).

Quatorze anos depois, em introdução à segunda edição da tradução com novo prefácio, o professor Butterworth retornaria ao assunto e retomaria suas impressões poéticas, filosóficas e filológicas, mais explicitamente porque em modo retrospectivo. Destas impressões antigas e renovadas, rumo ao fim do novo prefácio, o autor retornaria então às admoestações ao estado de arte dos estudos acadêmicos árabes; desta vez, no entanto, a acusação de má-leitura se deslocaria dos estudiosos arabistas e se dirigiria ao próprio Averrois. Não de desinteresse seria acusado o pensador andaluz (já que na verdade ele é interessante), mas de entendimento filosófico errôneo seria sua acusação, mal entendimento este que, por sua vez, se relaciona a um descuido, senão filológico, tradutório-interpretativo-intelectivo. Tal acusação, finalmente, acabará por inscrevê-los os três – mal-entendido, descuido e o pensador andaluz, juntos – em *erro*:

O problema fundamental, enfim, é aquele delineado no primeiro prefácio a esta tradução: isto é, se Averrois, não obstante a insuficiência evidente de suas interpretações, foi de alguma forma capaz de entender o propósito maior da *Poética* de Aristóteles ou se ele estava condenado por força da distância cultural, histórica e geográfica em relação a Aristóteles a nunca compreender tal famoso professor (BUTTERWORTH, 2000, p. XX-XXI).

(3)

O classicista Leonardo Tarán, não obstante ignorasse o árabe e o siríaco, trabalhou, ainda assim, pela obra editorial que justificaria a tarefa a quatro mãos junto de um orientalista:

Na trajetória de minha pesquisa acerca da *Poética* de Aristóteles, cheguei à conclusão de que uma *editio maior* do texto era indispensável para o estudo acadêmico desta difícil obra. Porquanto como classicista me sentisse competente na lida com as tradições grega e latina, precisei da cooperação de um orientalista, dada a importância da tradição siríaco-arábica. Dimitri Gutas concordou com empreender tal tarefa difícil e morosa: seu trabalho aparece no *Capítulo Dois* e no *Aparato Crítico greco-arábico e Comentário* (TARÁN, 2012, Prefácio).

Da perspectiva do texto, e assim comenta Tarán (2012, p. 6) em Introdução à *editio maior* da *Poética* grega, há dois requisitos para a edição: o primeiro deles é que tal edição acadêmica desse a ver as características de todos os testemunhos primários da *Poética* como um todo; o segundo, acarretado pelo primeiro, é que fiquem visíveis as contribuições de cada testemunho à fixação e compreensão de leituras específicas, servindo também à detecção de erros, corruptelas etc. No entanto, em sendo estes os requisitos, “<toda e qualquer> análise de traduções é difícil e complicada se o objetivo é adivinhar na língua estudada a fraseologia do texto-fonte subjacente” (GUTAS, 2011, Prefácio, p. XI). Não obstante tais precauções e dificuldades, a tarefa editorial da *Poética* é factível, pois, em havendo equívocos, inconsistências e incertezas próprios do processo de edição, eles devem ser “acompanhados pela esperança de que, uma vez localizados, eles possam, da parte dos estudos acadêmicos futuros, servirem de incentivo e serem adequadamente corrigidos, quando a filologia do grego ao siríaco ao árabe tiver atingido níveis mais altos de precisão e sofisticação” (p. XI).

Em linhas gerais, o método para toda e qualquer *editio maior* de um texto clássico deve se dar pela convocação das disciplinas da Crítica Textual, da Filologia e subáreas associadas. O editor de clássicos gregos, explica Tarán,

deve ter conhecimentos gerais da transmissão <dos textos> ao longo dos muitos séculos que separam seus autores do tempo presente. É necessária *expertise* nas disciplinas da paleografia, crítica textual e técnica editorial, bem como conhecimentos minuciosos do autor e da obra que se está editando. A primeira tarefa é, então, determinar quais são os testemunhos primários do texto. Alguns textos repousam em um só manuscrito existente, mas este não é o caso da *Poética* (2012, p. 6-7).

A edição da *Poética* exhibe alguns desafios próprios a serem listados e eventualmente enfrentados. Os três capítulos anteriores à *editio maior* do texto grego, compreendendo a maior parte do livro de Tarán e Gutas, são dedicados aos desafios e às soluções minuciosamente enunciados: inicia-se pelo lamento à “<nossa> pouca informação sobre a transmissão da *Poética* <ser> um tanto escassa, especialmente entre a vida de Aristóteles e nossos testemunhos primários” (p. 8), seguido de um erudito e historiográfico estado-da-arte da filologia greco-latina pela Itália seiscentista, França, Alemanha, Inglaterra iluministas e pelos Estados Unidos atuais, apontando “hipóteses loucamente especulativas e o progresso genuíno feito desde a Renascença até o presente” (p. 8). Tal estado-da-arte da filologia greco-latina europeia em torno da *Poética* lista importantes nomes como Hermannus Alemannus, Ludovico Castelvetro, Piero Vettori, Francesco Robortello, Immanuel Bekker, entre outros: se seus méritos se devem aos comentários compostos à *Poética*, Tarán reprova-os contrafactualmente por não terem podido ter à disposição nem um vasto número de testemunhos primários do corpus aristotélico, nem empregarem rigorosamente o protocolo lachmanniano de edição e crítica textual, dado que “o famigerado ‘método de Lachmann’ teve um desenvolvimento vagaroso e só veio a dar frutos durante a segunda metade do século XIX. No caso da *Poética*, [...] <a inclusão das fontes árabes> no *stemma codicum* não se fez senão no século XX” (p. 43).

Acoplada às evidências europeias da *Poética* está a cena siríaco-arábica e seus testemunhos primários diretos e indiretos, nos quais também figura o tratado aristotélico. As figurações orientais da *Poética* são narradas por Gutas a seguir:

A evidência que realmente temos sobre a *Poética* em siríaco e em árabe dão-se em duas categorias: a evidência documental na forma de traduções existentes de fato e sua incorporação e uso em trabalhos existentes e subsequentes, mais testemunhos bibliográficos e de outra ordem e referências a tais traduções na literatura. O problema principal é tal que a primeira está incompleta, uma vez que, de todas traduções siríacas ou árabes feitas, poucas são as que sobreviveram, e que os segundos são ocasionais, ambíguos e frequentemente da ordem do rumor; o que é mais danoso, não se tem clareza qual a correspondência entre estes dois tipos de evidência e como reconciliá-los, se isto sequer for possível (GUTAS, 2012, p. 78).

Isto posto, Gutas discute ampla e duplamente quais sejam as evidências supracitadas e qual a lida filológica em relação a estas, logo ao corpus aristotélico, narrando, enfim, à moda de Tarán, o estado-da-arte da *Poética* na tradição siríaco-arábica. Se as evidências primárias, diretas ou indiretas, são, por exemplo, textos de Alkindī, Alfārābī, Avicena, Averrois, a famigerada tradução de Abū-Biṣr Mattā bn-Yūnus Alqunnā’ī, fragmentos siríacos acerca da

Tragédia feitos por Bar-Shakko e uma paráfrase siríaca da *Poética* por Bar-Hebraeus, é com importantes nomes do aristotelismo orientalista europeu que se configura a situação da *Poética* siríaco-arábica ao longo de séculos de tradição.

Ao fim e ao cabo, Leonardo Tarán retoma e resume, no terceiro e último capítulo antes do texto grego, os pré-requisitos, as dificuldades, as justificativas, os materiais e os métodos para sua *editio maior*:

A *Poética* não foi tão bem transmitida quanto qualquer outro tratado aristotélico, como se pode ver pelo crescente número de emendas que um editor deve adotar. Há muitas razões para esta diferença. Não há qualquer comentário existente da Antiguidade acerca da *Poética*, nem qualquer evidência de que jamais houve algum deles em tempos bizantinos antigos ou mais recentes. Um comentário contribui para preservar o texto genuíno em suas discussões [...]: leitores antigos frequentemente modificavam o texto a fim de os acomodar às suas próprias cópias do tratado em questão; assim sendo, eles contaminavam a tradição, mas, ao mesmo tempo, preservavam as variantes antigas. A falta supracitada revela que não havia na Antiguidade nenhum grande interesse pela *Poética*, especialmente entre estudiosos aristotélicos. Isto corrobora o fato de que nosso texto não era tão frequentemente copiado quanto outros tratados aristotélicos, daí a tradição grega ter legado a nós somente duas fontes primárias, uma das quais, o códice *Riccardianus* 46, não está sequer completa e está, inclusive, seriamente danificada (p. 156).

Após comentar novamente as relações das fontes primárias greco-latinas e siríaco-arábicas, construindo o *stemma codicum* para a *Poética*, Tarán encerra os prolegômenos à edição do texto grego:

A *Poética* não foi tão bem transmitida quanto qualquer outro trabalho de Aristóteles; não obstante, tem sido possível reconstruir, de nossas quatro fontes primárias e das conjecturas de diversos estudiosos pelos séculos, um texto que, creio eu, esteja próximo do que Aristóteles escreveu. Certamente, podemos extrair daí a teoria de Aristóteles acerca da Épica e da Tragédia, até para compreendermos a maior parte dos exemplos poéticos por ele oferecidos. Assim como com qualquer outro texto clássico grego, algumas incertezas permanecem acerca de alguns pontos individuais; mas elas não nos impedem de obter soluções persuasivas aos mais sérios problemas. A tarefa de compreender a teoria de Aristóteles na *Poética* deve iniciar-se do texto e levar em conta que Aristóteles está observando a poesia, notadamente a Épica e a Tragédia, desde o ponto de vista de sua própria filosofia.

(4)

Um certo Ibn-Jubayr, (não) obstante a verdade dos anos do calendário e não obstante não ignorasse o árabe, em que escrevia, – Ibn-Jubayr este que bem poderia ser contrafactualmente Ibn-Gabirol (*ca.* 1021-1058), rebatizado de Avicebron à latinidade – ignoraria a condescendência encomiástica de Borges, Butterworth, Gutas e Tarán para com Averrois, seu coevo, endereçando ao cadí-comentador acerbos versos de vitupério. Por instrumento de boca-espada, língua-lança, escudo-lábios e cântico-martelo no coração de quem ouve (IBN-GABIROL Apud BEKKUM, 1991, p. 83), Ibn-Jubayr teria dito, *more Avicebronis*, em vitupério contra Averrois, em jogos de palavra muito inventivos [*tala^{cc}ub badī*]:

agora Averrois já consente suas obras [*tawālīf*] serem perversões [*tawālīf*]
tu, auto-enganador, vê se encontras hoje os que te visitarão [*man tuwālīf*].

E teria dito:

não te guiaste pelo caminho certo [*rušd*], Filho-do-Caminho-Reto [*Ibn-Rušd*],
por mais altivo teu siso [*jidd*] no tempo,
fizeste desta religião perfumaria, simulacro;
nem isso sequer fizera nem mesmo teu avô [*jadd*].

E também teria dito:

o Cosmos abateu a esses falsários, que confundem Filosofia e Fé: hereges.
valem-se do Discurso, da Lógica [*manṭiq*], mas há verdade nos dizeres:
mal é a aflição de sequer falares [*manṭiq*].

Tais três fragmentos poéticos (re)citados do cronista-historiador andaluso-medieval Almakari, datados de cerca de 1217, editados junto de estudos textuais árabe-hebraico-latinos à filosofia hebraico-judaica e árabe (MUNK, 1859, p. 427-428, 517), fazem coro a fragmentos igualmente vituperantes, desta vez em latim, mas em prosa de compilação, da primeira e segunda escolástica, na ocasião das primeiras traduções do século XII-XIII e das primeiras impressões do século XV-XVI do corpus aristotélico *vis-à-vis* o corpus de comentários averrosianos, averroístas e anti-verroístas. Curiosamente, tais excertos, não obstante em prosa de discussão polêmico-teológica, contêm também jogos de palavras, proporcionais aos de Ibn-Jubayr. Mais modernamente, dos jesuítas de Coimbra, do elenco de

acusações polemistas de erro arroladas no ensaio histórico de Ernest Renan à questão do averroísmo latino, citamos:

E ademais tal proposição do Comentador, ou Comentirosos [*commentatoris seu commentitoris*], da unidade do intelecto é deveras estúpida e louca, como com razão teria dito Duns Scotus Averrois enganar-se [*Averrois averruncetur*] totalmente (RENAN, 1882, p. 247).

Retornando mais anteriormente no tempo, mas *modo disputatio similiter*, de São Tomás de Aquino, em seu escrito polêmico antiaverroísta *De unitate intellectus contra averroistas*, datado de cerca 1270, citamos:

Do que me admiro com alguns de tais peripatéticos vangloriarem-se de assumirem tal erro, menos quiçá por terem querido com outros peripatéticos reto saber, mais quiçá por terem querido com Averrois errarem [*cum Averrois aberrare*], ele que foi menos peripatético, e mais depravador da filosofia peripatética (D'AQUIN, 1994, p. 132).

Não obstante sem jogos de palavra, e não bastasse em versos rimados de Dante Alighieri na *Divina Comédia*, é no *Inferno*, ao lado de Avicena e do sultão Saladino, que Averrois encontra algo da glória do louvor, quiçá dada glória de um certo louvor – ou senão nem glória nem louvor absolutamente, talvez uma infernal mistura de condescendência e sutil vitupério:

E logo esse local deu-me a noção,
pelo que eu podia ver de longe e em parte,
de ser de honrosa gente a habitação.
“Mestre”, inquiri, “que honras ciência e arte,
e estes quem são, dos quais tanto aparece
o valor, que dos mais faz o que os que aparte?
Olhando um pouco à frente vi o imortal
mestre de todo homem de saber
sentado em reunião filosofal.
Honrarias todos vão lhe oferecer;
Sócrates vejo entre eles e Platão,
mais próximos que os outros, a o entreter. [...]”
Dioscóride que às plantas deu avelãs,
e Túlio, Lino, Diógenes e Orfeu;
Sêneca, que indagou do mundo os males;
e o geômetra Euclides, Ptolomeu,
Hopócrates, Avicena e Galeno,
e Averróis que o Comentário nos deu (ALIGHIERI, 2017, p. 45, 47-48).

Não obstante nem em versos muito menos em jogos de palavra, mas ainda do mesmo tópico de discussão, segue-se em invectivas de ordem polêmica *contra* Averrois (contraposições ou contra-pontos), seus erros arrolados em catálogo. Constan de Aegidius Romanus, à esteira dos movimentos de condenação-em-catálogo de proposições errantes na Universidade de Paris e de Oxford em 1240, 1270 e 1277, compilações em diversos manuscritos diferentes dos erros cometidos por Aristóteles, Averrois, Avicena, Algazālī, Alkindī e Maimônides, peripatéticos chocantes à universal fé cristã da recém-formada Universidade. De uma edição que os modernamente reúne e notifica a tendência condenatória mais geral dos circuitos universitários àquilo que dele se desvia em dogma e doxa, citamos de *Errores philosophorum* de Aegidius Romanus:

Da compilação dos erros de Averrois

O Comentador asseverou todos os erros do Filósofo, mas com maior pertinácia e mais ironicamente ainda ele opôs-se com contraposições àqueles que afirmam o mundo ter começado, como fizera o Filósofo. De fato, deve-se opor a Averrois em discussão mais que ao Filósofo, em tanto que ele atacasse nossa fé mais diretamente por afirmar serem falsas doutrinas que não se pudessem afirmar falsas em tanto que inerentes à Verdade Primeira (GILES OF ROME, 1944, p. 14, 16).

É justamente pelo nexo de comentário (*praeter errores Philosophi...*) que o valor-«erro» é acarretado, *logicaliter e universaliter*, ao restante dos comentadores peripatéticos, grecolatinos ou hebraico-arábicos, em um passo de indução demonstrativamente perfeito. Depois de arrolados, parcialmente discutidos e refutados, completo seu mostruário demonstrativo de efetividades lógicas totais, Aegidius Romanus encerra, naturalmente, os erros de seu catálogo com a profissão de fé:

Ó bom Jesus, em louvor a Ti e em reverência ao Teu nome, bem como em desprezo àqueles que Te contradizem, em Teu auxílio, compilei na parte primeira deste opúsculo os lugares lógicos em que Aristóteles, Averrois, Avicena, Algazali, Alkindi e Maimônides ousaram contradizer-Te em Fé por Ti trazida, Fé esta somente a que reputo verdadeira e católica. Eis os dizeres dos filósofos ou todos os erros que de maneira simples compilei, por meio dos quais o inquisidor-leitor diligente poderá reduzir o resto em erro. Que nada senão em Ti teria eu feito, Tua é honra e glória para todo o sempre. Amém (GILES OF ROME, 1944, p. 66).

O gradiente entre a ordem teológica e a ordem do lógico como discussão de verdades *contra* falsidades responde, por sua vez, a uma teleologia do desejo (e) da alma, a qual totalmente reduz, normatiza e normaliza a Lógica como *organon* a priori, isto é, «o»

instrumento de falabilidade infalível pelo Reto, Certo e Luminoso: configura-se a ordem (te[le]o)lógica da discussão como necessidade organísmica e organizacional da razão para o racio(ci)nar. É para isto que trabalha a disputa contra os averroistas e contra os erros de Averrois:

Conforme todos os homens naturalmente desejam saber a Verdade, assim há inerentemente neles um desejo natural de fugir aos erros e aos erros com força confutar. De todos os erros, o mais indecente parece ser aquele que erra acerca do que se entende(u) [*intellectus*], dado que somos naturalmente dispostos a (re)conhecer a verdade em nos desviando dos erros (D'AQUIN, 1994, p. 76).

Dadas as situações (1), (2), (3) e (4) expostas anteriormente, a presente dissertação utiliza acusações de erro, narrativas de estados-de-coisas, procedimentos de correção, figurações autorais, polêmicas filológico-filosófico-teológico-tradutórias, seus métodos, julgamentos, dramas, esperanças, descrições em pranto da falta que se faz, assédios realista-naturalistas etc. para os transformar a todos em uma ambiência temática que, adiante, acarrete demonstrar a não-existência de erro nem em Averrois, nem na Ciência aristotélico-peripatética da Poesia árabe, nem nas letras exteriores ao arquivo filosófico de extração grega, em que ocorrem tais formas poéticas em contextos de operação textual outros.

Cabe agora, daquilo do que se entende(u) [*intellectus*] do erro de Averrois em tanto que erro e em tanto que erro para *Poética*, explicitar as decisões que nos afastam de tal erro, em tanto que fugimos de fugir daquilo de que dele se inteligiu. «Decidir» significa “uma mistura de indecisão e decisão, nunca uma decisão pura. Decisão [...] é um ato, determinado por razões de ordem (de escolhas) estruturais, cíclicas ou individuais, por meio do qual individualmente se põe (um) fim a(o) deliberar” (LARUELLE, 2013, p. 117). Decidir por «decidir» instala dada presença a prazo, fundamentando-a sem fundamentalismo, encerrando-a, senão da possibilidade, da ingenuidade ou va(cu)idade de desconstruí-la, definindo-a de maneira transacional e transitória: decisões são estratégias ou gestos que formam a Geometria euclidiana com seus elementos, fundam a lógica aristotélico-peripatética desde seus fundamentos, rallentam-em-ser o nada-que-vai (não-)refutado e (não-)discutido nas polêmicas doxográficas svatantrika-prasangika de lógica budista, avessas às Categorias do Ser, entre outros casos, dos quais não se checa as bases, mas dos quais se parte como plataforma. Trata-se de decidir fornecer definições sem que fossem tomadas pelo valor de definição – trata-se de definições sem fim definido, (im)propriedades (im)próprias, termos em estado terminal.

Neste sentido, «decidir» por errar pelo «erro (de Averrois)» significa explorar, expropriar e extrapolar a polaridade e o assédio de partilhar e tomar partido da lógica da discussão, da discurs-ividade do discurso e da discuss-ividade da discussão – segu(i)ndo a *manṭiq lmanṭiq*, por assim dizer. Significa usar polaridade e assédio como oportunidade de agenciar montagens e desmontagens expressivas da discussão desde e para a ocasião daquilo do que se entende(u) de dado dado a se inteligir, dissertativo-argumentativamente. Fazemos nossa uma das teses do curioso manifesto da escreitura-em-pesquisa à Diferença na gramática textual dos estudos universitários: “se mostrará a problemática, o seu funcionamento e articulação, a sua sintaxe e condições de existência” (CORAZZA, 2008, p. 70).

Isto parece próprio e conveniente ao exercício acadêmico-universitário do dissertar-padrão, conforme a escritura de uma «*risālat (lmajistīr)*», o que se traduz por «dissertação, epístola, ou tratado *de* mestrado», isto é, uma epístola-tratado-dissertação-comentário de *maître ès arts*, não *dell'arte*. É à «*risālah*», notória mídia [*i^clām*] veiculante das ciências das letras [*‘ulūm l’ādāb*] árabes filosofantes e não-filosofantes medievais, que nossa dissertação responde em dicção, repetindo fórmulas de discussão e de citação, desde suas capacidades sônico-semióticas. Complexas são as notícias para um definição universal de «*risālah*»:

Usa-se, nas letras árabes medievais, o termo *risālah* de modo indefinido. Em sentido mais amplo, refere-se meramente a “um rolo contendo um número limitado de questões de dado tipo,” segundo a definição de Aljurjānī (m. 1413). Em suas características gerais, assemelha-se a *risālah* a um *kitāb* ou escrito [cf. *liber*], a diferença principal entre ambos sendo a extensão, ou, segundo diz Attahānawī (m. depois de 1745): “a diferença entre ela e o *kitāb* depende, como se tem ampla ciência, da completude ou da incompletude, da presença ou da falta. Um *kitāb* é uma exposição completa de uma arte [*fann*], ao passo que uma *risālah* é incompleta.” Ademais, a *risālah* frequentemente coincide em forma com a *maqālah*, ambas às quais se poderia traduzir como *ensaio*; de fato, é difícil de visualizar a diferença entre *risālas* e *maqālas*² entre as obras, por exemplo, de Almaqrīzī (m. 1442).

A *risālah* pode, portanto, em uma tradição indígena às letras árabes, ser um tratado ou comentário breve de qualquer escopo, de modo que Ḥājī Ḥalīfah (m. 1657) demonstra quão amplo fosse o gradiente de *risālas*, seja em tempos remotos, seja em tempos modernos. Há *risālas* em tratados técnicos de vários tipos, estudos de ciências, manuais sufi e disputas ou questões breves de vários aspectos das ciências religiosas, mas também há *risālas* em obras de belas letras [*adab*]. *Risālas* poderiam grosso modo serem divididas segundo um esquema tripartite – funcionais, técnicas e letradas; o primeiro tipo sendo cartas na acepção recente (mensageiro-mensagem-destino-

² Note-se que o uso do plural em -s em *risālas* e *maqālas* deriva da decisão de tradução e de acomodação inglesas, portanto portuguesas, dos plurais árabes *rasā’il* e *maqālāt*.

destinatário); o segundo, tratados e ensaios (discussões *de* uma tópica); o terceiro, subgêneros miscelâneos que claramente se categorizam em belas letras.

Escrever *risālas* categoriza-se dentro da Ciência da Escritura Estilizada [*‘ilm l’inšā’*]. Tal ciência, ou arte, é de escopo universal ou, como Ṭaškubrīzāde (m. 1560) disse, “é a ciência ou arte que vem em ministério para todas as outras ciências.” O termo é extremamente flexível, de modo que Ṭaškubrīzāde inclui as *Maqāmāt* Alharīrī em tal categoria. Ele encerra seu discurso da Ciência da Escritura Estilizada com a listagem de algumas das ciências que são particularmente importantes para a epistolografia, incluindo a caligrafia (um aspecto da *risālah* facilmente esquecido quando lida em edições impressas modernas), a ciência da Língua Árabe, as ciências religiosas, as crônicas e gestas etc. Alqalqašandī (m. 1418), em seu *Ṣubḥ l’ašā*, um manual de epistolografia, cobre extensamente as ciências pré-requisitas. Annuwayrī (m. 1332), em seu *Nihāyah*, faz constar seções extensas de *risālah*, dividindo epístolas em diversos subgêneros. Como consta em título a uma seção, “brincar com a expressão e com as palavras [*tala^cub bi-l’alfāz*]” tem um papel importante na escrita de *risālas*. (HÄMEEN-ANTTILA, 2006, p. 134-135).

Em tanto que *philosophantes, loquentes, garrulantes e garrulatores*³ isto é, porquanto diga (muito) em-Comentário, em prosa, esta nossa «*risālah*» está sobredeterminada por descrições prescritivas de clareza para escolhas lexicais simples, ordenação sequencial, linear, por adjacência temática, signi-ficância e definitude terminal. Neste sentido, nossa «*risālah*» recupera as disposições escriturais megaló-analítico-científicas da «*risālah*» de Alfārābī *Da Poética*, bem como aquelas da escritura em-«*talḥīṣ* [comentário médio, explicação]» e em-«*ṣarḥ* [comentário grande, expansão]», conforme consta em fragmentos traduzidos por nós ao longo da dissertação e em apêndice. Embora a diferença entre «*risālah*» *qua* macroforma escritural e «*talḥīṣ, ṣarḥ, bayān, tafsīr*» *qua* morfemas filosofantes em-Comentário careça de maiores definições por caminho de tradução e listagem, parece haver aí uma morfo-logia partilhada da tecnologia-Comentário *qua* «*rasā’il*» em tanto que escrituras imanentemente tratadísticas (a (in)tenção do «de», a (in)tencionalidade da (in)tencionalidade).

Desta diferença ainda, ao passo que escritos anto-lógicos repletos de arabescos de linguagem e floreios lógico-discursivos (*Anticlaudianus*, de Alain de Lille; *Convívio*, de Dante; *Romance da Rosa*, de De Lorris e de De Meun; poemários-epistolários de

³ Aproveitamos a terminologia de vitupério-em-comentário anti-verroísta de Aegidius Romanus (Op. cit.) para notar a *translatio* de termos de doutrinas filosófico-teológicas [*mutakallimūn, mutacallem*, aqueles-que-falam-segundo-o-Verbo] e de polêmica [*mustafalsifūn, philosophantes*, aqueles-que-fingem-filosofia], bem reconhecida em (MUNK, op. cit.), (RENAN, op. cit.) e (MANDONNET, 1911) e bem rediscutida na seção *Coincidencia de Santo Tomás con Averroes* do ensaio *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* (PALACIOS, 1941, p. 42-69).

Abelardo/Heloísa e Ibn-Zaydūn/Walladah, poemas-entelhes do Castelo de Alhambra)⁴ sequestram o vocabulário das ciências e das artes, contra-fazem epístolas-tratados e fingem Comentário-Filosofia, os gêneros de escrita acadêmico-universitária (tratados, comentários, epístolas, dissertações, exposições, paráfrases etc. *de universalibus*, *de rebus*) obrigam-se a efeitos e afetos do tecido textual de linearidade, transparência, serenidade, ca(b)imento [*tanāsub*, *decor(um)*], forma(ta)ndo modas de linguagem auto-necessárias, (t)auto-posicionais, hiper-simplificadas e ultra-transparentes em tanto que dicção filosofante, isto é, em-«*estilo filosófico*» (na expressão de Leibniz). Em sendo assim, proibimos – infelizmente por castrações dissertativo-argumentativas *ad hoc* – dicções de «*risālah*» que fossem mais elegantes, eloquentes, maneiristas ou antológicas: a forma composicional em-Erudição [*diwān*, *adab*] *vis-à-vis* a tecnologia lógico-discursiva em-«*badīʿ* [prodígio de linguagem]» ferem mortalmente a prosa do famigerado pensamento e destrói as capacidades científico-tratadísticas (técnicas...) da demonstração, da argumentação e da dissertação, o que a uma só vez prova a transitoriedade e a transacionalidade desta estranha instituição pela predicação do e pela predileção ao «pensamento», em xeque-mate desde seu ministério, magistério, organologia e efetividades (ATTAR, 1991; ARTAUD, SONTAG (Org.), 1988; ARTAUD, 2017; BROUGHTON (Org.), 1999; KABÎR, 1915; LARUELLE, 2000; LISPECTOR, 2009, 2016; ROSA, 1995). Decidir escrever em-«*risālah*», portanto, a uma só vez delineia uma impossibilidade para gêneros de escrita acadêmico-universitária em tanto que orto-descrições de (bom) pensamento, mais ou menos filiados a retidões escolástico-aristotélicas (honrosas sendo as exceções), e aponta para a uma exterioridade escritural radicalmente letrada, aguda, vertiginosa, já realizada, mas interdita pelo prosear-de [*tois psilois logois...*].

Convém retornar pelas quatro situações arroladas anteriormente. Convém, de início, notar a presença transversal do nome de Averrois ao longo de séculos, a logo milenar lógica de acusação contra seu nome, bem como a diagnose, prognose e terapia de erros. Tal conveniência universal não convém por razões temáticas, porquanto sejam dois os horizontes do erro de Averrois delineados desde as seções primeira à quarta: de um lado, Averrois erra em Poética, em dupla face filosófico-filológica; de outro lado, Averrois erra em Cristo, em dupla face lógico-teológica. Nenhuma destas discussões são mutuamente proporcionais ou comunicantes, até porque a *disputatio* (anti)averroísta ocorre em níveis que subsumem Poética e Retórica em Órganon, então em instrumento às discussões de orientação teológica,

⁴ Ver em apêndice miscelânea de versos: um fragmento epigramático de Ibn-Zaydūn, cuja matéria fica engenhosamente entre as ciências da Interpretação, da Revelação e da discussão ou tratadística do Desejo; sequência de poemas-entelhes espalhados pelo Castelo de Alhambra (Apêndice A, p. 102).

pela qual as faculdades anímicas da representação e imaginação, bem como a capacidade de convencimento e veridicção, advêm em ministério de lugares-tópicas lógicas de alta teologia polêmica interreligiosa e suas efetividades confessionais ou institucionais. A definição deste percurso de ascensão, que acarreta a história e o histórico de proibições universitárias, interdições dogmáticas, substituições bibliográficas etc. (PALACIOS, 1941; PICHÉ (Org.), 1999, TIXERONT, 1922), deixaremos de lado. Convém, no entanto, a conveniência da forma do erro em sua dimensão mais abstrata («lógica» *qua* «estruturação» *qua* «discussão»), pela qual sintonizamos sem sincronizar e sincronizamos sem sintonizar os excertos trazidos e traduzidos nas últimas quatro seções.

A isotopia do «erro-de-Averrois» tem força de histórico à história contada de dado problema que, instalado, deverá ser circulado e checado quanto à materialidade de sua instanciação, ali-então-assim, isto é, na *Poética* árabe em tanto que discussão, ciência e jogos de linguagem. «Sintonizar sem sincronizar» significa trazer à tona as repetições nominativas («Averróis») e acusativas («erro»), das quais se faz presente a discussão que, uma vez justificada, seguiremos dissertando. «Sincronizar sem sintonizar» significa trazer à estrita temporalidade da apresentação-leitura da questão a se apresentar-em-pesquisa um mínimo múltiplo comum de testemunhos distintos, alguns dos quais nem mesmo se possam tomar por propriamente «testemunhos» no sentido rigorosamente filológico ou crítico-textual da questão; significa, no entanto, provisoriamente forjar uma historicidade ucrônica (um histórico, na acepção computacional da palavra) ao «erro-de-Averrois», da qual se faz ausente o erro contra o qual, transformado em plataforma, instrumento ou pretexto à discussão, seguiremos argumentando, sem, no entanto, opormo-nos («contra» *qua* «fundo de oposição» *non qua* «ponto oposto de posição»). Estas duas operações são o caminho pelo qual decidimos trilhar (ou errar), isto é, trata-se daquilo que se conhece por «método» no discurso meta-científico.

Convém também notar que nenhuma metanarrativa metodológica pela qual se acessa e se discute os temas aqui dissertados obsta ou condena nem o obstar nem o condenar erros. Não se trata aqui sequer de refutar ou invalidar a teologia do erro, a dimensão terminal da disputa de dogma e doxa, a ortopedia filológica e crítico-textual, as chaves interpretativas e ambos diagnóstico e prognóstico da tarefa de estudos ao arquivo aristotélico nas suas dispersões geográficas e temporais grecolatinas, hebraico-siríaco-árabes, persas, jesuítico-indo-sino-nipo-tibetanas etc. Por estes caminhos, estudiosos seguiram, seguem e seguirão estudando a questão da *Poética* e outras questões aristotélico-peripatéticas, errando positivamente por entradas mais e mais eruditas do ponto de vista bibliográfico, paleográfico

e arquivístico. Excisar a aristotelicidade de Aristóteles, a peripateticidade dos peripatéticos, a filosofabilidade da Filosofia, a decoração do decoro, a propriedade da propriedade etc. sem exorcisá-las, ou seja, propor problemas sem impô-los tem potência de multiplicar, recombina e embaralhar as notícias científicas às figurações e às operações em nome de Aristóteles, da Filosofia ou em quaisquer *quaestiones*, até mesmo para aquelas das mais históricas, afetivas, patéticas, fanáticas, filiadas, fundamentalistas e proselitistas em termos de totalização, exclusão, simplificação, adesão, negociação, citação. paranoia e defesa. Do que nos cabe, em nos apoiando nas quatro instâncias que motivam a dissertação, trata-se de procurar perseguir o «erro de Averrois» por um ponto comumente alienígena aos quatro testemunhos do Erro por nós anteriormente arrolados: um ponto que não errasse em qualquer instância ou, dito de outro modo, que errasse sem errar em Erro. É a favor disto que argumentaremos nas duas partes a seguir da dissertação, subsequentes a esta.

Da primeira seção ao «erro de Averrois», decidimos, então, não inter-pretar a *imago* humana de Averrois, em qualquer instância. Os «lábios de Averrois», seu «temor do crassamente infinito», seu sono e seu frio são partes da fantasia borgeana que, no entanto, extrapolam a dimensão contística e contaminam as dimensões filológicas e filosóficas em tanto que tecnologias de visualização antropogramatológicas ultrainterpretativas. O poder de Averrois ou de qualquer outro filósofo árabe aristotélico-peripatético em *decidir pessoalmente* a tradução e a terminologia árabe da Poética ou de qualquer outra ciência-arte deverá pertencer a exterioridades históricas, arquivísticas e linguísticas que, para dada configuração de dado complexo textual, fazem das decisões de tradução imanências de entendimento radicalmente inscritas nos jogos de linguagem e nos *corpora*, aqui indeferidos da compressão de meros acidentes contrafactual e metodologicamente corrigíveis.

O modo substantivo e eterno de Averrois, *ad imaginem et similitudinem nostram*, converte-se em um índice de capacidades dissertativo-metodológicas *ad hoc*: perspectivada em aspecto, a *persona* de Averrois não será mais que máscara [*qinā*^c], cujo rosto fictício, em seu nome (em-«Averróis»), convence [*yuqanni*^c]. Neste sentido, e por força de acarretamento da relação comentador-comentário-Filósofo, retornamos a Aristóteles em suspensão de seu nome-de-Autor, rosto-dispositivo tão real para a *masquerade* filosofante e interpretativa. Dos confins da vanguarda de contracultura japonesa, tão alheia à discussão filosofante e a Averrois, recuperamos um conveniente fragmento de *O Fio Carmim do Abandono* de Shūji Terayama (1935-1983) que, citado (TERAYAMA, 2012), encerra nossa decisão à primeira seção do «erro de Averrois». Citar Terayama agencia uma operação engenhosa (epigrama...)

de desmontagem ao nome-do-Autor, reapropriada, por um força de um princípio de extensão conceitual, desde «Aristóteles» para «Averrois»:

O nome da moça era Aris; do moço, Tóteles. Deles juntos diziam «Aris-e-Tóteles», ou algo assim. Um belo dia elidiriam o «e» e ficaram «Aris-Tóteles». Eram queridos por todos, embora Aris tivesse ciência do amor não durar por toda a eternidade. Isto porque já disse Aristóteles: *A perfeição é repleta: mais finita que completa*. Aris trabalhava em uma livraria. Ela amava trocar livros de prateleira. [...] Ela preferia livros velhos a novos e em especial tinha em seus favores antologias de poesia antiga em capa de couro. (Ela evitava vender as antologias, escondendo-as em estantes elevadíssimas, arcanos cantos). [...] Tóteles fazia espelhos. Seu trabalho era polir diversos tipos de espelhos fabricados na loja da rua debaixo. [...] Tóteles deixava todos espelhos polidos e limpos de manchas. [...] Por nome de «Branca-de-Neve» era conhecido o mais popular espelho, espelho este que não refletia ninguém no mundo mais belo que se via. (Um desses Tóteles desejava em segredo comprar de presente para Aris quando tivesse juntado dinheiro o suficiente.)

*Aris, Tóteles e a Lua
deles juntos contavam histórias
desconta um, resta um conto
desconta os dois, resta um conto
desconta tudo, resta um conto
quer uma caneta?*

Da segunda seção ao «erro de Averrois», decidimos, então, não nos tornarmos melhor informados da *Poética* averrosiana pela exegese e reflexão filosófica contrastivo-corretivo-interpretativa dos 115 pranteados anos de letras filosofantes judaico-árabe-latinas. Não deverá aqui haver desejo em Averrois para qualquer retorno a qualquer filosofia em qualquer Aristóteles, porquanto a técnica do comentário não seja tomada nem por tradução de um original nem por retificação de um *Urtext*, nem se trata de figurá-la nem como uma libido de escritura (querer-dizer-algo), nem como uma escrita de indivíduo (alguém-dizer-algo). Em primeira instância, cabe figurar as formas textuais de comentário em uma capacidade, senão reflexiva, refrativa: neste sentido, o comentário não é nem uma superfície cristalina pela qual a luz do pensamento penetrasse e observasse o Outro lado, nem a superfície espelhada na qual, por meio de um princípio de identidade especular, o cá espelha o lá, o lá reflete o cá, virtual *versus* real, real-por-virtual. Trata-se aqui o comentário árabe como maquinações textuais abstratas que repetem estratégias dictivas e remissivas básicas (o diz-que-diz da citação, *qāla fa-naqūl...*; as *tornatas* e *voltas* tratadísticas, *fa-li-narja^c ilà...*; referências bibliográficas não-cheçadas, variantes, imprecisas, encavaladas ou inexistentes etc.).

Tais maquinações operam como opacas a checagens, comparações ou depurações (Crítica...): não é o editor que as *castigat* (corrige), mas são elas que castigam o leitor por exigirem formas não-redutivas de leitura massiva. Em um sentido análogo, projetos de corpora e digitalização⁵ de tradições textuais antigas têm provado a errância estrutural de textos-comentários como *modus operandi* real de discussões pré-modernas, (in)deferindo o mesmo-na-diferença, a diferença-no-mesmo, uma diferença que não faz diferença, o mais do mesmo etc. Se alguma metáfora de vidraria convém à nossa segunda decisão, seria ser nossa estratégia de visão-via-comentário intencionalmente refratária à análise filológica e filosófica em tanto que retornos corretivos: porquanto nos caia nas mãos (estudo) e das mãos (comentário), nossa investigação à *Poética* não quebra; não haverá trigonometria óptica entre a visão do comentário e a imagem virtual que em virtude dele produzisse qualquer real conceitual, autoral, cultural ou contextual, cuja presença é o ponto focal da emergência corretiva, interpretativa e crítica; não haverá distorção na relação comentador-comentário-Filósofo por não haver meios de mensurar o grau das lentes pelas quais se pôde (co)l(h)er [*legere*] dado legado.

Da terceira seção ao «erro de Averrois», decidimos, então, nem gerar expectativas nem nutrir esperanças com o futuro de uma filologia ou crítica textual que precisem e sofisticuem mais e mais os níveis de leitura de dado material de trabalho. As dualidades diabólicas entre anterioridades e posterioridades, original e tradução, cópia e cópia, comentário e tradução, tradução e cópia, perfeição original e corrupção derivacional (tópicas da Queda e do Erro primordiais) estarão suspensas. Decidimos por leitura unilateral e unitária da matéria aqui dissertada, de modo que *cada* tradução seja *toda* original a si própria, cópia em tanto que clone, formatada segundo princípios internos à discussão trazida-em-tradução e à decisão de tradução-comentário em-discussão, seu escopo, método, rendimento analítico etc. produzindo nexos internos ao estudo, sem, cada vez mais, totalizarem ou redundarem as proposições estudadas em «Um» estudo, futurista e completo, de *Poética*, de Poesia ou de poemas.

As ocorrências ocasionais, incompletas, de ordem do rumor, ambíguas, danificadas, parciais ou redutórias devem servir à demonstração do não-«erro de Averrois» em tanto que suspendam o nexo do erro na tradição desde sua ortologia. Como caso fundamental para isto, trouxemos as variantes lições que constam à edição do epistolário da fraternidade ou sociedade secreta dos Irmãos da Pureza (fl. século X), na sétima dissertação da seção primeira

⁵ Referimo-nos a iniciativas como *Digital Averroes Research Environment - DARE*, *Oriental Institut Beirut - OIB*, *Perseus Digital Library*, *ISMI - Islamic Manuscripts Initiative*, *Chinese Text Project*, *Bible Hub* etc.

das Ciências Ginástico-Propedêuticas, das Artes Científicas.⁶ Ao contrário do entendimento do editor da epístola, para quem há absurdo na variação dos termos, parece-nos haver neles uma remota tendência de acomodação *ad hoc* do termo grego «*epídeixis*» e sua discussão lógico-oratória (encômio, vitupério e descrição *qua* modalização lógica-discursiva das *res*) para o tratamento da primeira ciência lógica, que é o conhecimento da Arte da Poesia. Ao invés de reenviar as ocorrências em manuscritos a valores negativos, contrafactuais e depuratórios, decidimos investir positivamente no deslocamento e ingresso dos dispositivos lógico-poético-oratórios de modalização epidêitica no arquivo árabe peripatético, atestando que tal ocorrência na acepção da Arte Poética *qua* Encômio ou Vitupério, e *non qua* Tragédia ou Comédia, culminaria enfim nas formações discursivas de Avicena, Alfārābī, Alkindī e, ultimamente, em Averrois. Em sendo assim, a Ciência da Poesia poderá tratar daquilo relativo à magnificação encomiástica, à diminuição vituperante, bem como descrições *de rebus*, sem contrafactualmente acionar a visão ou pressuposição necessárias da poesia grega tragicômica e de um Aristóteles puro e retornável *atrás* da discussão árabe-peripatética (averrosiana, alfarabiana, aviceniana, *loquente*, teológica etc.).

Da quarta seção ao «erro de Averrois», decidimos, então, não tanto perseguir a matéria polêmica nas *disputationes*, *quaestiones*, *quodlibeta*, *summa* e *sophismata* (anti)averroístas, mas a forma dia-lítica que as estrutura. O Dual como princípio numerológico tem capacidades, a uma só vez, de explicitar a diálise como operação de pensamento fundante das discussões que percorreremos a seguir, diálise esta que parece retornar a codificações linguístico-estruturais em-Dois, particulares de suas extrações meso-orientais, curiosamente inscritas em línguas que exibem morfologia dual. Neste sentido, a morfologia conceitual e textual do Dois é agente e paciente ou efeito e causa da morfossintaxe binária – a lógica-linguagem binárias que se doa à e se dá na Língua-Linguagem binárias.

Da parte das letras-línguas semíticas, se o vitupério de Ibn-Jubayr *quasi*-Ibn-Gabirol prende-se ao inenumerável rol de dispositivos poéticos em-dois (vitupério *qua* um-controutro, disputas, diálogos), logo é útil aproveitar a lógica-discursividade disputatório-dialógica da dialética da polêmica, do dois da dialética-em-polêmica e da dialética-polêmica do Dual-em-disputa. Neste sentido, vituperar Averrois em poesia ou em teologia é proporcional ao vitupério de Abū-Nuwwās a poetas-*mutakallimūn* como Annazzām (CAPEZZONE, 2016), à defesa-encômio-cancioneiro do erudito-cronista abássida Abū-Bakr Aṣṣūlī (870-941) a

⁶ Cf. Apêndice B, p. 104.

favor do poeta Abū-Tammām (796-850),⁷ ao ataque do Papagaio às ciências e artes humanas⁸ porquanto *nāṭiqiyyah* – isto é, racio(ci)nantes ou lógicas – bem como ao vitupério anti-aristotélico e anti-filosófico em descortês disputa de Abū-Saʿīd Assirāfī (893/4-979) contra o reputadíssimo tradutor-interprete filiado ao *Órganon* e a Aristóteles, Abū-Biṣr Mattā (870-940).⁹ Tal relação de proporção faz-se pela constante de proporcionalidade de (o)posição terminal *através-das-partes-do-Dois* (Di[a]-Lética), tal que os dados se tornem legíveis e inteligíveis por duplicidades ou contrariedades. Neste regime, nada se poderá dizer se os discursos puderem ser não-binários; dizer que se é não-binário só seria sequer possível e liberado em formações lógico-discursivas, por exemplo, de caráter sufi, estoico ou budista (notadamente do budismo místico, zen ou das escolas de refutação madhyamaka), jamais em regimes aristotélico-peripatéticos, com suas identidades, análises, pertenças e presenças do si-em-Si.

Cabe ainda reenviar tais situações de polêmica a extratos ainda mais anteriores, que assim se explicita suas estruturações e extrações. A lógica do Dois a eles subjacente atravessa Averrois, os filósofos *mutakallimūn-loquentes* de orientação peripatética, a língua e a escrita árabe, as traduções greco-síriacas, a própria emergência da Dialética em tanto que Ciência-e-Arte em Aristóteles, bem como atravessa a própria língua grega, seu sistema de escrita helênico como materialidade mínima e seus sistemas-pais egeu, micênico ou cretense que o antecedem, em retorno às suas fontes mediterrâneas meso-orientais. As séries assírio-babilônicas de poesia de inumano-animalescas disputas, os egípcios casos de justiça ou de poemas de amor, o Amor-como-Casal no Cântico dos Cânticos e a eterna e ariana guerra entre Devas servem como ocorrências indicativas de uma infraestrutura hiperestruturante do Dual como discurso-do-Dois, isto é, o Dois em tanto que princípio de organização de morfemas duais superlinguísticos, textuais, lógico-discursivos. Tais ocorrências são devidas a uma só vez a um princípio de bipartição um-em-um de ordem (as)sírio-egípcia, a um princípio de

⁷ Cf. Apêndice C, p. 107.

⁸ Cf. Apêndice D, p. 110.

⁹ Šaʿīd Alʿandalusī (1029-1070) em seu *Elenco dos Povos*, enarrando os excelentes cientistas árabes em Lógica e Filosofia, dá notícias da fama de Abū-Biṣr Mattā e de seus escritos-comentários-traduições siríaco-árabes, justo em meio de suas notícias aos escritos de Alfārābī: “*Abū-Naṣr Alfārābī foi contemporâneo de Abū-Biṣr Mattā Ibn-Yūnis, embora fosse menor que ele de idade e superior a ele em ciência. Não obstante, os livros de Mattā Ibn-Yūnis de Lógica foram muito usados por todos os sábios em Bagdá e outras regiões muçulmanas no Levante, devido à acessibilidade e aos abundantes comentários que tinham. Faleceu em Bagdá durante o califado de Arrāḍī. Já a morte de Abū-Naṣr deu-se em Damasco, sob a proteção de Sayf Addawla ʿAlī Ibn-ʿAbdillāh Ibn-Ḥamdān Attaḡlibī, no ano trezentos e trinta e nove [950 d.C.]*” (ALʿANDALUSĪ, 2011, p. 147, revisado por nós). A fama de Abū-Biṣr Mattā torna-se infâmia (junto da Filosofia e, por acarretamento, da Lógica, da Poética e da Retórica, *sub nomine Aristotelis*) em disputa contra Abū-Saʿīd Assirāfī, que vitupera Abū-Biṣr Mattā em tanto que representante do ingresso das letras filosóficas gregas no cenário cortesão ultra-letrado não-filosófico bagdadiano. Cf. Apêndice E, p. 111.

confrontação um-contr-a-um de ordem iraniano-maniqueísta e a um princípio de identidade-alteridade de ordem judaica (LARUELLE, 2010), o que é revelador para a compreensão da tipologia binária das letras aristotélico-peripatéticas de extração siríaco-árabe, bem como de seus ecos medievais, generalizáveis em grande discursividade(-)lógica de opostos, contrários, pares e duplos (BOUCHARD, 2003). De fato, há versos bíblicos que servem de maneira epigramática à discussão em causa: o que ocorre aos montes e vales, em hebraico, árabe, grego, latim etc. inscreve e espraia a operação modal básica a ser aqui explorada: rebaixar e elevar, pôr e contra-por. Na *Bíblia Almeida Corrigida Fiel*, em Isaías, capítulo 40, versículo 4, temos:

Todo o vale será exaltado, e todo o monte e todo o outeiro será abatido;
e o que é torcido se endireitará, e o que é áspero se aplinará.¹⁰

Justifica-se, então, o título desta dissertação, «*Do erro de Averrois*». Da confusão filologicamente histórica da preposição latina «*de*» em tanto que ablativa e genitiva, aproveitaremos desta anfíbolia casuístico-categorial a descrição-«erro» e a função-«erro», embora as distorcendo de suas propriedades. Discutidas descrição-«erro» e função-«erro» desde seus agenciamentos expressivos (testemunhos) e suas discursividades abstratas (teologia, filosofia e lógica do Erro), expulsa-se «erro» do «erro» por uma primeira aproximação de ordem metodológica, uma técnica de distância («*de*»). Da expulsão que desconecta a errância do erro, trataremos «*de*» Averrois em tanto que «Averrois» funcionasse como nome indexante a escritos de *Poética* de orientação lógico-analítico-indutiva (aristotélico-peripatética...), mas não como a *imago* modernamente autoral ou figurativamente responsável (em pintura, em escola de ideias, em escritos) pelo «seu próprio» erro. Investigando os escritos averrosianos de *Poética*, bem como extrapolando o binômio de que tanto se acusa errar, traduziremos e comentaremos fragmentos pertinentes à discussão, do que extrairemos do «erro» a origem do erro, isto é, o mal do mal. Se “o Mal não tem essência, mas é ou privação de uma substância, ou privação de uma boa disposição de uma substância” (AVICENA, 2005, p. 24), então nossa leitura do erro deverá ser, por força de definição, uma *má* leitura, logo pervertendo a própria definição por não partilhar nem legitimar o valor do

¹⁰ Cf. versão digital da Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil a *Bíblia Almeida Corrigida Fiel*, disponível em <<https://web.archive.org/web/20140410030330/http://biblias.com.br/capitulos.asp?livro=23&cap=40>>. Acesso: 29 de out. de 2019.

valor de uma dada legibilidade (o mal-em-Averrois, o mal-em-Poética, o mal-do-Mal etc.), perversão esta (re)feita em andamento (método...) para o exercício desta pesquisa.

Atemo-nos, portanto, estritamente à imanência da discussão, das definições e das citações de poesia, de encômio e de vitupério, em árabe, bem como suas primeiras aparições latinas. O erro de Averrois do qual se tratará exercita a lógica da extração, da origem e do retorno («de») aos testemunhos e fontes de uma discussão construída sob dada paramétrica orto-lógica (bem *versus* mal; bem mal etc.) desde suas camadas expressivas, conceituais e categoriais, sem a presunção de que, mesmo que se possa chegar no erro dos testemunhos e das fontes, dele se vá necessariamente continuar a tratar, não obstante assim se possa ou assim se queira (vide testemunhos e outros estudiosos, antigos e modernos, de filiação aristotélico-peripatética). Para os fins desta nossa discussão (discurso, lógica, *manṭiq*), as tópicas e a trópicas da «cura», do «curado» e do «cuidado», tão caras para complexos farmacêuticos de bom pensamento (vide Irmãos da Pureza, Avicena, Sidarta Gautama, *sed autem* Nietzsche-Deleuze), estão suspensas e indeferidas.

Do «erro-de-Averróis», enfim, em não se tratando de um mal absolutamente necessário, logo não se trataria necessariamente de tratá-lo em absoluto.

DEFINIÇÃO À CIÊNCIA LÓGICO-POÉTICA

Figura 2 – Averrois-*miles* a cavalo contra a Torre da Falsidade

— Os atos dos loucos — disse Farach — excedem as previsões do homem sensato.

— Não eram loucos — teve de explicar Abulcassim. — Estavam imaginando, disse-me um mercador, uma histórica.

Ninguém compreendeu, ninguém pareceu querer compreender. [...]

— Imaginemos que alguém mostre uma história em vez de contá-la (BORGES, 2008, p. 87-88).

Defina-se «definir»,¹¹ o que trataremos de fazer, então, com a Ciência Lógico-Poética. Disse Averróis: “E aqui o sentido de «definir»: *tudo o que é aceito como «definição» ou tudo o que é tido por «definição»; seja definir-de-verdade, descrever, substituir um nome por outro ou d(o)ar a coisa à ciência por seu gênero*” (AVERROIS Apud ARISTOTELIS, 1562, fol. 130; AVERROÈS, 2002, p. 242). De modo a se definir os termos-chaves a se tratar, das fontes primárias à discussão em causa, de Averrois, do *Comentário Médio do Escrito de Aristóteles da Poesia* (ca. 1174), bem como da *Exposição da Poética de Averrois* ou *Poetria Ibinrosdin* (ca. 1256), de Hermannus Alemannus (m. 1272), proporemos uma *translatio castigata* feita de proposições fundamentais ao exórdio à *Poética* (IBN-RUŠD In: ARISTŪTĀLĪS. BADAŪĪ (Org.), 1953; HERMANNUS ALEMANNUS In: ARISTOTELES LATINUS, 1968). Uma *translatio castigata* aproveita do termo «castigo», outrora usado para edições impressas ao corpus aristotélico no século XVI, e do termo «translatio», outrora usado para nomes a manuscritos em passagem interlinguística nas escolas de tradução ibéricas medievais. «Castigar», neste sentido, será cotejar, editar e (re)escrever a discussão que se encontra nos exórdios árabe e latino, dando a saber, aos binômios, palavras-chave que costurem as proposições fundamentais; «transladar» será deixar passar, ressignificar e confluir em língua portuguesa uma possibilidade de tradução, servente aos fins desta nossa demonstração em dissertação. «Definir», em última instância, será propor definições, desde que não tomadas como definições, o que, a uma só vez, notifica a questão em dissertação e expulsa-se a verdade da descrição da teoria em ciência e arte (poéticas).

Antes disto, convém definir, *universaliter* [*bi-ljumlah*], «Lógica [*manṭiq*]», bem como «Poética [*ṣīr*]» *vis-à-vis* «Lógica». «Lógica» não é «estrutura» nem «ordem» nem «sistema», do que refutamos um uso por nós feito do termo, na seção anterior da dissertação. Desde uma definição latina, da parte de Alberto da Saxônia (1316-1390), diz-se «Lógica» de «*logos*», que é «discurso ou discussão [*sermo*]», ou de «*lexis*», que é «razão ou argumento <lógico> [*ratio*]», e «-icos», que é «ciência [*scientia*]», como se se quisesse dizer «ciência do discursar, do discutir, do raciocinar-em-palavra [*scientia de sermone vel ratiocinatione*]». Desde uma definição árabe, da parte dos Irmãos da Pureza (fl. século X), diz-se a palavra «*manṭiq* [linguagem, lógica, discurso...]» derivar-se segundo «*naṭaqa-yantiqū > nuṭq > manṭiq*» e de

¹¹ Ver a força de definição com que se fundamenta a discussão da Discussão (Lógica...) à *Isagoge* dos Irmãos da Pureza por nós traduzida em Apêndice F, p. 120. Ver também a força de re-definição com que se disputa a polêmica do ser-teórica ou ser-prática a Lógica na questão de Alberto da Saxônia, por nós traduzida em Apêndice G, p. 130, e na *Quaestio* da pertença da Poética às Lógicas, por nós parcialmente traduzida em Apêndice H, p. 138.

que «linguagem [*mantīq*]» é um dos (e)feitos da alma humana, sendo tal (e)feito de dois tipos: mental e oral: a língua [*nuṭq*] oral é algo da ordem dos corpos e dos sensíveis; a mental, dos incorporais-espirituais e dos inteligíveis. Seja, portanto, «Lógica» proporcional a «Discurso», «Discussão» ou «Linguagem Verbal», desde suas duas extrações referidas: a primeira, latina, posterior à segunda, filha do ingresso das ciências árabes e das técnicas de comentário descritivo-naturalistas (KAULBACH, 1987; MIDDLETON, 1987), via Averrois, Avicena, Alfārābī, Alkindī, Maimônides etc; a segunda, árabe, anterior à primeira, filha do ingresso das ciências gregas e das técnicas meso-orientais de catálogo interpretativo-arquivístico (ENDRESS (Org.), 2006), via as sucessivas refrações epistêmico-bibliográficas da parte dos catálogos-comentários,¹² das miscelâneas e de *confundari* do medievo oeste-europeu, de *studia* da Velha Ibéria, *institutiones* tornadas instituições, monges-copistas nômades e livrarias-copiadoras universitárias etc (BURNETT, 2001; CORBELLINI, MURANO, SIGNORE (Orgs.), 2018; DEROLEZ, 2003).

Longa é a relação do histórico de traduções grecolatino-siríaco-hebraico-árabes em dispersão Alexandria afora, Bagdād adentro; África do Norte afora, Ibéria adentro; Gália, Itália, Germânia e Bretanha afora, universidades, monastérios e conventos adentro (BURNETT (Org.), 2009; FATTAL, 2008; FASHAHI, 1995; GUTAS, 2000; MALLETT, 2009; OPPENRAAY, 2012; WATT, 2008, 2010; YOUSIF, 1997). Em que pese a *Poética* como escrito isolável, convém notar que, até o famigerado Renascimento com seus movimentos de impressão e estabilização dos escritos manuscritos em livros impressos, o comentário de Ibn-Ruṣd havia sido a mídia *sine qua non* e *per quam* a *Poética* ingressara nos circuitos aristotelizantes dos séculos XV e XVI. O comentário, traduzido ao latim em 1256 por Hermannus Alemannus com ajuda de Sarracenos em Toledo, traduzido ao hebraico em 1337 por Todros Todrosi de Arles, tem comprovado prestígio pelo fato de que a tradução latina do árabe feita em 1256 da parte de Hermannus Alemannus sobrevive em vinte e quatro cópias manuscritas, ao passo que a tradução latina do grego em 1278 da parte de Guilherme de Mörbeke existe em somente duas cópias manuscritas (BOGGESS, 1970; HARDISON, 1962, 1970; TIGERSTEDT, 1968; TKATSCH, 1928).

¹² Note-se duas modalidades de discussão *mutakallim-loquente* de *Poética*. A primeira, de Alfārābī, em sua *Epístola da Poética* (Apêndice I, p. 139) segue uma «lógica» ou dicção de discussão intensamente catalográfica: aparecem nomes de tipos poéticos gregos, dentre eles «tragédia» e «comédia», tratados como meras notícias [*aḥbār*] de particulares, não definições [*ḥudūd*] de universais, compreendidas segundo elencos [*tabaqāt*]. A segunda, de Averrois, em seu *Comentário Breve à Poética* (Apêndice J, p. 145), presta-se a ser um *abrégé* do *Comentário Médio*: nele, passa-se em revista, *universaliter*, os principais aspectos da Ciência da Poesia, segundo Aristóteles.

Neste sentido, a *Poética* não seria nem serviria ao modo como Antonio Riccoboni (1541-1599), em seu *Poetica Aristotelis Latine Conversa*, reputou-a sendo “um manual prático para poetas e dramaturgos” (RICCOBONI Apud GOULD, 2014, p. 22).¹³ Em tanto que Arte Lógica, isto é, (bem) raciocinante e (e)loquente para os certos Caminhos de Deus, em Deus, *Poética* seria *Ciência* (da Arte) da Poesia (*Ciências sobredeterminam as Artes...*), arrolada lado-a-lado dos diversos tipos de dizeres: proposições, proposições verdadeiras ou falsas, a Verdade e a Falsidade elas-próprias, poemas-exemplos, silogismos, demonstrações, provas etc. A evidência mais material do aspecto lógico em *Poética* seria sua pertença a *Organa*, isto é, miscelâneas-comentários-instrumentos (*organa...*) aos escritos organo-lógicos para o Dizer (*Lógica...*). Dois são os escritos de *Órganon* os quais convém mencionar: o primeiro, o *Órganon* (manuscrito Escorial Árabe 649) do suposto aluno de Averrois, Ibn-Ṭumlūs (1164-1223), conhecido à latinidade por Alhagiag Bin Thalmus; o segundo, *Órganon* (Parasinus Arabus 2346, ca. 1027) de Abū-Biṣr Mattā bn-Yūnus Alqunnā’ī (870-940), então vituperado por Abū-Sa’īd Assīrāfi. Ambos os manuscritos configuram a *Poética* em tanto que Lógica lado-a-lado das outras modalidades de discurso (lógicas...).

O primeiro manuscrito arrola a *Poética* como última Ciência das (Ciências das) Artes Lógicas, partindo dos escritos *Analíticos*, passando pela seção *Das Categorias*, seguida *Da Interpretação* e *Da Retórica*: isto endossa o elenco de valores de verdade em função da tipologia proposicional, a bem saber, a proposição absolutamente verdadeira (demonstrativa); a majoritariamente verdadeira, (disputatória, dialética); a igualmente verdadeira e falsa (retórica); a majoritariamente falsa, (sofística); a absolutamente falsa, poética, o que alça a proposição poética – em sendo a única que não é nem demonstrativa, nem argumentativa, nem retórica, nem enganosa – a um estatuto de si-logismo, isto é, de padrão regular de operações discursivas con-juntas, rotações matriciais e matricializantes da Fantasia, em-Falso.¹⁴ O segundo manuscrito arrola *Poética* aos escritos *Das Categorias*, *Da Retórica* e *Isagoge*: esta configuração ecoa a maneira pela qual *Poética* fosse catalogada em-rol, aos pedaços e segundo menções às notícias *en passant*, como fizeram os Irmãos da Pureza em

¹³ Para as figurações poéticas do *cinquecento* e Renascimento, as quais parecem se afastarem mais e mais das relações lógico-analíticas da Ciência da Arte Poética às Lógicas, ver (KAPPL, 2006; WEINBERG, 1961).

¹⁴ Ver nossa tradução à *Epístola da Poética* de Alfārābī (Apêndice I, p. 139), em que se discute as vizinhanças da Poética às outras Ciências (das Artes) Lógicas em função do silogismo. Para mais dados acerca das primeiras aparições latinas da Poética em tanto que Lógica, ver o importante estudo e edição, mas não tradução, do manuscrito *Paris, Bibliothèque nationale lat. 16709*, em que consta escritos miscelâneos (questão, paráfrase, micro-catálogo etc.), anônimos ou não, do tema e de configurações diferenciadas destas ciências e artes lógicas (DAHAN, 1980).

seus epistolários enciclopédicos (cf. nota 5) ou Alfārabī em seus comentários-catálogos (ALFĀRĀBĪ, 1932, 2004).

Tratar de «Poética» *vis-à-vis* «Lógica» acarreta sinalizar sua posição nas ciências instrumentais para a doação dos existes à Ciência da Criação. Em sua dimensão científico-artística, «Poética» em tanto que «Lógica» faz parte das ciências da definição, da discussão, da nomeação e da descrição. Em termos de sua instanciação científica, «Poética» em tanto que «Lógica» relaciona-se às ciências (das transformações) do Verbo [*ilm alkalām*], cujos profissionais que as professem falando [*mutakallimūn*] foram conhecidos pela latinidade pelo nome de «loquentes», isto é, «aqueles-que-falam». Se logicistas são aqueles-que-falam, logo logicistas tratando da poética são aqueles-que-falam-de-Poética, e não em-poemas. Discutir de poemas sobredetermina o fazer ou o listar poemas: se as ciências têm precedência e preferência às artes as que lhes observam [*theoria-naẓr*], se elas determinam e doam-à-Verdade proposições segundo «exemplos» de alto, abstrato, mas fácil rendimento conclusivo, logo as ciências são aquilo que, por instrumento do Verbo-Discussão [*kalām*], reduz organologicamente o máximo de dados-à-Ciência [*maʿlūmāt*] a um mínimo dados di(scu)t(id)os [*maqūlāt*]. Conforme descreveu Šāʿid Alʿandalusī (1029-1070), em *Elenco dos Povos*, «Poética» em tanto que «Ciência (Lógica)» também prende-se ao rol de escritos fundamentais de discussão (Lógica) e aos sentidos de fundamentação-instrumentalidade que lhes são propriamente relativos:

Quanto aos livros a respeito dos instrumentos empregados nas ciências filosóficas, trata-se dos oito volumes da Lógica, que, até onde nos vai a ciência, ninguém antes dele <de Aristóteles> havia composto, nem se adiantado e compilado de tal assunto. Isto foi mencionado no final do sexto volume, *Livro das refutações sofisticas*, em que dizia: *Quanto à Arte da Lógica e ao estabelecimento dos silogismos, não encontramos nos antecessores uma base na qual nos apoiarmos, mas conseguimos isto após grande esforço e longo penar, pois esta arte, embora a tenhamos criado e inventado, edificamo-la sobre sólida fundação e enumeramos seus fundamentos sem omitir nada que nela deva constar, ao contrário do que fora feito pelos antecessores. É completa, fortemente fundamentada e firmemente instalada em alicerces de bases sólidas, com objetivos (re)conhecidos e pontos principais notórios. Introduzimo-la com argumentos claros e bem estabelecidos. Espero que quem queira, depois de nós, estudar este arte nos perdoe por algum erro eventualmente detectado, e que sua imensa bondade e gratidão levem em consideração todo o esforço que foi necessário para sua preparação. Quem faz o máximo ao seu alcance é merecedor de máxima clemência* (ALʿANDALUSĪ, 2011, p. 95, revisado por nós).

Reenviar *Poética* a *Lógica* em tanto que Discussão em-Falso ou do imaginado-semelhante-à-Verdade (cf. «imaginação» e «representação» a seguir comentadas) implica prendê-la à valoração binária do Verdadeiro *contra* o Falso, do que comentou Averrois:

A notícia [*ma^c rifah-notitia*] disto tudo é da Arte do Discurso (Lógica), pois, de fato, trata-se do mesmo poder por-si-própria – digo, a Uma-Arte, por-si-própria, que faz re-conhecer ou a coisa que é Verdade ou Certo [*haqq*] ou a coisa que é símil à Verdade ou ao Certo [*šabīh bi-lhaqq*], e que seus fazeres-ter-fé ou (con)fianças na Arte dos Discursares [*tašdīqāt huṭbiyyah*], em tanto que não sejam de verdade ou certos, são símeis à Verdade ou ao Certo. De fato, as gentes estão dispostas por natureza à acepção da própria-Verdade-ela-mesma ou do próprio-Certo-ele-mesmo [*wuqūf lhaqq*], e, em sua maioria, frequentam e trabalham pela Verdade, pelo Certo. As premissas louváveis, das quais advêm Entimemas, são símeis à Verdade ou ao Certo por delegarem à pleble [*aljumhūr, plebi*] a ordem da Verdade ou do Certo – o símil à Verdade ou ao Certo ingressaria na Ciência da Verdade ou do Certo [*ilm alhaqq*], que é a Ciência do Discurso, da Lógica [*ilm lmantiq*] (ARISTOTELIS, 1562, fol. 70K-71B; AVERROËS, 2002, p. 7-8).

As artes e as ciências lógicas, da parte de suas relações à Teoria-Contemplanção-Conformidade à Verdade, parecem sujeitarem-se ao mesmo quadro que antepara ou sustenta os juízos pelos quais elas-mesmas recebem e distribuem descrições e propriedades de «lógico», «ciência», «arte» e «verdadeiro»: tal rebatimento auto-lógico e circularidade auto(te)mática, em termos científicos e analíticos, pré-fabricam às Artes *qua* Ciência(s)-das-Artes toda-e-cada-Coisa a que se possa criar ou fazer segundo habilidade e instrumento de Discursar ou de Discutir, seja em proposições dialéticas (de Verdade), seja em proposições sofísticas, seja em proposições retóricas, seja em proposições poéticas (em-Falso). Quanto às ciências, o retorno e repetição lógico-científicas pré-definem, pre-veem e pré-determinam toda-e-cada-coisa que se (possa) teoriza(r)-de-Verdade, do que, mesmo em sendo *Poética* a ciência-da-arte relegada ao Falso, tudo se alça segu(i)ndo-a-Verdade. É de tal paramétrica que se derivam «princípios» ou «fundamentos» científicos para toda e qualquer arte que se define, desde os fundamentos da Arte dos Versos até aqueles das ciências ascéticas do Último, do Oculto ou do Além [*al'āḥirah*]. É isto, afinal, o que parece estar em causa quando Averrois, em seu *Discurso decisivo sobre a conciliação entre Fé e Filosofia*, sotereologiza as ciências justo desde suas fundações lógicas, suas capacidades organo-lógicas e suas destinações te(le)o-lógicas:

Deves ter ciência de que o que se intenciona com a Revelação não é senão o ensi(g)no da ciência verdadeira e das obras [*amal*] verdadeiras. A verdadeira ciência é (re)conhecer a Deus – bendito e exaltado, Ele – e ao

restante dos existentes, especialmente os mais elevados deles, e (re)conhecer a Graça e os tormentos do Além. A prática [*amal*] verdadeira consiste em levar a cabo feitos [*af'āl*] que garantam a Graça e <consiste> no evitar feitos que valem Aflição. Ao (re)conhecimento destes feitos chama-se Ciência-do-Obrar [*al'ilm l'amālī*]

Tais feitos dividem-se em duas divisões: na primeira estão os feitos exteriores e corporais, cuja ciência se chama Ciência-da-Lei [*fiqh*]; na segunda divisão estão os feitos anímicos, como a gratidão, a paciência e outros caracteres prescritos pela Revelação ou por ela proscritos, cuja ciência se chama Ascetismo ou as Ciências-do-Além. Delas é que Abū-Hāmid <Alġazālī> versa em seus escritos. [...]

Então dizemos: *se a finalidade da Revelação é ensi(g)nar a Ciência Verdadeira e o Obrar verdadeiramente, e se as operações sobre as quais repousa o ensi(g)no são de dois tipos – conceber e (con)fiança, como explicaram os loquentes (teo)lógicos [ahl 'ilm bilkalām] – e se os métodos de (con)fiança <«veridicção» ou «assentimento»> existentes aos homens são em três – demonstrativo-explicativo, dialético-polêmico e retórico-oratório – e os métodos de concepção são em dois – a coisa ela-própria ou seu análogo <«exemplo»> – e se nem todos os homens estão dispostos por natureza a apre(e)nder (com) demonstrações, nem mesmo proposições <de> disputas dialéticas, e muito menos discussões demonstrativas! – além da dificuldade de apre(e)nder proposições demonstrativas e além do tempo longo aos familiares com elas, e se a finalidade da Revelação não é senão ensi(g)nar a todos, foi necessário que o Texto Revelado compreendesse todos os meios [anhā' tturuq] de (con)fiança e conceptualização* (AVERROËS, 1996, p. 148-153).

Assim definidas as vizinhanças lógico-científicas à Poética, seja, então, em 3 axiomas, a definição à Ciência Lógico-Poética propriamente, *more geometrico*.

Tabela 1 – Do axioma teórico-metodológico

Disse Averrois que disse Aristóteles: *Que nossa intenção desta proposição [qawl, sermo] é compor comentário médio ao escrito de [fī, in, cf. «de»] Poesia de Aristóteles, tratando do que se encontra de partilhado entre os povos, todos ou a maioria, com relação aos parâmetros canônicos poéticos, parâmetros estes universais, e não particulares. No tratamento desta discussão, deve-se começar dizendo por onde primeiro dá-se e doa-e o sentido deste modo proposicional (poético).*

Tabela 2 – Do axioma tratado-lógico

Disse Averrois que disse Aristóteles: *Que, se caracterizados língua a língua, tratado a tratado, poema a poema, segundo tais ou quais usos, costumes, hábitos ou disposições, nossa intenção é falar [takallum-loqui] da Arte da Poesia e dos tipos de espécimes poéticas [anwā', species]. Ordenando-as, queira-se dizer: do efeito de todo e cada um dos tipos de espécimes poéticas, de que se fazem tais proposições poéticas; em quantas e quais sejam as classes das intenções intencionadas por proposições poéticas. Saiba-se: Que todo poema, Poesia, Poética ou proposição em-Poesia são de louvar [madīh-laudatio] ou de vituperar [hijā'-vituperatio]; que são por via da imaginação [hayāl-imaginatio] e por via da representação [muḥākāh-repraesentatio]; que tratam das matérias da vontade (da virtude ou do vício, do belo e do feio), e que se derivam da leitura indutiva [istiqrā'-inductio] de poemas. Assim pode-se dizer o nome-da-Poesia segundo a Verdade, embora ela trate do Falso e do fantasioso.*

Tabela 3 – Do axioma tecnológico

Disse Averrois que disse Aristóteles: *Que, em tanto que afetem imaginar por representar, proposições poéticas de verdade efetuam-se desde três tipos de comparação: a primeira, explícita, por partículas assimilatórias («como se...»); a segunda, não-explícita, por substituições sucessivas nas proposições («Ele é o mar de onde quer que a ele venhas...», si-logismo poético); a terceira, invertida («o sol é como fulana» e não «fulana é como o sol»).* A afecção da imaginação por via da representação efetua-se desde três coisas: sonoridade, metro e símiles eles-mesmos. Embora possam ocorrer sonoridade, metro e símiles separadamente (vide dançarinos, flautistas e contadores de histórias), considera-se «natural» a poesia em que as três coisas co-ocorrem, uma vez que coisas naturais ocorrem a povos naturais.¹⁵

Tabela 4 – Corolário

Dizemos que disse Averrois que disse Aristóteles: *Que toda e cada Poesia em tanto que notória redução dedutiva de Poemas-em-Um – «Poética» em clara descrição científico-tratadística – é ou de vitupério ou de louvor, cujas proposições de Arte representam lógica e discursivamente – isto é, pelas próprias palavras e por palavras próprias – dadas coisas da ordem da vontade – a bem saber, do belo ou do feio, sem mais – de que, por necessidade de efeito de (Ciência-e-)Arte, induz-se as almas a imaginá-las, no sentido obrigatório da atração ao belo e repulsão ao feio.*

Dos três axiomas supracitados e seu corolário todos tabelados, convém selecionar e comentar dois nexos notórios, que melhor definirão Poesia: «representação» *vis-à-vis* «*muḥākāh-repraesentatio*» e «substituição» *vis-à-vis* «silogismos». Comentá-lo assim espelha o tipo de comentário de incidência lexical(izante), de enunciados de expansão a axiomas, à moda das definições terminais [*usque ad terminum*] do *Grande Comentário à Metafísica* e das *Lógicas*.

Quanto ao nexo «*muḥākāh-repraesentatio*», ele merece, de um lado, comentários morfossemânticos via língua árabe e, de outro lado, exposição ancilar da fortuna, ao menos tomística contanto que filha de um averroísmo polemizante, do que se trataria ser algo de sorte «*repraesentativa*». «*Repraesentatio*» e seu adjetivo derivado «*repraesentativus*» são (I) efeito [*effectus*] da ordem do traço [*vestigium*], como «fumaça representa fogo [*fumus repraesentat ignem*]», tal que o traço *de-monstrat* o movimento de algo transindo, mas não qual seja tal algo; (II) efeito da ordem da *imago*, como o fogo, quanto à semelhança [*similitudine*] de sua forma, que, ao ser gerado, *repraesentat* o fogo então gerado; ou como «a estátua de Mercúrio *repraesentat* Mercúrio»; (III) efeito da ordem do espelho [*speculum*], por

¹⁵ A predicação de «natural» aos entes, notadamente em que pese ao obscuro conceito de «poesia natural», carece de maiores definições, embora nos chegassem notícias de que se trata de uma polêmica lógica de maior ordem, na interface Ciência da Poesia e das Lógicas, Ciência das Almas e as Ciências do Céu e do Mundo.

(se) re-ferir imediatamente às *res*, de modo que no espelho resultam as formas das próprias coisas; (IV) efeito da ordem do livro [*liber*], *via cognitione*, pois os livros têm inscrições [*figurae*], que são signos [*signa*] das palavras [*voces*], que ensi(g)nam o intelecto, que são imagem-e-semelhança das coisas [*similitudines rerum*]. Da «Poética» *vis-à-vis* «*repraesentatio*», diz-se que “proceder por símiles várias e representações é próprio da Poética” A relação morfolexical, por sua vez, entre «*repraesentatio*», «*praesentia*» e o morfema latino «*re-*» gera entendimentos interessantes: «*praesentia*», derivada participialmente do verbo composto «*prae-esse*», contrapõe-se a «*absentia*», derivada também participialmente do composto «*ab-esse*». Ambas as palavras guardam algo da relação com «*esse* [parecer-ser-estar]» às vistas [*prae-*] ou não [*ab-*], isto é, a-parecer ou des-aparecer: de fato, “por «presença» diz-se de algo estar totalmente às vistas.” Extraímos nossos comentários lexicais de comentários lexicográficos a comentários tomistas (BARRY; DEFERRARI, 1947, p. 877, 966).¹⁶

«*Muḥākāh*» participa em outras regras de formação [*wazn*], cujas capacidades semânticas, se absolutamente tomadas, merecem comentário. Comentar «*muḥākāh*» *vis-à-vis* «*repraesentatio*» deverá verificar traços semânticos distribuídos pelas derivações gramaticais e pelas derivadas de entendimento em comentário. «*Muḥākāh*», além de significar «imitar» como «assemelhar discursando, assimilar por via do Verbo», partilha em raiz traços significativos com «*ḥikāyyah* [a narração, o contar histórias]», referindo-se a um verbo pedestre, «*ḥākā-yuḥākī*», cuja sobrevivência aos séculos nos lega o ainda significado de «falar, contar, dizer, transmitir, re-citar etc.»: é por isto que, em seu comentário à *Poética*, disse Averrois que «*ḥākā Aristūṭālīs...*», ou seja, «*conta, re-cita* Aristóteles que...» (IBN-RUŠD In: ARISTŪṬĀLĪS. BADAŪĪ (Org.), 1953, p. 204). As fórmulas de citação em Comentário tem potências narratológicas, porquanto comentários se configurem segundo a si-logização de discursos-em-citação, o que centraliza o papel da discussão verbal e se remete, em última instância, às necessidades judaico-islâmico-cristãs do Verbo (Cristo, filho de Deus, *qua* Lógos, *E disse Deus* “*Haja...*” e *houve...*, a escrit(ur)a inimitável da Palavra inalterada e inalterável de Deus etc.).

¹⁶ Mais duas definições pós-averrosianas para «*repraesentatio*», em que pesem suas relações com «presença, apresentação etc.»: a primeira, de Mathias de Linköping (1318-1332), tal que “*O louvor poético é diferente do louvor retórico porque, se o louvor retórico deve ser feito por persuasões e entimemas em discurso prosaico, o louvor poético deve ser feito pela representação em discurso métrico*” (MATHIAS OF LINKÖPING Apud GILLESPIE, p. 316, 2018); a segunda, de Richard de Fournival (1201-1260), tal que “*Quando se pinta uma história, seja a de Tróia, seja outra, vê-se os feitos dos heróis de outrora como se fossem presentes. Assim o é com o discurso: pois quando se ouve lido um romance, escuta-se as aventuras assim como se as vê presentes*” (FOURNIVAL Apud Ibidem, p. 319, 2018).

A palavra «*muḥākāh*» é o nome derivado do verbo «*ḥākā-yuḥākī*». O verbo «*ḥākā-yuḥākī*» é verbo *mawzūn* (de-formado) do verbo «*ḥakā-yahkī*», cuja raiz «*ḥ-k-ā*» gera a significação nuclear já comentada e comutada. Como evidências do mesmo processo de formação, temos «*qatala* > *qātala*» para «matar > lutar contra algo»; «*šabbaha* > *šābbaha*» para «parecer visualmente > parecer com algo»; «*sakana* > *sākana*» para «morar > morar com alguém»; «*kataba* > *kātaba*» para «escrever > (pôr-se a) corresponder(-se) com alguém»; «*ʿamila* > *ʿāmala*» para «agir, fazer > pôr-se a agir (com), lidar (com algo)»; «*baʿada* > *bāʿada*» para «estar/ser longe > distanciar(-se) de»; «*ḍaraba* > *ḍāraba*» para «bater > bater(-se) com alguém». Daí, temos «*ḥakā* > *ḥākā*» para «falar > falar segundo ou con-forme algo/alguém», daí «assemelhar», daí «imitar verbalmente». Pela montagem do verbo à forma «*fāʿala*», adiciona-se significado de, dada uma relação verbal, haver um elemento agente principal e outro co-ad-juvante na ação, ao qual e contra o qual se relaciona o agente principal: a relação é complexamente conativa e causativa, participativa e recíproca e/ou contrapositiva e confrontativa.¹⁷

No entanto, segundo Averrois segundo Aristóteles, são também «*repraesentativas*», ainda que não-lógico-discursivas, as artes de percussão, sopro e dança. A dimensão «*repraesentativa*» destas outras artes força subir o entendimento de «*muḥākāh*» a um nível mais abstrato de *signi-ficação*, a que “dever-se-á dizer: *Que significar é a potência cognitivo-científica de dada coisa ou dadas coisas, de dado modo, por si mesma(s), instrumental e vitalmente, representar(em)-se, em mutação*” (NICHOLAS OF AMSTERDAM In: BOS, 2016, p. 299). Representar-significar seria, portanto, remeter(-se), pelos meios da própria arte – e para a(s) ciência(s) que a(s) contemple(m), tecnicamente – àquilo ausente que, afinal não sendo presente, parece ser; não estando-aí, possa ser algo que (re)faça-se como (re)cognoscível via ritmo, som ou expressões linguísticas [*alfāz*], logo via «*ḥayāl-imaginatio*».

Se, no caso de «*repraesentatio*», trata-se da refacção da presença das *res* pelo fazer discursivo como tração monstruária entre coisas-língua *via repraesentationis*, então, para a noção de «*muḥākāh*», trata-se do esforço de con-formação da palavra contra aquilo de que se fala em contrafazendo coisas por via do Dizer-*delas*. Em uma interpretação nossa desde as Ciências das Almas (*De Anima*, mas também *De Musica*), «*muḥākāh*» seria o decaimento das coisas-aí em palavras-aí, completamente exterioradas-em-Verbo: desde a sensação-sentimento

¹⁷ Tal adição de traço semântico é amplamente reconhecida por gramáticos latinos (ERPENIUS, 1613, p. 30), gramáticos arabistas (FLEISCH, 1968, p. 118; HAYWOOD, NAHMAD, 2009, p. 162-163), livros didáticos modernos (BATA; BRUSTAD; AL-TONSI, 2007, p. 255), coranistas computacionais (<http://corpus.quran.com/documentation/verbforms.jsp>) e letrados gramáticos árabes antigos (SĪBWAYHI; IBN-QUTAYBA; AL’ASTARABĀDĪ et alii. Apud FLEISCH, 1990, p. 288-301).

rumo ao discurso-então-notícia-então-ciência, representa(m)-se as coisas para que subam justamente a nível de «coisas» porque, primeiro, *delas* se fala (diz-se *ex-sistirem*), depois projeta-se-lhes (re-[a]presenta-se-lhes), então trata-se-lhes (notifica-se, doa-se à Ciência), logo conhece-lhes (tratadística), enfim (faz-se-lhes re)conhece(re)m [*alma^clūmāt l^cālimah*] em tanto que dadas-ao- ou dados-do-mundo-conhecido [*alma^clūmāt li-l^cālam*].

Neste sentido de «representação» *vis-à-vis* «*muḥākāh-repraesentatio*», trata-se da relação das coisas-via-discurso (a)parecerem (a)parecendo à emergência-logo-ciência-lógica[-discursiva] delas. Se «*muḥākāh*» teria a força relacional proprietária do discurso como sendo, então, algo da ordem de fazer-cognição, fazer-falar segundo algo (re)conhecível, então «*repraesentatio*», por sua vez, em tanto que latino-tomisticamente definida, seria bem mais lógica & discursiva, lógico-discursiva – «logo-lógica» – mas que, para esta língua árabe de «*falantes*» seria especial e sistematicamente revestida de jogos de categorização, produtiva e correntemente dados na, pela e para a morfossintaxe e semântica pragmático-discursiva árabes. Em tratando, portanto, de «*muḥākāh*», deve-se notar seus ecos lexicais-logo-filosóficos de compreensão em torno da noção do Verbo [*kalām*] e da Ciência [*ilm*], o que acarreta conceituações em torno de coisas-dadas-em-língua, línguas-que-falam-coisas, proposições-dadas-à-coisa, coisas-conhecidas, ciência-das-coisas-dadas, e variações possíveis e passíveis de comentário.

Comentado o nexo de «representação» *vis-à-vis* «*muḥākāh-repraesentatio*», resta comentar «substituição» *vis-à-vis* «silogismo». Retornemos, pois, a fazer manifestas as matérias do axioma tecnológico supracitado, dizendo, então, em-Averrois: Contanto que imaginativos porque representativos porque di(c)tos, enunciados poéticos são em três classes: duas simples e uma montada [*murakkab*]. Quanto à primeira classe simples, trata-se ou da assimilação [*tašbīh-assimilatio*] de coisa a coisa ou da exemplificação [*tamṭīl-exemplatio*] da coisa pela própria coisa, ambas via emprego de recursos explícitos próprios à língua, e.g. «imagina... [*iḥāl*]» ou «algo é como algo [*ka'anna; quasi; ka-; miṭl; ka-miṭl; sicut*]».

Paralelamente à Ciência Lógico-Poética de que se vem tratando, eis, dos Irmãos da Pureza, no epistolário *Das Ciências Naturais*, mais ocorrências de partículas de assimilação que servem, no âmbito científico generalizado, como ocorrência à tratadística das ciências da Natureza em interface com a ciência da Cidade. Usa-se assimilações sucessivas para sinalizar e ensi(g)nar, no caso, uma teoria cosmo-política, feita de proposições ético-características [*al'aqāwīl lḥalqiyyah*], isto é, cidadinas e administrativas [*al'aqāwīl lmadaniyyah*], logo astrofísicas e macro-organísmicas [*aqāwīl nnujūm*] – divinas, em última instância:

Nota, irmão, e Deus te ajude e a nós com um espírito advindo Dele, que as orbes se entreabram como [ka-] as camadas da cebola, não havendo entre as superfícies das cascas que contém e são contidas nem o Vazio nem um espaço vazio, a não ser uma diferença que as separa entre elas. [...] E nota, irmão, e Deus te ajude e a nós com um sopro vindo Dele, que, na orbe universal, o Sol é como [ka-] o rei na Terra, e os astros como cavaleiros, lacaios e súditos; as esferas, como climas; constelações, como províncias; os graus, como cidades; os minutos, como vilas. Conforme a sabedoria divina, o centro fica no meio do mundo, como o palácio do rei fica no meio do reino (quero dizer, na capital) e a capital, no meio das províncias do reino, e então é por isto que a posição do sol é no meio de sua órbita e sua órbita é no meio das esferas. [...]

Tem ciência, irmão, que os sábios indianos fizeram uma comparação [maṭal, cf. «miṭl»] da rotação dos astros em torno da Terra para familiarizar aos aprendizes da compreensão e para facilitar aos teóricos a conceituação. Eles dão a notícia de um rei que construiu uma cidade cuja circunferência fosse 60 *farsaḥ*, rei este que teria enviado sete homens seus para a contornarem a passos distintos. [...] Ele disse: *Dêem voltas na cidade e comecem do pórtico; quando tiverem-na contornado, venham e contem-me quantas voltas cada deu*. Quem compreende e concebe o cômputo das voltas em torno da cidade é capaz de entender a rotação das estrelas em torno da Terra. [...] Esta é a analogia [maṭal] dada pelos sábios indianos para a rotação das esferas em torno da Terra, porque é exemplo da terra é como [ka-miṭl] uma cidade construída cuja circunferência fosse 60 *farsaḥ*, os sete planetas e sua rotação em torno da Terra podem ser comparados aos sete homens, a diferença de seus movimentos em velocidade ou lentidão é como a diferença de andamento dos sete homens e o rei é o Criador, louvado seja Ele e santificados sejam Seus nomes (BRETHREN OF PURITY, 2013, p. 85-86, 119-123).

A operação lógico-discursiva de assemelhação-exemplaridade, para a *Poética* mas além dela, parece se servir da funcionalidade básica do similar, do Simular e da (estereo)tipologia do exemplo para fins de produção de analogias, observância instrutiva, contemplação teórica, logo reproduzibilidade do ter-fazer-ciência (ensino...). De fato, e para as ocorrências trazidas anteriormente além-*Poética*, assimilar e exemplificar servem tecnicamente à demonstração convincente e suficiente à ciência política do Cosmos, ou seja, a ordem da Ordem, a qual se supõe discriminar, demonstrar, descrever e, enfim, convencer de sua existência externa.

Retornemos às classes de inversão poéticas, no entanto. A segunda classe é a inversão da ordem dos elementos arranjados: «o Sol é como Fulana» e não «Fulana é como o Sol»; «a areia, feito pernas de donzelas» e não «pernas de donzelas, feito areia». A terceira classe é a montagem das duas classes, antes simples, agora compostas. Seria preciso hipotetizar-em-Averrois – logo pro-por – enunciados às ocorrências da terceira classe, para a qual carecemos da compreensão e conceituação tecno-poéticas.

Ainda quanto à primeira classe simples de inversão, além de assimilações e de exemplificações, há substituições [*ibdāl-concambium*]. Da definição ao substituir, trata-se da relação substitutiva do assimilado [*šabṭh-simil*] por seu semelhante, não por via de operadores linguísticos explícitos de assimilação ou de exemplificação, mas pela cópula de, ao menos, dois termos, com ou sem o emprego de verbos como «ser [*kāna*]» e suas irmãs-verbos.

Para os princípios fundamentais da Arte Poética, há dois tipos de substituição: (I) metonímia [*kināyah-translatio*], como substituição da coisa via seus (predicados e predicamentos) adjacentes [*lawāḥiq-concomitantes*], conforme uma relação todo-parte ou substância-acidente; (II) metáfora [*isti'ārah-transumptio*], como permutação discursiva da coisa dita com seus cor-relativos [*munāsib-comproportionales*], conforme uma relação si-logística [*qiyāsiyy, relativa*], com-parada [*bilqiyāsah 'ilā, de relatione ...*].¹⁸

A discussão dos tipos de substituição e assimilação acarreta duas instâncias de comentários subsequentes, em retorno peripatético-aristotelizante. Da primeira, trata-se da substituição como operação discursiva (lógica, racio-nal), logo como propriedade poético-oratória (discursiva, discursante). Da segunda, trata-se da substituição como comparação sistêmica (si-logística, lógico-combinatória), logo função poética (imaginativo-racional), através e para o binômio Verdade-Falsidade.

Para os *loquentes* lógicos dia-léticos, a substituição como operação discursiva depende da análise [*taḥlīl*], isto é, da divisão dos termos das expressões linguísticas em um nível lexical e absolutamente relativo (a palavra discreta) rumo a um nível redutor e resumptivo [*biljumlāh, universaliter*], isto é, frasal e combinatório (proposições), relativamente absoluto. De fato, palavras matricializam-se em rotacionando proposições, proposições em rotacionando outras proposições, e assim sucessivamente, por via e efeito de termos comuns e constantes de proporcionalidade, de modo que, a depender do valor de verdade e do tipo de proposição, configurem-se substituições mais ou menos derivadas, mais ou menos poéticas, mais ou menos convincentes, mais ou menos sofisticadas, dialéticas etc. Dos sentidos de substituir e recombinar, disse Averrois que disse Aristóteles, *Da Retórica*:

Dizemos, pois: as expressões linguísticas [*dictiones*] são in-dividuais [*in-cōplexe*], sejam elas nomes, verbos ou partículas, dividindo-se quanto aos sentidos de suas significações em oito divisões: dentre elas, as usuais, as permutadas, as estranhas, as idiomáticas, as metrificadas, as compostas, as capciosas e as forçadas.

¹⁸ Para a definição da Ciência das Relações, ver tradução nossa de fragmento do epistolário dos Irmãos da Pureza (Apêndice K, p. 147).

Das permutadas, são elas as mais reconhecidas e numerosas das expressões em uso às duas artes <Poética e Retórica>. O sentido da permutação é fazer daquilo que se intenciona [*almaḡṣūd*] referir a uma dada expressão a que, então, é usada em substituição àquela expressão por outra expressão. Tal permutação recai em dois casos: um deles é empregar na expressão uma expressão símil à coisa com uma expressão da coisa ela-mesma e relacioná-la com a partícula que indique, naquela língua, assimilação. Tal caso de permutação tem por nome exemplificação e assimilação, o que é bem próprio à poesia. O segundo caso de permutação é a que se dê a substituir uma expressão a seu símil por outra ou por outra a ela conexa sem que se dê a substituí-la com uma expressão da coisa ela-própria. Tal tipo nesta arte tem nome de substituição [*ibḡāl-permutatio*, cf. «*ibḡāl-concambium*»] e ela é aquilo que se pode, em nosso tempo, chamar de «metáfora», como nos dizeres de Ibn-Almuḡtazz:

*oh, morada! onde estão tuas gazelas ruivas?
que quando humanas me deleitava*

De fato, os árabes habitualmente passaram a assimilar mulheres a gazelas em tanto que as permutando umas pelas outras, como ficou estabelecido nos dizeres de Ibn-Almuḡtazz, e empregando a partícula de assimilação.

Cada uma das classes de permutação é ou simples ou composta e cada uma de ambas é, quanto ao modo de combinação, ou claro, ou notório desde o princípio do ca(u)so em causa, ou obscuro. Será não-evidente senão por conta de duas coisas: ou porque não é evidente em si, para todos, ou também porque é evidente para inúmeras gentes, como é o caso de exemplificações que os árabes habitualmente passaram a empregar. De fato, parece que muitas delas não são evidentes para outros povos, como nos dizeres de Imru' Alqays descrevendo o burro selvagem (zebra, onagro):

*ele derruba e espalha terra
como o onagro, que revira a terra*

De fato, «onagro» só é conhecido senão pelos árabes e aqueles de seus pares que habitam estepes e desertos.

Das expressões compostas, elas são próprias à poesia como são as simples próprias à Ciência da Oratória (Retórica). Abū-Naṣr <Alfārābī> re-citou [*anṣada*] por exemplo às expressões compostas em arranjo remoto [*ba'īd*] uma combinatória sutil no verso de Imru' Alqays. O verso:

*Wā'il e Kinda foram substituídas [buddila, cf. «ibḡāl»],
onde surda é a filha da montanha*

Disse: tal permutação exhibe muita composição [*tarkīb*, cf. «*murakkab*»]. Isto porque substituiu-se «filha da montanha» por «pedra» na proposição; substituiu-se «surda» por «o-não-som-de-pedra», pois «não-emitir-som» e «não-audição» avizinham-se, um sendo a contraparte do outro, já que «o-não-ouvir» dá-se ou porque não houve som ou porque há não se houve por surdez; substituiu-se «o-não-som-de-pedra» por «o-molhar-de-terra», já que terra molhada não emite som de pedra; substituiu-se «o-molhar-de-terra» por «o-jorrar-de-sangue-no-chão», já que molhar a terra é consequencialmente adjacente ao derramar do sangue sobre ela; substituiu-se «o-jorrar-de-sangue-no-chão» por «violento-combate», já que «o-jorrar-de-sangue-no-chão» tem a ver com «violento combate»; substituiu-se «violento combate» por «um grave ocorrido», como se ele desejasse [*ka'annah arāda*] dizer «...

onde há um grave ocorrido», substituído então por «onde filha da montanha é surda». Assim empregou-se numerosas substituições. De fato, isto combina com Poesia (ARISTOTELIS, 1562, fol. 137 F-I; AVERROËS, 2002, p. 269-271).

Da análise das expressões linguísticas em substituição, deriva-se a classificação genérica das permutações (a Substituição-em-Geral, uma espécie de Análise Combinatória das calculações do Verbo), segundo suas operações e condições técnicas. Extra logicamente, no entanto, as permutações servem às proposições científicas da Alma, cujo sentido se descreve em as discutindo:

Agrada uma mesma coisa em repetição, pois pela repetição tal coisa domina a alma, do que o habitual passa a aprazível.

A permutação (trocas, mudanças *no* lugar) e a translação (tra-dução, mudanças *de* lugar, «*tanaqqul*») de estado a estado é agradável por natureza, pois passa-se a ter a sensação de que se trata de algo novo. É por isto que aquilo cuja ocorrência no mundo por natureza se dá a existir sazonalmente é agradável, como a mudança das estações e dos governos e, em geral, as permutações ocorridas às gentes ou causadas por elas. A razão disto é que a coisa presente está recobrada pela alma desde o que fosse necessário dela fazer uso, sem mais, sobretudo em se estendendo a sua existência, de modo que a alma busca reconfortar-se em outra coisa nova de que se possa recuperar o que à alma não é mais próprio. Da ocorrência dos seres cujo ser é parco no tempo, isto é o mais agradável (Idem, fol. 94 I-K; Idem, p. 98).

A análise das operações e efeitos proposicionais, imaginativos ou não, do nível da palavra às suas reuniões frásticas, correspondem a um plano de previsão científica e visualização linguística dos entes ao discurso. Os procedimentos técnicos ou meios para tal são descritos em:

Do interesse de fazer à coisa em causa como se diante dos olhos [*naṣb lʿayn*], por três coisas efectua-se. Uma delas é a permutação decorada [*decora*, cf. «*decor*» qua «*ḥasan*»]; a segunda, a op-osição de coisas mutuamente adversas; a terceira, a descrição dos feitos que se deram e que logo se darão.

Um exemplo de descrição de feitos e de introdução de oposição são os dizeres sagrados: *Então, teve medo deles. Disseram «Não te atemorizes!» E alvissararam-lhe um filho sapiente. E sua mulher dirigiu-se, aos gritos, e bateu na sua face e disse: «Eu? Uma anciã estéril!».*

A descrição de (e)feitos abunda no discurso dos eloquentes e nas poesias dos engenhosos [*almufliqīn*], como nos dizeres de Annābiḡah:

*caiu do braço grosso véu seu sem que quisesse
ergueu-o e com um gesto dele velou-se*

E como nos dizeres de Abū-Tammām:

de novo lamenta e aumenta

*de novo, e aumenta, lamenta, e aumenta
arranca o véu da pele;
a pele, do rosto, do peito [...]*

Disse Aristóteles: Das permutações bem-sucedidas que excedem às outras em excelência e eficácia, há a permutação que se dá via coisas conformes ou relativas ou decorosas [*munāsib*, cf. «*nisbah*» qua «relação, analogia, proporção»]; quer dizer, se há uma coisa cuja relação a uma segunda coisa é a relação da terceira coisa à quarta coisa, então toma-se a primeira em substituição à terceira e usa-se seu nome pelo outro (cf. silogismo poético-imaginativo). Como disseram os antigos, mencionando jovens mortos em guerra:

*arrancaram-nos da cidade
como se retirassem
a primavera do ano [...]*

Destes exemplos, Aristóteles fez menção a ditos populares que então circulavam entre os gregos, cujas proposições são de difícil entendimento por conta de nossa língua e costumes (Idem, fol. 147 K-M; Idem, p. 310-311).

Os procedimentos técnicos ou meios de previsão científica e visualização tecnolinguística dos existentes ao discurso, suas relações de sentido os mediando, respondem à necessidade do Propriamente-(em-)Conform(ida)e, isto é, um emprego proporcional às funções apropriadas de nomeação, descrição, permutação e discussão como (contra-)retificação de nomes-coisas:

Aristóteles bem disse que, ao orador, em dizendo de algo, é necessário fazer uso de permutações e substituições que lhe sejam proporcionais e con-símeis ou análogas e con-formes ou apropriadas-decorosas e verossímeis [*munāsib wamušākil*]. Por «con-símil», ele quer dizer que a uma dada coisa é possível, nela-própria e por ela-mesma, transformar-se por permutações contrastivas; «proporcional» é o que, delas, convém àquilo de que se persuade. Um exemplo disto é que, quando não se quer fazer caso de alguém que roubou algo, é verossímil dizer «*Ele lutou por isso*»; para fazer caso, dizer «*Ele meteu a mão*». Assim, se o orador segue pelo que é conforme-decoroso, tal conformidade não falhará, analogamente ao que se trata de dizer, ou em ser evidente por si-própria, logo notória, ou em não sê-lo. Se evidente, basta seguir pelo análogo ele-próprio; se não-evidente, no entanto, adiciona-se-lhe um contrário, seguindo-se o contrário do análogo ao contrário da coisa pela qual se fez a analogia. O que é conforme aos contrários é contrário. Assim, por exemplo, no que diz respeito aos sensíveis, aquilo que é decoroso ao velho vestir não é aquilo decoroso ao jovem. Assim, é preciso que se trate da mesma coisa quanto às expressões linguísticas. Eis duas recomendações: uma delas é que se faça uso do conforme-evidente e a outra é que se faça uso do não-evidente pela adjunção de seu contrário, pelo que este esclareça e evidencie aquele.

Das substituições proporcionais, elas devem ser da ordem do gênero de que se trata de dizer, e não de coisa exterior ao gênero. Se o orador desejar decorar [*yuḥassin*] seus discursos, então emprega permutações rumo ao que

é mais excelente no gênero; se desejar desfigurá-los [*yuqabbih*], então emprega permutações rumo ao que é mais vil no gênero (Idem, fol. 139 E-M; Idem, p. 279-280).

As permutações e substituições em análise de suas combinatórias matricializam-se em um conjunto (si-) de acoplagens e rotações discursivas (-logismos), previstas e previsíveis segundo seus efeitos de sentido, de ciência-e-arte e de ação anímico-humana. Da definição e da discussão do silogismo, foi dito, da parte dos Irmãos da Pureza, no epistolário *Da Lógica*:

Irmão, tem ciência de que, quando duas proposições [*qaḍī*, proposição (lógico-)jurídica; cf. «*qawl*, proposição (lógico-)discursiva»] são combinadas e delas resulta necessariamente um juízo, as duas proposições têm nome de «premissas» [*prae-missa*, *muqaddimah*]; seu juízo, «conclusão». Por exemplo, se se diz «Todos humanos são animais» e «Todos animais são seres que crescem», então destas duas se conclui «Todos humanos são seres que crescem». [...] Irmão, tem ciência, Deus te auxiliando, de que, quando combinares tais premissas segundo tais condições e obtiveres um julgamento delas, tudo isto terá nome de «silogismo» [*silūjismūs*], quer dizer, analogia conclusiva [*alqiyās lmuntij*] [...] Irmão, tem ciência de que as premissas requerem um termo comum de modo que se possam combinar em pares, e requer-se que estejam em pares de modo que se conclua, o que é o sentido de estabelecer premissas, como o sentido da relação entre o macho e a fêmea é que uma prole conforme a eles resulte: o mesmo se dá com a regra de premissas e sua combinação, de modo que tal combinação de premissas se faz necessária para que o juízo acerca de algo, que não é evidente aos intelectos, disto resulte. E tem ciência, irmão, de que nem toda conjugação de premissas acarreta conclusão, assim como nem todos cônjuges geram prole. [...] Irmão, tem ciência de que, quando os antigos sábios passaram a estudar os vários tipos de ciências e estabeleceram seus pilares, eles fundamentaram e regularam suas maravilhosas artes, e quando, àquele tempo, destrincharam a cada ciência e arte uma raiz da qual se fizessem em espécies [*anwāʿ*], então eles deram medidas, pelas quais os vários ramos se dessem a saber, e balanças, pelas quais o que é mais, menos ou igual nos ramos se pudesse esclarecer: assim é com a arte do metro prosódico, que é a balança da Poesia, pela qual o som e os versos elididos se dão a saber; uma parte desta arte é a Gramática, que é a balança da declinação pela qual barbarismo e correção linguística se dão a reconhecer; assim é com o astrolábio, que é a balança pela qual as horas na Astronomia se dão a reconhecer; assim é com compasso e esquadro, que são as balanças pelas quais igualdade e desigualdade na maioria das artes se dão a conhecer [...] Quando os sábios lógicos viram as cismas entre cientistas quanto a suas proposições e julgamentos das coisas-dadas-à-ciência [*maʿlūmāt-data*] via estimativa e conjectura, derivadas de impressões errôneas, e quando viram disputas, acusações recíprocas de mentira e todos considerando a si como certos e aos outros como errados, sem encontrarem um árbitro por cujo julgamento se possam satisfazer sendo o juiz parcial a eles, àquele momento, por visão acertada e juízo maduro, tais sábios divisaram com as disposições de seus intelectos uma balança bem calibrada, de modo que ela fosse o juiz infalível às dissensões e de modo que, a ela apelando, a balança rendesse vereditos correta e justamente: tal balança era o silogismo, então por nome «demonstração lógica», lado-a-lado da demonstração geométrica, que se

assemelha à demonstração aritmética (BRETHREN OF PURITY, 2010a, p. 99-116).

Do que foi dito, convém esquematizar a emergência do silogismo poético e de suas modalidades básicas. Dado o grau zero da representação (descrever coisas) e dado o grau zero das proposições combinadas segundo a Verdade (silogismo demonstrativo, *de rebus*), as proposições combinadas segundo o Falso (silogismo poético, *non de rebus, sed de rebus imaginariis*) constituem-se por via de comparações sucessivas que amplificam (encômio) ou diminuem (vitupério) dada coisa em relação ao seu grau zero (ser-coisa-em-Descrição). As premissas menores versam de particulares e são movidas pela força específica de premissas maiores: se, no caso do silogismo demonstrativo, é a força da Verdade e dos Universais que rotacionam as substituições matricializadas, então, para o caso do silogismo poético, é a força de um acarretamento fantasioso, representacional e impressionante (encomiástico ou vituperante, mais ou menos repleto de estranheza no modo de dizer) aquilo que efetua o quiasmo poético das figuras do silogismo, a menos do valor demonstrativo de verdade, já que é falso (imaginativo...), ou melhor, gira silogisticamente em-Falso.

Nossa decisão de notificar silogismos, especialmente aqueles de caráter poético, deve-se a estudos vários de Lógica Formal e Modal, em suas interfaces árabe-latinas (AOUAD; SCHOLER, 2002; BLACK, 1990; EL-ROUAYHEB, 2010; KEMAL, 1991; LAMEER, 1994; VERSTEEGH, 1993). As fontes primárias da discussão são, sobretudo, excertos dispersos pelo *Escrito do Silogismo* de Avicena (IBN-SĪNĀ, 1963, p. 57 ss., linhas 11-58), em que consta a citação dos versos de Rūmī (1207-1273), da Rosa e do Mel.

Seja, portanto, em 4 proposições, a emergência lógico-discursiva do silogismo imaginativo desde o considerado silogismo de grau zero, isto é, o silogismo demonstrativo, absolutamente verdadeiro, rumo ao Falso, isto é, o Poético, o Fantástico:

Tabela 5 – Silogismo básico, isto é, universal, ostensivo e demonstrativo

Premissa menor	Se	<i>isto é doce</i>
Premissa maior	e se ...	<i>doce agrada,</i>
Conclusão	logo ...	<i>isto agrada.</i>

Tabela 6 – Silogismo poético, isto é, imaginativo-representacional, de louvor

Premissa menor	Se	<i>Fulano é belo</i>
Premissa maior	e se ...	<i>a lua é bela,</i>
Conclusão	logo ...	<i>Fulano é a lua.</i>

Tabela 7 – Silogismo poético de louvor *in barbara*, isto é, por pressuposições distantes ou derivadas

Premissa menor	Se	<i>Fulano é corajoso</i>
Premissa maior	e se ...	<i>corajoso é o Leão,</i>
Conclusão	logo ...	<i>Fulano é um leão.</i>

Tabela 8 – Silogismo poético de vitupério (segundo versos de Rūmī)

Premissa menor	Se	<i>a Rosa é suja e imunda</i>
Premissa maior	e se ...	<i>o ânus da mula cheio de esterco é sujo e imundo,</i>
Conclusão	logo ...	<i>a Rosa é o ânus da mula cheio de esterco.</i>

Tabela 9 – Silogismo poético de vitupério *in barbara*

Premissa menor	Se	<i>vomita-se bile, bile saindo do ser vivo que a contém</i>
Premissa maior	e se ...	<i>abelha faz mel, mel saindo da abelha que o contém,</i>
Conclusão	logo ...	<i>mel é bile vomitada.</i>

O silogismo poético, à diferença do silogismo universal, não opera segundo premissas universais rumo a particulares de cuja conclusão se demonstra a Verdade da relação estabelecida, em clara analogia e si-métrica proporção lógico-discursivas (*more geometrico...*). De fato, das premissas do silogismo poético, foi dito:

Premissas poéticas são premissas cuja função é realizar (e)feitos de imaginação, não de veridicção [*taṣdīq*], a fim de acometer passionalmente a alma, sempre quando recebidas. A produção de imaginação é fazer impressionar, sem o fim do que se diz sequer convencer. Não é das condições destas premissas serem verdadeiras nem falsas, nem mesmo amplamente aceitas ou até evitadas, mas que sejam imaginativas, fantasiosas (AVICENNA Apud GILLESPIE, 2018, p. 301-302) .

Do que segue:

Em silogismos poéticos, deve te ater às coisas imaginativas ou fantásticas. Eles podem ser verdadeiros ou falsos, como um todo ou em parte, desde que a alma por eles fosse movida rumo a recolher-se ou deleitar-se de algo, não por consenti-los, mas pelo movimento efetuando o imaginar acometer a alma consigo. [...] Com frequência imaginar acarreta um efeito, sem que haja veridicção. Por vezes, pode ser que aquilo de cuja falsidade se tenha certeza efetuasse um imaginar (AVICENNA Apud GILLESPIE, 2018, loc. cit.).

Do que se conclui:

Segundo Aristóteles e segundo o que expõe Alfārābī, tal argumento faz uso de palavras belas e bem decorosas, de modo que, de repente, a alma seja tomada no amor da virtude e da felicidade, e no ódio ao vício (BACON Apud GILLESPIE, 2018, p. 312).

A operação anímica efetuada pela articulação das premissas e conclusão imaginantes em-Fantasia participa em um efeito alheio ao assentimento científico, veridicção oratória, puro engodo sofístico ou dubitação dialética:

Próprio às palavras poéticas é fazer, do que não é, ser imaginado belo ou feio, de modo que quem as ouça creia nelas e eventualmente abomine-as ou deseje-as. [...] A imaginação surte muito mais efeito nos seres humanos em comparação à ciência ou ao pensamento (VINCENT DE BEAUVAIS Apud GILLESPIE, 2018, loc. cit.).

A chave dupla louvor-vitupério na pessoa da Alma retorna à descrição dos fundamentos anímicos quanto à diferença-em-Ser dos silogismos, um dos quais seria predicado por «poético» em tanto que «imaginativo», isto é, da ordem da Fantasia:

E porque quem quer que seja dá mais crédito às próprias impressões e mais confia nas próprias fantasias, o discurso poético ou silogismo poético é chamado pelo Filósofo de «imaginativo» (ANONYMOUS Apud GILLESPIE, 2018, loc. cit.).

Para Averrois, no entanto, conforme foi dito sumária e categoricamente no *Comentário Breve à Poética*, não haveria silogismos em Poesia, dado que Poesia, em tanto que imaginante, trata de coisas falsas. Na contramão da máxima às Ciências e Artes da Eloquência [*balāḡah*], exteriores à Eloquência-Retórica filosofantes – “o melhor da poesia é

sua maior mentira [*ḥayr ššiʿr akḍabuhu*]” (ALJURJĀNĪ Apud GOULD, 2014, p. 15-16) – Averrois, no *Comentário Médio à Poética de Aristóteles*, após comentar sequências de versos em suas formas lógicas de assimilação, exemplificação, representação e substituição, a tudo isto qualificou como erro: “disto, tudo é mentira [*wahadā kullu kiḍb*]” (IBN-RUŠD In: ARISTŪṬĀLĪS. BADAŪĪ (Org.), 1953, p. 227). No entanto, em Alfārābī, nas *Lógicas* em comentário à *Poética*, a despeito do juízo averroísta – ou melhor, *pré-verroísta*, provavelmente de extração islâmico-jurídica, culminando, então, em Averrois-juiz – encontra-se a disputa tratadística do estatuto lógico da poesia, isto é, a dignidade, justiça, justeza, decoro, logo verdade do Falso *vis-à-vis* o Verdadeiro. Desde (um)a *própria* definição – ou desde (um)a definição própria... – de Poesia – desviante e protestante da definição e do juízo então-verrosianos, latino ou árabe –, em tanto que Poesia operasse silogismos justamente imaginativos, arrolados lado-a-lado de outros deles, enumerados e discutidos nos escritos *Do silogismo* e *Dos Analíticos*, Alfārābī reabilita o poético ao seu estatuto propriamente silogisante:

Mas mesmo como quando, no silogismo enganatório ou sofístico, tem-se a impressão de que a coisa é seu contrário, tendo-se a impressão do que está em repouso estar em movimento, quando, por exemplo, a lua move-se pelo fato das nuvens se moverem, ou quando se toma reto por torto, como ocorre à vareta na água, ou que se lhe tem por pequeno o grande, como é o caso da moeda na água ou da estrela na névoa, ou ao se tomar doce por amargo, como ocorre com mel na boca de quem tem febre; da mesma forma, o silogismo poético faz imaginar que aquilo que não é é [*mā laysa aysa*], quero dizer, que aquilo que não existe, por exemplo, ver a lua crescente, algo ou alguém na água, o que se parece como quando temos fantasias dormindo e, sonhando, julgamos existirem por conta de sua existência encontrar-se na imaginação. Obtemos o silogismo pelos proporcionais, consímeis, análogos: por exemplo, «*O homem é belo*», «*O sol é belo*», logo «*O homem é o sol*»; «*O fogo extingue(-se) rápido*», «*A espada extingue (mata) rápido*», logo «*A espada é um fogo*». Sobre tal fundamento monta-se tal silogismo. É por sobre ele que se sustenta a paixão da alma que advém do metro dos versos que convém ao sentido.

Quem disse das divisões das partes dos livros de Lógica que Poesia é pura falsidade estava errado, pois o fim que se intenciona em Poesia não é que ela seja falsa ou não-falsa, mas o objetivo, o fim e o motivo intencionados com ela são mover a alma e dela obter uma paixão. E isto decorre desde sua própria definição, que é a poesia ser «*discurso [kalām] composto a produzir imaginação, mediado por um ritmo harmonioso em suas partes conjuntas, consoantes em ritmo, em repetição e semelhantes em suas letras finais*» (ALFĀRĀBĪ, 1987, p. 505-506).

Do que foi dito, definiu-se Poética desde seus axiomas em tradução ao português, expandidos em comentários à dimensão representacional e silogística. Desde os axiomas da

Ciência da Arte Lógico-Poética, refuta-se imediatamente qualquer exterioridade tragicômica e valor-erro para Averrois: definições, de fato, circularmente definem aquilo que definem, podendo ou não serem tomadas como definições em tanto que fornecidas, o que no nosso caso não convém aplica-las, por desinteresse em inscrever nossa prosa em qualquer aristotelicidade ou em valor-descrição, logo valor-verdade. O que se definiu há pouco, em Averrois, em árabe e latim, foram as artes de compor louvores e vitupérios em suas dimensões representacionais, binariamente modais e silogísticas. Esta última dimensão à Ciência da Arte da Poesia (Poética), afinal, contribui com provas convincentes para refutar a validade do erro de Averrois: justamente porque as colorações analítico-veridiccionais que matizam *Poética* em *Lógica(s)* não instanciam, nem mencionam muito menos se remetem a qualquer noção de poesia tragicômica *atrás* do comentário averrosiano, não há erro nem anterioridade tragicômica à Ciência da Arte Lógico-Poética, mas uma imanência da discussão cuja remissão a anterioridades greco-latinas prescindem da lógica (discurso...) das relações causais supostamente implicadas na arte do Comentário *qua* Teoria, Racio-cínio, Contemplação, Discussão e/ou Polêmica.

Encerramos, por ora, (um)a definição axio-matizante à arte-em-ciência dos poemas, de que tratamos de tratar sem tratá-la. Seguiremos, agora, a definir as coordenadas duais de Encômio e Vitupério, no restante do tratado à *Poética*, em Averrois.

(PO)ÉTICA EM-DOIS

Figura 3 – A Rosa em Ciência (Botânica)

O diálogo, na casa de Farach, passou das incomparáveis virtudes do governador às de seu irmão, o emir; depois, no jardim, falaram de rosas. Abulcassim, que não olhara para elas, jurou que não havia rosas como as que decoram as chácaras andaluzes. Farach não se deixou subornar; observou que o douto Ibn Qutaiba descreve uma excelente variedade da rosa perpétua que dá nos jardins do Hindustão e cujas pétalas, de vermelho encarnado, apresentam caracteres que dizem: *Não há outro deus a não ser Deus, Muhammad é o Apóstolo de Deus*. [...] Então Averrois declarou [...]:

— Para mim custa menos admitir um erro no douto Ibn Qutaiba, ou nos copistas, do que aceitar que a terra dá rosas com profissão de fé. [...]

— Algum viajante — lembrou o poeta Abdalmalik — fala de uma árvore cujos frutos são pássaros verdes. Para mim, é menos difícil acreditar nele do que em rosas com letras (BORGES, 2008, p. 84-85).

Definida a Ciência da Arte da Poesia em tanto que tratadística lógica-discursante, bem como definidas suas operações científico-artísticas fundamentais, resta definir a modalização (lógico-)discursiva em-Dois de Encômio e Vitupério. Para isto, se, na seção anterior, traduzimos, comentamos e expandimos o exórdio ao *Comentário à Poética de Aristóteles* de Averrois, logo, nesta seção, seguiremos traduzindo, comentando e expandindo o restante do comentário à *Poética*, excetuada sua seção final, em Gramática árabe. Em *translatio castigata*, ainda por instrumento do comentário árabe de Averrois e da *expositio* de Hermannus Alemannus, proporemos traduções a termos-chave da discussão poética e(m) seus atravessamentos ético-característicos, notificando os binômios em árabe e latim desde os quais se decidiu a tradução portuguesa, sem maiores comentários nossos. Apoiamo-nos ainda nas edições modernas do texto árabe e latino de Averrois (IBN RUŠD In: ARISTŪTĀLĪS. BADAWĪ (Org.), 1953) e (HERMANNUS ALEMANNUS In: ARISTOTELES LATINUS, 1968), percorrendo as seções nelas constantes: embora manuscritos mais antigos que consultamos seccionem o texto somente pelo marcador «*faṣl-differentia*»,¹⁹ aproveitaremos, por um princípio de clareza e ordem *ad hoc*, da enumeração da tradução inglesa ao *Comentário à Poética* (AVERROES. BUTTERWORTH, Charles (Org.), 2000), embora modificada a contagem.

Nossa discussão, destarte, será seccionada em quatro partes, percorrendo de perto a ordem das matérias tratadas, a terminologia à *Poética*, em dupla-face árabe-latina, bem como suas estratégias de rephraseamento, definição e auto-comentário («isto é», «a bem saber», «ou seja», «quero dizer» etc.). O comentário de Averrois acoplaremos à prosa desta dissertação, embora fosse praxe mantê-lo em formato de citação: assim aproveitamos a capacidade de inserção, interrupção, amplificação ou deleção, genéricas à morfologia dissertativo-catalográfica da Epístola-Comentário [*risālah*]. Usaremos seções itálicas para marcar as entradas averrosianas, embora não seja praxe nem em manuscritos nem em edições modernas diferenciar tipograficamente estratos de comentários em função das vozes em citação e discussão, sobretudo quando paragrafadas: estas confusões de ordem vocal e conceitual próprias às acoplagens textuais de comentário geram relações de discussão ora incongruentes, ora espiralantes, ora obscuras, ora indiferentes quanto a «quem?», a «o quê?» ou a «como?» se esteja propriamente tratando. Se empregamos a voz de Averrois em itálico, seus comentários enumerados, mais ou menos rephraseados e editados supostamente em claro e bom

¹⁹ Para as estratégias de seccionamento da prosa tratadística em manuscritos árabes e latinos dos séculos XIII e XIV, ver entrada à *Poética* latina ou árabe pelo DARE ou o manuscrito Escorial Árabe 649, *Órganon*, de Ibn-Ṭumlūs, suposto aluno de Averrois.

português, isto será para limitar e normalizar nossa discussão em relação às considerações em Comentário, comentário a comentário, de ordem miscelânea e desordenada. Embora comentar de fato e radicalmente *more commentatoris* (ou, senão *more risalāh*, escrever à moda de *adab*, de *ṭabaqāt* ou de mesmo um *diwān*) seja uma possibilidade escritural ucrônica e intempestiva em aberto, decidimos não realizá-la em prosa acadêmico-universitária, tomando emprestadas senão estratégias localizadas de dicção-comentário. Desta forma, se por dois pontos define-se uma reta, a reta infinda do falar, do raciocinar, do discursar, logo poderemos, a uma só vez, fazer uso do comentário de Averrois para construir uma reta (de) discussão, marcando por sobre ele pontos ao discurso do par Encômio-Vitupério *vis-à-vis* Poemas-Poesia-Poética. Neste diagrama de conceitos em Comentário, serão traduzidos, convocados e comentados eloquentes fragmentos não-em Comentário, os quais nos servirão de atravessamentos discursivos que paralelamente interseccionem e discutam a tratadística *loquente* [*mutakallim*], revelando os aspectos aritmético-algébrios de sua matéria e apontando para sua geometria prosaica, sem grandes circunvoluções lógico-discursivas.

Assim, serão divisados temas de poesia árabe em tanto que Lexicografia e/ou Gramática [*naḥw*], Arquivística [*tadwīn*] e Arte da Erudição [*fann l'adab*], discursividades estas tracionadas localmente pela discussão de Poética, em Comentário, em tanto que Filosofia [*falsafah*], embora historicamente ilegíveis desde seu interior, a menos que comentadas. Não nos consta, desde estudos e estudiosos das letras aristotélicas em *translatio* árabe-latim, a doação à notícia desta radical e poemática exterioridade à Poética-ciência *contra* a Poesia-Poema em tanto que *divânística* [*tadwīn*] ou a arte de compor cancioneiros e poemários, do que convém notificá-la, externalizando as propriedades das discussões em Poética de si própria(s). Se nossa decisão por notificá-la parece desejante de instaurar uma polêmica da ordem da disputa de Abū-Saʿīd Assīrāfī, gramático [*naḥwī*] contra Mattā Ibn-Yūnus Alqunnāʾī, filósofo [*faylasūf*], limitaremos-nos em apontar para a maneira indireta com que tipos poéticos aparecem *além* da tratadística científico-lógico-indutiva, moralizante e tipificante de Poesia-em-Poética. Isto delineia a uma só vez a ausência do erro em Averrois e a presença de uma cartografia possível mais complexa à Poesia árabe, marginalizada pela *Poética* em tanto que tratamento e teoria *philosophantes*, do que concluiremos o trabalho.

Da primeira seção, dos tipos de representação e de assimilação *vis-à-vis* seu fazer e aqueles que as fazem, disse Averrois que disse Aristóteles: *dado que aqueles que fazem representações* [*representatio-muḥākah*] *e assimilações* [*assimilatio-tašbīh*] *têm por intenção encorajar dadas efetividades da ordem da Vontade e desencorajar outras, as matérias das quais se intenciona representar devem ser por necessidade ou virtude* [*virtus-faḍīlah*] *ou vício*

[vitium-raḍīlah]. Assim, *toda e cada ação e todo e cada cará(c)ter (moral) [ḥulq] decorrem de um daqueles, isto é, ou de vício ou de virtude. Dado que toda e cada ação da ordem da Vontade cuja representação se intenciona é ou vício ou virtude, logo, por necessidade, devem as virtudes serem representadas pelas virtudes e pelos virtuosos, devendo também os vícios serem representados pelos vícios e pelos viciosos. Dado que toda e cada assimilação e toda e cada representação não se fazem senão pela ostensão do que é ou decente [decens-ḥusn] ou indecente [indecentis, turpis-qabīḥ], logo evidencia-se que toda e cada assimilação e toda e cada representação não intenciona senão asseverar a decência [assecutio decentis, taḥsīn] e refutar a indecência [refutatio turpis, taqbīḥ]. Dito de outro modo, assimilações e representações tratam de fazer-bonito e de fazer-feio aquilo que é doado à lógica, ou seja, aquilo que é dito, tratado, discutido por força de categorias e do Verbo. Devem aqueles que fazem representações, por necessidade, serem mais virtuosos, a bem saber, serem de posse de tendências por natureza à representação das virtudes. De maneira análoga, aqueles que fazem representações de vícios devem naturalmente serem mais deficitários e mais próximos ao vício.*

É destas duas classes de pessoas que se encontram poemas de louvor [laudatio-maḍīḥ] e poemas de vitupério [vituperatio-hijā’], isto é, louvar [madaḥ-laṣ] virtudes e vituperar [ḥajuw-vituperio] vícios. É por isto que certos poetas melhor louvam que vituperam, e outros, ao contrário, vituperam melhor que louvam. Portanto, é sob ambas subdivisões [faṣl-differentia] que se deve encontrar toda e cada assimilação e representação, isto é, a aprovação daquilo que é decente [approbatio decentis, taḥsīn] e a condenação daquilo que é indecente [detestatio turpis, taqbīḥ]. Ambas subdivisões só se podem encontrar como descrições em assimilações e representações feitas a verbo [sermo-qawl], ou seja, por instrumento de proposições e de discussões, e não por representar tão somente via metro ou melodia.

Há para assimilações uma terceira subdivisão: assimilações pelas quais se intenciona congruência [convenientia-muṭābaqah] do semelhante ao assemelhado, e não o louvar, nem o vituperar. Neste modo, há a congruência lógico-discursiva ela-mesma, sem de dada coisa referida fazer-de-mais ou fazer-de-menos. Este tipo de assimilação é como a matéria apta a ser modalizada em dois extremos: ora por certa adição se possa da matéria referida fazer bela, ora por certa adição se possa dela fazer feia. Aristóteles diria ser por congruência que Homero compunha seus louvores, tal que, se em suas símiles obtinha Homero congruência, logo por certa adição ele obtinha coisas feitas belas ou feias, beatificadas ou degradadas, ben-ditas ou mal-ditas.

Dentre os poetas, há aqueles que têm excelência somente em proposições de congruência, há aqueles que têm excelência em apresentar coisas como belas ou feias e há aqueles que, como Homero, unem ambas as excelências. Foram exemplificadas toda e cada das classes de maneiras de dizer poeticamente ao elencar-em-Classes poetas notórios de acordo com suas cidades e seus regimes políticos. Do emprego de tais classes de dizer que repetem as classes de poetas, não seria difícil encontrar exemplos nos poemas dos árabes, embora sejam mais frequentes em versos, como disse Abū-Naṣr Alfārābī, do desejo [nasīb]. É preciso que da poesia de desejo se desviem os jovens para serem educados em letras e poemas [yu'addabūna, cf. «adab» qua «letramento fino de erudição»] em que se incite à coragem e generosidade. Os árabes não incitam em seus poemas virtudes que não sejam senão estas duas, embora falem delas não de modo a encorajá-las, mas tão somente por gabarem-se delas, fazendo auto-elogios. Da classe de poemas intencionados em congruência somente, frequentemente encontra-se tal classe por poemas árabes, do que muito se descreve de objetos de metal, de animais e de plantas. Quanto aos gregos, recitava-se ou poemas no sentido de encorajar a virtude e desencorajar o vício, bem como poemas das letras de refino e boas maneiras [adab] ou palavras de sabedoria.

Ficou evidente desta discussão que as espécimes de assimilação são em três princípios e que os nomes pelas quais se distinguem são em-três. Esclareceu-se quais são estes três e aquelas três. Parece certo que, quando se examina indutivamente poemas, eles não (re)caem nem em um quarto tipo das três classes de assimilação, nem se lhes diferencia um nome quarto senão somente aqueles três.

Nesta seção e neste sentido, trata-se a (Ciência da) Arte da Poesia desde um princípio algébrico de repetição, equi-valência, retorno e curto-circuito entre poema e criação *qua* arte (acabamento) *versus* poeta e criação *qua* bons modos (bem feita). Isto não é nem impróprio nem próprio à discussão averroísta, pelo que refutamos desde o princípio a acusação deletória de hiper-eticização da *Poética vis-à-vis* a função moral do encômio e do vitupério, como Butterworth teria lamentado. Isto porque tal discussão em tanto que princípio de identidade estrutura-se sob um jogo de linguagem básico em árabe, transversal a uma diversidade de textos: os termos «*ḥulq*, pl. *aḥlāq* [caracteres, características]», «*ḥalaqa-yahluq* [criar]», «*ḥāliq-mahlūq(āt)* [criador-criatura(s)]» espalham-se por tratados peripatéticos mais técnicos como *As Éticas* e *Do Céu e do Mundo* e por tratados de instrução, governo de almas e correção de caráter, cujo sentido é de fato caracterizar em ensi(g)nando por signos de orientação o bom caráter das criaturas criadas pelo Criador. Escritos persas de instrução moral como *Tahdīb al'aḥlāq* [Retificação de caráter] de Ibn-Miskawayh (930-1030) e como *Akhlāq*

Naṣīrī [*Caráteres nasirenos*] de Naṣīr Addīn Aṭṭūsī (m. 1274) dividem com escritos cortesãos de poesia a paramétrica do Bem e do Mal, da Castidade e da Retidão, dos Meios e Fins para colapsar, afinal, as obras humanas em tanto que artes em obras humanas em tanto que boas obras em obras humanas em tanto que imagem e semelhança da Obra do Criador da Criação. Embora em estilo em Poesia contra Prosa, isto é, *menos* geométrico que o estilo peripatético em suas considerações de Poesia em Filosofia *qua a* Prosa, os escritos *O Colar da Pomba* de Ibn-Ḥazm (994-1064) e *O Tratado do Bordado* do erudito letrado Alwaššā' (ca. 869-937) compartilham da coincidência entre princípios algébricos de igualdade, decoro, conformidade e (t)auto-caracterização. A leitura de escritos caracterizadamente de ética(-)moral almeja formar leitores, isto é, *criá-los*, tornando-os bem educados no cortejo, no amor e em outras relações mundanas, conforme, segundo e seguindo modos apropriados e convenientes ao projeto de humano em causa. Afinal, em tanto que o humano tenha descrição-conforme de humanidade, ideal e ideado em Ética(-)Moral, não mais sendo animal, ele deverá ter e terá bons modos, deverá seguir e seguirá modas, deverá ser e será bem criado, deverá saber e saberá portar-se em corpo e língua, deverá ser e será *adīb* [fino, estud-ante], *ẓarīf* [refinado, elegante], *badī'* [afiado, penetrante].

Convém notar que é justamente o aspecto moral-característico via poemas aquilo que introduz a discussão em Lógica à sua pertinência prática, notadamente ética e moral, transversalmente árabe e latina: note-se, desarte, a aparição de «*madih*» na abertura de *Isagogue* comentada pelos Irmãos da Pureza e a capacidade de correção prática da Lógica na disputa de Alberto de Saxônia, a bem saber, o projeto de esclarecimento via Razão, Lógica e Proporção científico-cognitiva. É neste sentido que se encontra *Poética* em tanto que refluxo moral-característico e encomiástico-vituperante [(*Po*)*Ética*]: teoriza-se poemas como repetições aos caracteres das matérias representadas, estas por sua vez compreendidas como repetições às características dos poetas, estes por sua vez tratados como reiteração da necessidade do Bem e do Mal em tanto que caráter das criaturas-em-Poesia as quais, se descaracterizadas, deverão poeticamente retornar às características características da Criação. É também neste sentido que se encontra *Poética* como tratadística de redução e limpeza dos tipos poéticos sob signo da instrução e retificação teóricas e práticas, em nome da qual serão deletados tipos poéticos, motivos artísticos e disposições escriturais de poesia erótico-libertina [*nasīb-mujūn*] em textos de *adab*, a favor de um tratamento categoricamente mais redutório a

poemas e poetas moralmente mais sóbrios, *sub ethice positi*,²⁰ em textos de comentário prosaico(s).

Convém, ainda, notificar mais detalhadamente, em complexos textuais de *adab*, o tipo poético de «*nasīb*», deletado e relegado da tratadística poética peripatética por razões morais de instrução (*Ética*). À diferença do comentário *loquente*, o comentário de *adab* (isto é, de e em Erudição) tende a processos escriturais de catálogo de acumulação tipos textuais de ordem diversa: definições contrapostas a poemas, poemas contrapostos a causos, causos contrapostos a *prosa dell'arte* [*naṭr, saǧʿ*], *prosa dell'arte* contrapostos a parábolas muçulmanas, rois de definições etc. A coisa em causa a se tratar (o desejo, no caso) acarreta uma vertigem de listas (na expressão de Umberto Eco) ou um divã da vertigem (nas lamentações de ʿAṭṭār), pelo que é justamente o sabor da citação que domina a estruturação linear da discussão. Seleccionamos do volumoso *A Última Ambição da Arte da Erudição* de Annuwayrī (1279-1333) a seção em que se discute da poesia de «*nasīb*», isto é, poesia de desejo.²¹ Note-se que, das sucessivas definições que catalogam e doxografam o Desejo, seguem sucessivos poemas que esquadriham e modalizam o Desejo em suas diversas manifestações discursante-discursivas [*nāṭiqiyyah-manṭiqiyyah*]. Compõe-se, portanto, um *catalogue irraisoné*.

Esta disposição escritural parece transcender (o valor d)a análise averrosiana das diferentes formas de figurar o vinho²² por via de sinonímia. Nesta dimensão última de e em Erudição, trata-se de, segundo dicções [*maqāl*] diversas (prosa, verso, definição, parábola, fábula, causo etc.), erudir o motivo do Desejo até o limite de suas notícias e de sua Ciência, sem lançar mão de reduções categoriais [*maqūlah*] por um princípio decisório e decisivo de concisão, brevidade e retidão escritural. Complexos textuais como as anônimas *Mil e uma noites*, *A Discussão* [manṭiq...] *dos Pássaros* de ʿAṭṭār (m. 1221), *O Colar Singular* de Ibn-ʿAbd Rabbih (860–940) e *Escrita engenhosa da descrita Primavera* de Alḥimyarī (século XIII) compartilham com *A Última Ambição da Arte da Erudição* de Annuwayrī a lógica-discursividade do Divã [*diwān*], cujas capacidades temáticas e escriturais em-Poesia são neutralizadas pelos gêneros de comentário filosófico de-Poesia. De fato, os regimes que

²⁰ Para as consequências latinas da convergência do tratamento averrosiano à *Poética qua Ética*s na latinidade com a ocasião das traduções, comentários e circulação dos escritos peripatéticos pelos séculos XII e XIII, ver o artigo *Ethice Subponitur?* (GILLESPIE, 2018) em que se informam sequências de outros escritores medievais que acomodavam ou contra-comentavam matizes éticos para a discussão poética. É neste bem definido quadro que «*tragedia*» passa a (equi)valer localmente a «*madīh*», como se pode ver nesta nossa seção de *translatio castigata*.

²¹ Cf. Apêndice L, p. 151.

²² Da abordagem de Averrois das operações de sinonímia como *takṭīr-variatio* em-Vinho, cf. Apêndice M, p. 156.

atravessam a linguagem [*bi-luḡah*], em estilo de (logo *em*) eloquência [*balāḡah*], através os textos de *adab* ou de *diwān*, sequer ingressam na discursividade da *Poética* árabe, poucos sendo os estudos modernos a nós constantes dedicados a tais tipos escriturais sem condená-los ou ignorá-los por dificuldade de dicção, de dimensão ou de estruturação (SCHMIDT, 1971; SCHOELER, 1974; SPERL, 1989). As formas textuais Tratado-Dissertação ou Epístola-Comentário das ciências técnicas (como o tratado à *Poética*) prevaleceram como formas normais (*default*) de discussão e tratamento. Não só rarefeitas são as canções (na expressão de Mahmoud Darwich), mas rarefeitos também são os comentários-cancioneiros em sua capacidade maquínica e escritural espiralante, desordenada, em potência infinita: ou seja, uma libido de escrit(ur)a por arrolar, enarrar, confundir, encavalar, listar. Montadas no cavalo da Leitura das Letras (na expressão de Annuwayrī), tais formas escriturais não-*loquentes* de fato pervertem descrições científicas, tratados de matérias várias, exegeses, bem como divãs mais sóbrios, tornando-os *divaneh*, *devanagui* (na expressão de °Aṭṭār), isto é, loucuras, carnavais grotescos, barbarizações ou *diableries* em-Letras. Neste sentido, dois casos dignos de notícia são *A Epístola do Perdão* de Alma°arrī (973-1057) e *Cérebros confusos por conta do comentário à qaṣīdah de Abū-Shādūf* de Ašširbīnī (m. 1686), cuja libido escritural de parodiar e distorcer, em clonando comentários teológicos ou poéticos desde seus cacoetes mais gerativos em tanto que modo-de-dizer, mereceria maior discussão.

Desde nossos comentários que convinham serem feitos para definir a deleção da poesia de desejo, sigamos à seção segunda, das causas naturais da poesia nos humanos, em que disse Averróis que disse Aristóteles: *parece haver por natureza duas marcas de nascença à poesia, nos humanos: a primeira encontra-se na assimilação e representação que se encontra no ser humano por natureza desde primeira infância, isto é, dado que tal efeito já se encontra nos homens desde quando bebês. Isto faz do ser humano especial e diferenciado em meio ao restante dos seres vivos. Disto, o sinal de nascença no ser humano diante do restante dos seres vivos é derivar prazer em assimilar coisas percebidas e representá-las. Um sinal por natureza de que isto alegra ao ser humano, sendo-lhe aprazível fazer assimilações, é que derivamos prazer de e aprazemo-nos em representar coisas as quais não nos agradaria sentir, notadamente se a representação for graficamente detalhada, como ocorre com imagens de animais, figuradas por artistas de talento.*

Usa-se, portanto, imagens instrutivas ou signos de orientação [iṣārāt] para gerar ciência-cómo-ensi(g)no [ta°līm]: de fato, devido ao prazer que existe nas imagens como produto do imaginar efetuado por elas, tais signos são uma ferramenta que intenciona gerar compreensão do que se intenciona compreender, do que a alma, tomada pelo prazer do feito

e efeito instrutivo, torna-se-lhe mais completamente receptiva. Não pertence a capacidade de produzir ciência, ensino, instrução e doutrina somente ao filósofo, mas aos outros humanos também: a bem saber, o ensino encontra-se naturalmente de homem a homem na mesma proporção entre quem ensina e quem é ensinado. Em havendo índices que comparam o que se derivou dos sentidos, fica evidente que eles são usados para entender mais rapidamente e para sua pronta recepção na alma, do que se deriva entendimento pelo prazer de imaginar. A segunda causa é o deleite que o ser humano também deriva naturalmente do metro e da melodia: daí o deleite da alma por via da representação e dos metros ser a causa do advento [wujūd-adinventio] da arte da poesia, especialmente entre aqueles com vocação para ela.

Quando uma comunidade nasce, a arte da poesia floresce da parte de pessoa a pessoa, cultivada em partes, então parte em parte, pouco a pouco, até que amadureça completamente. Os espécimes poéticos tornam-se também completamente maduros contanto que as espécimes de humanos estejam dispostas a extrair mais prazer de cada uma das espécimes de poesia. Exemplo: são das almas virtuosas e honradas por natureza que se engendra a arte de louvar [laudandus-madīh], a bem saber, louvar e deferir feitos bem-feitos [facta pulchra et decora]; são das almas defeituosas que se engendra a arte de vituperar [vituperandus-hijā’], a bem saber, vituperar e detestar malfeitos feitos [facta turpia et inhonesta]. No entanto, por vezes, na intenção de vituperar os maus e os males, há necessidade de louvar os bons e os bens para que se evidencie a maldade do Mal; ou seja, ao se dar notícia destas matérias, menciona-se então a má-feitura de vilezas em contraste com a bem-feitura das boas obras.

São estas as matérias que são partilhadas a todos ou à maior parte dos povos. Toda ou a maior parte do que Aristóteles deu notícia é particular aos seus poemas e aos seus usos e costumes. Ele determinara as classes das artes poéticas em uso, como toda e cada uma delas naturalmente veio a ser e qual parte delas adveio à outra em sua geração, notadamente com respeito às artes de louvar e vituperar, notórias entre os seus. Além disto, ele fez menção a quem iniciou toda e cada uma das artes que se lhes eram costumeiras, quem com elas contribuiu, quem lhes levou à perfeição. Neste sentido, ele constantemente louva Homero e dá à ciência [notificat] os princípios destas artes, já que nenhum de seus predecessores relatou algo de digno de menção à arte de louvor, de vitupério ou de outras artes notórias entre os seus.

Aristóteles disse que poemas mais defeituosos e curtos são os mais remotos no tempo, dado que as naturezas das almas, as quais os receberão, têm mais facilidade em compreendê-los: os mais curtos são feitos de versos mais curtos; os mais defeituosos são feitos de melodias menores. Ele também teria dito que um sinal [signus] de que tais tipos ocorrem

primeiro às almas é que seres humanos em poesia de disputa [munāzaʿāt-controversias] forçam-se a improvisar e produzir tais versinhos como argumentos, o que quer dizer, conforme entendemos, algo como se dissessem «na na na» e daí derivassem mais som, dizendo «nana nina não.» Repetições como estas são hemísticos metrificados que admitem melodia; os mais longos e mais acabados manifestam-se a posteriori no tempo, como é com o restante das artes.

Disse Aristóteles que, na arte de vituperar, a intenção não é simplesmente representar tudo aquilo que é mau e vil, mas tudo aquilo que é ridículo em sua maldade, ou seja, o abjeto que não inspira cuidados. Aristóteles também teria dito que uma prova de que o ridículo combina aquelas três descrições é que tais três estados coincidem na face zombeteira [wajh almustahzi', facie abominantes], ou seja, na feiura do rosto, sua deformidade e incapacidade de reconhecer-se abominável, ridículo e feio. Neste sentido, esta rostidade difere daquela de quem está irado, já que nesta há algo de feio e angustiado, em sendo assim descrito o estado anímico-passional, ético-característico e lógico-discursivo de quem sente ira diante da coisa que lhe deixa irado.²³

Da terceira seção, do louvor e suas partes, disse Averróis que disse Aristóteles: *Bem se faz a arte de louvar em metros prolixos, não em curtos, do que poetas mais novos rejeitam metros poéticos breves, empregados de costume nesta e em outras das artes poéticas. Da arte de louvor, o metro mais característico é o simples-não-composto. No entanto, ele não se deve estender a tal ponto de produzir tédio. A definição à compreensão do núcleo bruto [jawhar-substantia] da arte de louvar é: «Louvar é o assimilar e o representar de uma operação voluntária virtuosa que tenha força universal, não força particular, tratando de uma e somente uma das matérias virtuosas; é um representar que afeta e efetua na alma uma paixão de misericórdia e temor, pelo que faz imaginar nos virtuosos honestidade e pureza de espírito». De fato, tal representação acaba-se em (se) tratando das excelências que surgem dos virtuosos, não de hábitos potenciais, irrepresentável em fantasia. Tal representação-por-proposição [qawl], ademais, completa-se quando se lhe unem melodia e metro. Outros dispositivos além de metro e melodia com que se completa a representação, a bem saber, gestos manuais e expressões faciais, encontram-se pelos escritos Da Retórica.*

A primeira das partes à feitura da arte de louvar é computar as intenções nobres pelas quais se comove em imaginá-las, investidas, então, de metro e melodia convenientes à

²³ Das operações da ira e de seu sentido para com aquilo que se rebaixa, vilipêndia, despreza e diminui lógico-discursivamente [taṣḡīr], cf. Apêndice N, p. 159.

matéria de que se propõe tratar. A operação da melodia em poesia é preparar a alma a receber a assimilação do que se intenciona imaginar: trata-se de como se a melodia fornecesse à alma condições propícias pelas quais se simula e emula a coisa cuja intenção é fantasiá-la. De fato, para todo e cada um dos tipos poéticos a melodia conveniente quanto à harmonia e composição faz a alma (in)vestir(-se de) dado hábito apropriado. Assim como para nós há notas agudas convenientes a certos tipos de proposições inconvenientes a notas graves, assim também devemos crer que há conveniência quanto à composição de melodias [simphonia metrica].

Narradores e estoriadores [«muḥadditūn, quṣṣās» qua «qui recitant, qui representant», respectivamente] completam a imaginação que se encontra em proposições poéticas elas-próprias por conta destas três coisas – a bem saber, assimilação, metro e melodia, estes sendo os elementos da representação – por meio de dois hábitos. O primeiro deles é o hábito que significa, ou seja, sinaliza pelos signos dados cara(c)teres (morais) [ḥulq, pl. aḥlāq] e dados costumes, tal como quando se fala com palavras racionais ou palavras furiosas. O segundo deles é o hábito que significa crença ou opinião, tal que quem fala com certeza da existência de certa coisa não tem o hábito de quem fala da existência dúbia de dada coisa. Cabe, portanto, ao hábito do discurso de quem recita ou de quem representa por louvar [madīḥ-tragedia] que seja um hábito de uma figura certa, não-dúbia, de dicção séria, não-jocosa. Assim são palavras de homens de suma honestidade em morais, opinião e ação; assim, feitos e eventos [«qīṣaṣ, ḥadīṭ» qua «gesta, eventus»] de que se fala convêm àqueles que recitam e representam justamente por serem de posse de ditos hábitos, crenças e opiniões, como se se dissesse, «Quem são estas gentes que viveram assim, acabaram assim e pensavam assim?»

Tais feitos e eventos narrados são fábulas [ḥurāfah-fabula], isto é, assimilação, representação e imitação: quero dizer por «fábula» o arranjo [compositio] das matérias a que se intenciona representar seja em tanto que elas-mesmas – quero dizer, segundo sua presença [wujūd] – seja segundo se costuma fazer em poesia, isto é, em tanto que falsa [kidb, fictio mendosa]. É por isto que se dizia que as proposições poéticas são fábulas. Em suma, recitadores e estoriadores são aqueles que têm potência para representar costumes e crenças de seres humanos.

Disse Aristóteles que devem ser seis as partes do louvar [madīḥ-tragedia]: proposições fabulosas, costumes, metro, crenças, visão [consideratio-naẓr] e melodia. A prova disto é que toda e cada proposição poética pode dividir-se na própria assimilação e naquilo pelo que se assimila. Aquilo pelo que se assimila é em-três: representação, metro e

melodia. Aquilo que faz assimilar em louvando é em-três também: costumes, crenças e visão, isto é, a feitura de um sistema de provas lógico-discursivas que retifique a crença da coisa em causa.

Daí serem em-seis, por necessidade, as partes da arte do louvar. As partes maiores do poema de louvor [madīḥ, carmen laudativus] são hábitos e crenças, pois o louvor [madīḥ-tragedia] não é uma arte que representa os seres humanos eles-próprios em tanto que indivíduos humanos sensorialmente percebidos. Ao contrário, representa-se-lhes por serem honestos, performarem ações laudáveis e terem crenças beatas. Hábitos compreendem ações e disposições morais (ou) características e, por isto, definiu-se «hábito» como uma das seis partes do louvar, de modo que, ao mencioná-lo em seção apropriada, dispensa-se mencionar feitos e cará(c)ter(es).

Da visão, trata-se da declaração da retificação da crença pela qual o homem louvável existe. É como se «visão» fosse um tipo de argumentação por provas à retidão do que se crê louvável, o que não se encontra nos poemas dos árabes, embora encontra-se-lhe nas proposições de louvor de Lei [aqāwīl ššarīʿiyya lmadīḥiyya]. Costumava-se representar estas três coisas – quero dizer, costumes, crenças e sentidos – pelas três classes de coisas por que se faz representar – quero dizer, proposição imaginante, metro e melodia.

Disse Aristóteles que da proposição fabulosa, em tanto que representativa, as partes são em-dois. Isto porque toda e cada representação ou doa-à-representação seu contrário e segue movendo-se rumo à representação ela-mesma – o que se reconhecia como «idārah-circulatio» – ou representa a própria coisa sem que lhe recaia a representação de seu contrário – ao que se dava o nome de «istidlāl-significatio». Destas partes, é a proposição fabulosa representativa que se tem por princípio e fundamento.

Da segunda parte, trata-se de hábitos cuja representação é a primeira a se empregar; quero dizer, emprega-se primeiro a representação junto deles. De fato, a representação é o pilar e fundação nesta arte, porque não se deriva prazer da coisa intencionada a se fazer menção só por mencioná-la sem representá-la; pelo contrário, é só quando representada que se deriva da coisa deleite e se a pode acolher na alma. É por isto que não derivam os seres humanos prazer da visão [ex aspectu, bi-nnaẓr] das próprias coisas que se encontram existentes, embora haja deleite em contemplá-las pela representação e figuração [formatio-taṣwīr] via tons e cores: é por isto que os seres humanos fazem uso das pinturas e das descrições [«artes pingendi et describendi» qua «ṣināʿātu zzawāqah wattaṣwīr»].

Da terceira parte da arte de louvar – quero dizer, da parte seguinte à segunda – trata-se da crença, esta sendo o potencial de representação do que existe-assim ou não-

existe-assim. Isto é semelhante ao que se refere em Oratória em se declarando da existência ou não de dada coisa, embora em Oratória lança-se mão de artifícios a se referir ao ser ou ao não-ser por via da proposição persuasiva, ao passo que, em Poesia, isto é feito por via da proposição representativa. Tal representação também encontra-se em proposições poéticas.

Disse Aristóteles que bastava aos mais antigos legisladores em fundamentar crenças nas almas por via de proposições poéticas até que os pósteros tiveram ciência dos métodos oratórios. A diferença entre a proposição poética que instiga crenças e aquela que instiga hábitos é que, ao passo que esta instiga algo a se fazer ou evitar, aquela instiga somente a crença quanto à existência ou não de certa coisa, não que se lhe busque ou se lhe fuja.

Da quarta das partes, quero dizer, da parte seguinte à terceira, trata-se do metro. Para que se acabe em perfeição, deve o metro estar em completo decoro, relação e proporcionalidade [munāsib] com o motivo da proposição poética e seus efeitos co-extensivos, já que muitos metros bem se relacionam com dado motivo, mas não com outro.

Da quinta parte quanto à ordem, trata-se da melodia. Esta é a mais importante das partes em causar impressões e efeitos nas almas.²⁴

Da sexta parte, trata-se da visão – quero dizer, argumentar a favor da retidão de uma crença ou de um feito, não por via de proposições persuasivas que não são convenientes a esta arte Poética, mas por via de proposições representativas. De fato, não é próprio à arte da Poesia, especialmente em se tratando da arte do louvar, fazer uso de disputas, controvérsias e argumentos por prova. É por isto que não se usa em poemas de louvor a arte de gesticular nem de fazer caras-e-bocas, como se faz em Oratória.

Da quarta seção, da discussão da composição poética, centralmente encomiástica, disse Averrois que disse Aristóteles: a arte científica que ensi(g)na de que e como se compõem poemas tem maior primazia que a própria feitura de poemas, já que toda e cada arte científica que tem ciência das artes práticas que se lhe subordinam tem primazia àquelas que lhe são subordinadas.

Dado o que se disse da arte de louvar, de que se compõe, de quantas partes e quais sejam, então tratemos das coisas de cujas matérias, decoradas e bonitas, decorre poesia. A discussão (in)tencional-proposicional [alqawl fī] destas coisas é necessária à arte de louvar e às outras artes, prestando-se por princípio ao trato desta e outras artes. Isto porque as matérias de que são acarretadas as artes são de duas classes: matérias necessárias e matérias pelas quais se tornam as mais acabadas e as mais excelentes [afḍal].

²⁴ Das operações da alma em relação à parte que musicalmente a toca, cf. Apêndice O, p. 161.

Dizemos, pois: a arte de louvar deve atingir seus fins operacionais perfeitamente por completo em se acabando – quero dizer, atingir seu fim natural em tanto que assimilativa e representacional. Isto é acarretado por diversas coisas: uma delas é que o poema [qaṣīdah-tragedia] seja de determinada magnitude tal que se faça todo e acabado. Algo que tenha começo, meio e fim é todo e acabado. O começo vem-antes e não deve vir-com as coisas para as quais é começo. O fim vem-com as coisas que é fim, e não antes. O meio vem-antes-e-com e, dado que vem na posição de antes e depois, o meio é melhor que ambos os dois extremos. De fato, «corajosa» é a pessoa cuja posição na guerra fica entre o covarde e o audacioso, «corajoso» sendo o ponto médio. De maneira análoga, a definição excelente na composição poética é o meio: composto de dois extremos, mas não composto neles. É por isto que o meio não deve ser um meio, isto é, um ponto ótimo em relação à composição e à ordenação tão somente, mas um meio em relação à quantidade. Em sendo assim, o poema deve compreender um começo, um meio e um fim, toda e cada uma destas partes devendo ser um meio por força de definição, isto é, por conta de seu escopo bem definido, mas não por acidente de magnitude. Isto porque deve-se a boa feitura da composição a duas coisas: uma, ordem; a outra, quantidade. Daí, em relação aos indivíduos de suas espécies, não se diz de um animal de pequeno porte ser bom ou belo. Disto, o estado do discurso poético [ḥuṭbah šīʿriyyah, oratio poetica] é análogo em estado, proporção e relação à doutrina demonstrativa – quero dizer, se a instrução for de curta duração, não será possível bem compreendê-la, nem se for maior que se lhe é devida, porque quem se dedica à instrução ou doutrina pelas ciências será tomado pelo esquecimento. O estado relativo é análogo à contemplação ou especulação [naẓr-teoria] dos sensíveis – quero dizer, é melhor contemplar ou especular acerca de sensíveis cuja distância é média-e-ótima em relação a quem contempla ou especula, o que não vem ao caso quando se está muito longe ou muito perto.

O que ocorre na doutrina ou instrução pelas ciências ocorre em proposições poéticas – quero dizer, se poema de louvor é breve, logo não passará completamente por todas as partes do louvor; se longo, logo os ouvintes não se lembrarão de todas as partes de modo que, quando ouvem ao todo das partes, já se esqueceram das primeiras. As proposições retóricas usadas em (poemas de) disputas [controversias-munāẓarāt, cf. autem controversias-munāẓaʿāt] não têm escopo definido por natureza. Portanto, faz-se necessário contar o tempo de torneios de disputa por meio de um relógio d'água – como usava ser entre os gregos, já que somente empregavam entimemas – ou por meio da contagem dos dias – como nos é de costume, já que é só a coisas externamente persuasivas que se recorre em nossas disputas. Portanto, se a arte de louvar fosse disputar, seria necessário medir o tempo por clepsidras ou

algo do tipo. Já que isto não vem ao caso, no entanto, a arte da poesia deve ter um escopo definido por natureza, assim como vem ao caso com coisas existentes terem escopo definido por natureza. Isto é, assim como as criaturas vêm a serem engendradas de uma magnitude definida por natureza quando nada por acidente se lhes impede terem-na em seu curso de vir-a-ser, assim também deve ser quanto às proposições poéticas e particularmente quanto às duas classes de representação – quero dizer, aquela que passa de contrário a contrário ou aquela que represente a coisa ela-própria sem passar pelos contrários.

Embora não deletada por razões de instrução moral ou por ingênuos temores de repetição-em-conduta dos caracteres representados nos poemas humanos, humanos afora, convém ainda assim definir a poesia de disputa mencionada *en passant* por Averrois. Assim como a poesia de «*madīh*», de «*hijā*’» e de «*nasīb*», a poesia de «*munāẓarāt*» é convocada à tratadística árabe peripatética em tanto que dados doáveis a ciência pela discussão dos comentários: isto a uma só vez prova que não há poesia tragicômica *atrás* dos comentários de Poética averrosianos e que, em havendo menções à poesia tragicômica (Alfārābī, Avicena, Averrois), elas são de acomodações transliterário-tradutórias que leem a poesia grega *qua* gêneros poéticos classificados segundo a terminologia das ciências da Catalogação, da Eloquência e das Letras de Refino e Erudição, *non qua* «Poética» em absoluto.²⁵ Prova-se isto mais finamente pela leitura de estudos que pesquisadores como Bilal Orfali, Gregor Schoeler e Geert Jan van Gelder têm produzido, em suas edições, traduções e discussões, realçando o arquivo não-peripatético das Ciências e Artes verbais, em interface persa-árabe. Refuta-se, assim, por uma técnica de distanciamento, a visão da relação tratadística como continuidade incorruptível ou, se corrompida, corrigível pela arte do Comentário de Retorno e pela autoridade da relação causa-efeito, certo-errado, perfeição-falta; refuta-se, portanto, por uma disposição dissociativa e contraditória, a autoridade da autoria em-Filosofia (conceitos de...), a polêmica qualidade autóctone de dado material em discussão (fontes...), inscrevendo tradução e tratadística em uma *lógica* de relações não-relacionais e, justamente por isto, prendendo-as rente à matéria a ser estudada, traduzida e comentada.

Disto, nota-se que a atenção hegemônica à Filosofia Árabe, à Lógica e à Poética são efeitos colaterais da desapareção progressiva de morfologias escriturais enciclopédicas e divânísticas de outra ordem, deletadas ou ignoradas por interesses universais e/ou universitários, pela escritura prosaica de comentários (de prosa), em prosa, bem como por

²⁵ Para o tratado à *Poética* de Avicena em inglês, cf. (DAHIYAT, 1974). Para o tratamento desta acomodação à *Poética* pelos filósofos árabes, cf. (GOULD, 2014).

algébricas alucinações aristotélicas profissionalmente filiadas à boa ordem do discurso, ao bom pensamento, a boas descrições, à boa prosa – isto é, a uma estranha forma de ser(-bem)-feliz-com (uma onto-logia) ou sentir-se-bem-com (uma est-ética) formas fechadas, definidas, lineares e sintático-categóricas de «*pensar*». Tais geométricas fantasias filosóficas (estruturas, hierarquias ou sistemas como libido de representação) jazem por sobre princípios de auto-posição, identidade e presença (decoro *qua* mod-éstia, posicionamento, retorno e conformidade), princípios estes que se metabolizam em elementos fóbicos e reagentes, dissolvendo formas radicalmente ornadas (decoração *qua* exuberância, excesso) ou profundamente anômalas e desviantes (catalográficas, engenhosas, místicas, absurdas, trancafiadas, extáticas, delirantes, repetitivas, confusas, cabalístico-computacionais etc.) de Discurso [*manṭiq*].

Neste horizonte, «poemas» devêm «Poética» em-Aristóteles-Averrois quando tomados de suas mídias catalogógicas, divã-orientadas e canconeirísticas como, por exemplo, de Almufaḍḍal Aḍḍabbī (m. ca. 780) a antologia *Almufaḍḍaliyāt*, de Abū-Alfaraj Al'īṣfahānī (897–967) o *Livro das Canções* e de Abū-Manṣūr Alṭṭa'ālibī (m. 1035) o cancionero persa-árabe *A Pérola Singular* (KILPATRICK, 2002; ORFALI, 2016). No momento em que a força da teoria analítico-indutória de inspiração aristotélica atinge o corpus poético, ele tende a um mínimo-múltiplo-comum de categorias, que doam poemas à Descrição, à Análise e à Verdade, convertendo-os em Poesia, logo em Poética. Em Averrois, culminaria a multiplicidade numerosa de poemas e a tipologia poética variável na trinca «*madīḥ*», «*hijā'*» e «*qaṣīdah*», os dois primeiros para os motivos poéticos básicos, sem mais, o terceiro para o nome-do-Poema-segundo-a-Verdade, sem outro. Esta é justamente a calculação científica desde a qual «Poética» é derivada e (re)integrada em tanto que Ciência à Lógica. Sob a força de tal catálise não-catalográfica, poemas outros que encomiásticos ou vituperantes desaparecem em duas categorias, ora por razões de instrução lógico-ética (como é o caso de «*nasīb*» na *Poética*), ora por razões de abreviação lógico-tratadística (como é o caso de «*munāẓarāt*» na *Poética*).

Sigamos, no entanto, rumo à definição da poesia de «*munāẓarāt*». Várias são as temáticas e várias são as línguas nas quais se realizam disputas-em-poemas ou poemas-em-disputa [*munāẓarāt*, *munāẓa'āt*]: a *tenson* da lírica trovadoresca provençal, a poesia de Ibn Gabirol de invectiva-vitupério *qua* disputa de méritos, uma *quasi*-disputa nos versos corânicos da *Sūrat Aṣṣāffāt* no Alcorão, o *Dialogus inter corpus et animam* de Mar Jacó de Serugh (ca. 451-521), a *Altercatio inter virum et mulierem* (anônimo, século XIV) recaem sob tal categoria (REINIK; VANSTIPHOUT, (Orgs.), 1991; WALTHER, 1920). Das letras árabes, trazemos um debate de um motivo poético celebrado: a disputa entre a Rosa e o Narciso.

Testemunha mais recentemente o literato Al^cāmilī (m. 1621) a existência persistente deste e de outros motivos em-Disputa, através dos tempos, ao menos desde Aljāhiz (776-868):

Foi escrito um livro da disputa dos favores [*mufāḍala*] da rosa e do narciso. Eminentemente literatos compuseram torneios de disputa entre a pena e a espada, entre a avareza e a generosidade, entre o Egito e o Levante, o Oriente e o Ocidente, entre árabes e não-árabes, entre prosa e poesia, entre escravas e efebos. Em tais casos, são empregadas espécies de provas [*hujja*]. No torneio entre o almíscar e o civeta, no entanto, a razão não toma parte, por ser burlesco [*hazl*]. Disto Aljāhiz tratou de dissertar em uma bela epístola-comentário (AL^cĀMILĪ Apud GELDER, 1991, p. 207).

É desta relação de motivos que trazemos uma disputa entre a Rosa e o Narciso. Da parte do poeta Aṣṣanawbarī (888-945), teria dito a Rosa em auto-elogios:

alegou a Rosa ser a mais bela
das flores, das ervas com cheiros
ao que os olhos do fresco Narciso disseram
com humildade e doçura em palavras:
*o que é mais belo: o rosa das maçãs <do rosto da Rosa> ou
o olho da nívea gazela de olhos lânguidos?*
*ou: o que maçãs <do rosto> querem do rosado
se lhes faltam olhos a ver?*
ao que a rosa fez pose, e disse
em clara e conhecida analogia [*qiyās*]:
*as rosas das maçãs são mais belas
que olhos amarelos de icterícia* (AṢṢANAWBARĪ, 1998, p. 448).

Da parte do escritor Ibn-^cAbd-Almajīd (m. 1343), conforme registrado por Annuwayrī, teria retrucado o Narciso, de-batendo:

ao que o Narciso fitando com pupilas
ficou de pé em seu ramo de perna
preparou-se a brigar contra o oponente
passando a mostrar suas insígnias
e disse: *sou símil a olhos, és símil a maçãs <do rosto>,*
no que em nada diferimos
mas tens ciência de que nisto dá-se
o mesmo que entre pés e cabeças
sou quem guarda convívios
bom companheiro dentre convivas [...]
se levassem a sério o vermelho da tua vergonha
e o corte das tuas vestes de cima <as pétalas...>
não farias pose de alguém alegando
precedência [mufāḥir], nada dirias te gabando [mafāḥir];
ao que as maçãs da rosa enrubesceram
em chamas da brasa da ira ao combate
e disse: *morre do mal da inveja,*

*que te consumiste dela em cor
 onde é que tens olhos, como alegas, se
 teu preto e branco nunca se manifestara!
 ou tens razão, te pareces ao olho doente de icterícia
 ou ao amarelo da planta ayhuqān:
 seja teu olho doentio cegado pelos raios de meus sóis,
 tu que te portas sobre teus ramos,
 eu que me atrono sobre meus aromas* (ANNUWAIRĪ, 2004b, p. 208-209).

Deste confronto floral, para além de escreverem versos, os homens de letras [*udabā*] tendem a comentar da composição dos poemas que se assinam em nomes de poetas. Da parte de Ibn-^cAbd-Almajīd, segundo referencia Annuwayrī, citamos o porquê da poesia floral em disputa: “Quis pôr <as flores (se) debatendo> em luta e person-ificá-las [*uṣaḥḥis*, cf. «*ṣaḥs*» *qua* subcategoria para o «in-divid-ual»] à moda de uma disputa de excelência, de modo que cada qual provasse aquilo que por próprio alegasse” (AL-NUWAYRĪ Apud HEINRICHS, 1991, p. 193). Da parte do poeta cortesão e secretário real Almaridīnī (morto na segunda metade do século XIV), também escritor de disputas florais em poesia, conforme o referencia Ašširwānī (1417-1486), justifica-se a composição de torneios florais: “Representei <flores> por torná-las exemplo [*maṭṭaltuhuma*, cf. «*maṭal*, *miṭl*»], como oponentes em debate, suas línguas discursando de seus estados à moda do convívio ou conferência” (AL-SHIRWĀNĪ, Idem, p. 194). A fórmula empregada para iniciar um dos poemas é reveladora: “A língua <da Flor, no caso, da Rosa> recitou de seu estado.” É, afinal, por instrumento de um instrumento (e)loquente («língua» *qua* «organon») que, lógica e representacionalmente («recitar de»), são caracterizadas-em-caracteres as fantasias éticas («seu estado»), em tanto que discursantes e discursivas [*nāṭiqiyyah-maṭṭiqiyyah*].²⁶

Annuwayrī em seu escrito *A Última Ambição da Arte da Erudição* e Alwaššā' em seu *O Escrito do Brocado* rendem mais dados notórios para a conversão da Rosa em motivos lógico-discursivos e sua doação à descrição, ao encômio e ao vitupério. Traduzimos, do primeiro, um fragmento em que se descreve em-Ciência e notifica-se em-Poesia a Rosa, em três sentidos-aspectos estritos: a Rosa-coisa (*res*, real...) *versus* a Rosa em favores *versus* a Rosa desfavorecida. Do segundo, traduzimos uma sequência de poemas que servem de descrição, não em categorias lógico-analíticas, mas em categorias lógico-discursivas em nome

²⁶ Convém fazer menção a uma passagem curiosa que atesta não só a eternidade do *motif* -Rosa, mas também a confusão entre a analítica lógico-aristotélica das dez categorias para a Rosa como doação à Ciência. Das dez categorias que predicam o ser em-Rosa, trazemos transcrita em apêndice (Apêndice P, p. 164) seção da *Nova Arte de Conceyos* (século XVIII).

da Rosa, do que segue uma sequência de poemas à Maçã.²⁷ Note-se os jogos de caracterização seriada e a distribuição das metáforas florais como lugares-símbolos que caracterizam os humanos por via da Rosa ou da Maçã – o vegetal, flor e/ou fruto, estrutura o humano em uma anto-logia de anto-logismos, por assim dizer. Destarte, evidencia-se a constante capacidade de doação de dado motivo à tripla modalidade de descrição ou discussão (conveniência coisa-discurso, definição ou explicação, em prosa ou verso), de encômio (amplificação da coisa via discurso, em prosa ou verso) e de vitupério (diminuição da coisa via discurso, em prosa ou verso).²⁸

Em tanto que fundamentado em-Ciência, tal tríptico lógico pressupõe, primeiro, o ser-coisa-da-coisa (identidade e propriedade, no caso, da Coisa); segundo, o haver-aí-algo (*es gibt etwas...*), terceiro, as maquinações discursivas em tanto que movimento de doação de coisas ao Discurso [*manṭiq*] *qua* Lógica; quarto, orto logicamente reconhecer aumento *qua* aumento, diminuição *qua* diminuição, valor lógico *qua* valor lógico (temores e tremores à transvaloração dos valores...); quinto, análise, validação da verdade da análise, ministério e magistério mnemotécnicos (da validação) da verdade da análise – do que advém a ciência dos signos [*ʿilm al-ʿalāmāt*], em os mediando em-mídia [*iʿlām*], no ensi(g)nar dos signos [*taʿlīm*] etc. Em sentido estrito, a discussão averrosiana da mediação da Coisa pelo Verbo (Lógica, instrumento ou *organon* de racio-cinar...) por caminho ou não da representação *qua* dualidade encômio-vitupério presta-se como orto-descrição a um dispositivo abstrato de composição dual, partilhado entre as letras filosófico-peripatéticas e a tratadística de Eloquência, de Arquivística e de Erudição, as quais parece subsumir àquelas. O par encômio-vitupério, externo à tratadística peripatética árabe, além de não se remeter a qualquer noção de poesia (tragicômica) grega, aparece como modo básico de figuração das coisas por via da linguagem (representação, conforme viemos definindo), calcado, por um lado, estruturalmente em lógica-*qua*-discussão em-Dois e, por outro lado, figurativamente em poemas de disputa, de controvérsia e de duelo de (de)méritos, conforme decidimos salientar em tradução.

Em um enquadramento ainda mais estrito, logo estreito, rente aos jogos de linguagem árabes, notifiquemos uma definição de melhor poesia, versos miscelâneos e um fragmento de epístola polêmica nos quais, justamente desde seu vocabulário, delineia-se a dualidade

²⁷ Do primeiro, cf. Apêndice Q, p. 171. Do segundo, cf. Apêndice R, p. 175.

²⁸ Da oposição prosa *versus* verso, remetemos a leitura dos *Colóquios de Poetas e Letrados* de Al'īṣfahānī em tradução nossa. Do fragmento em que ocorre a modalização prosear em definição *vis-à-vis* versar em encômios da Maçã, repentinamente assim a disposição (cortesã, letrada ou erudita, jamais filosófico-peripatética) de catalogar em-Maçã dado motivo, dicção a dicção [*maqāl*], mas não, no caso, segundo encômio-vitupério (oposição a oposição), cf. Apêndice S, p. 181.

encômio-vitupério operando em-Língua, não *pelo* tratamento analítico *de* poemas *da* dualidade encômio-vitupério (a lógica [in]tencional do «de»...). Sejam em 4 proposições notícias miscelâneas *em* «encômio» e «vitupério», designando a operação modal básica aqui explorada – a bem saber, rebaixar e elevar, pôr e contra-por:

1. Segundo registra Ibn-Rašīq (m. 1063 ou 1071) de um beduíno anônimo definindo “o melhor poeta” ao músico Ishāq bn-Ibrāhīm Alkawšilī (767-850), foi dito: “*se se louvar* [madaḥa], *eleva-se*; ²⁹ *se se vituperar* [hajā], *rebaixa-se* [waḍaʿa]” (IBN-RAŠĪQ Apud GELDER, 1997, p. 268).

2. Segundo recita Aṣṣūlī (870-941) do poeta Muslim bn-Alwalīd, para justificar a defesa-cancioneiro em-vitupério contra os detratores de Abū-Tammām, foi dito:

diz, Mayyāzinh: que tipo de gente és?
 não és conhecido nem desconhecido
 estás abaixo da honra para alguém te vituperar [hijāʾ]
 sabes ser muito acima de ti alguém te louvar [madḥ]
 (AL-ṢŪLĪ, 2015, p. 44).

3. Segundo também recita Aṣṣūlī do poeta Abū-Nuwwās, foi dito:

não tem como te repreender [ahjū-ka, cf. «hijāʾ»]
 minha língua não consegue
 se penso na tua honraria,
 logo tenho dó da minha poesia (Ibidem, p. 46).

4. Segundo ainda recita Aṣṣūlī do poeta ʿAlī bn-Yaḥyā, foi dito:

se te rebaixarmos [waḍaʿnā-ka],
 logo te elevaremos [rafaʿnā-ka]
 se te vituperarmos [hajawnā-ka],
 logo te louvaremos [madaḥnā-ka]
 como vituperar esse tipo de homem?
 Deus nos livre e guarde (Ibidem, loc. cit)

5. Conforme Alqārīḥ ou Dawḥalah (962-1030) caracteriza Almaʿarrī (m. 1057) em quiasmos para depois invectivá-lo em epístola, foi dito: “*foi-me dito que Almaʿarrī, Deus esteja, diminui* [yuṣāḡḡir] *sua grandeza e minimiza sua pequenez: logo diminuir* [taṣḡīr] *torna-se engrandecer* [takbīr, cf. «taʿzīm»] *e desprezar, enaltecer*” (AL-MAʿARRĪ, 2019, p. 11).

²⁹ «rafaʿa», cf. «kull waṭāʾ yurtafiʿu» qua «Todo o vale será exaltado» (Is. 40:4-5).

A descrição do que seria o Melhor Poeta citada por Ibn-Rašīq equivale, em matéria, em terminologia, mas não em dicção, aos versos de Abū-Bakr Aṣṣūlī em sua defesa-cancioneiro em favor do poeta Abū-Tammām e ao fragmento da epístola polêmica de Alqāriḥ contra Alma^carrī. Tais ocorrências dão a saber a dualidade encômio-vitupério em ato de dizer, isto é, «encômio ou vitupério per se» *qua* «definições em-ato», não tratamentos em-discussão, isto é, «do encômio ou vitupério» *qua* «força-de-definição». Isto diferencia a estratégia do tratado à Poética de matriz lógico-analítica peripatético-filosofante, por revelar que a temática do encômio e vitupério não é propriedade ou emergência do *Comentário Médio à Poética de Aristóteles* de Averrois (do que não há erro em Averrois), encontrando-se tal oposição em exterioridade e modalidades não-tratadológicas, por assim dizer, fundamentalmente inscritas nos jogos de linguagem árabes.

Em um enquadramento mais amplo, panorâmico a oposições diferenciantes, a poesia de disputa é enformada pelas séries assírio-babilônicas de poesia de inumano-animalescas disputas (As Séries da Raposa, da Aranha, do Álamo etc.), os egípcios poemas de amor e casos de justiça (*vide* o fragmentário *Papyrus Berlin 3024* da discussão entre Suicida e (sua) Alma da justeza de matar-se), o Amor-come-Casal no Cântico dos Cânticos e a eterna e ariana guerra entre Devas etc. Tal cenário caracteriza realiza o Dual e(m) regimes de oposição de caracteres-duplos. Isto sustenta a dimensão eticizante da tratadística poética *loquente*, porquanto caracteres [*aḥlāq*, *éthē*, *mores*] estivessem ou fossem estabelecidos em-Dois, desde um princípio de definição auto-posicionante, dois-em-um – isto é, têm efeito de instância-em-Dois, porquanto co-ocorram uns aos outros, um contra o outro, do que emergem singularmente como tomada de ciência de diferenças, par-a-par.

Isto veicula a dimensão instrutiva – isto é, reenviar e encaminhar as ciências [*ta^clīm*] humanos afora, pelo que se garante a característica pedagógica e antropocentrada da dimensão eticizante na tratadística poética *loquente*, em detrimento da eloquência e da potência de contradição, deslocalização e aniquilação de estabilizações de proposições científico-morais por via da poesia de disputa. A tratadística *loquente* à *Poética*, em tanto que caracterize positiva e posicionalmente representações em-Dois em-«*jidd*» (seriamente), torna-se avessa ao burlesco [*hazl*] que agencia dualidades representadas como exercício, por um princípio de oposição não-posicional, constante na poesia de disputa. Anfibolias, ambiguidades, não-categorias e limiaridades, exorcizadas *sub nomine philosophiae*, ortodoxamente heréticas em engenho e arte, transcendendo lógicas de sentido, são universais em tipos poéticos árabes (bem como hebraicos, persas, chineses, japoneses etc.) de *display* de eloquência e inventividade [*ḥuyālā*'], duplos sentidos, jogos de palavra [*tala^{cc}ub*], *non-sense*, mística,

libertinagem e erotismo mordaz (BAUER, 2011; GELDER, 1987; GELDER, 1991), pelo Eloquência não só imita *loquência* filosofante, mas sequestra, distorce e prescinde da própria plataforma lógico-discursivo-analítica que a valorasse em Eloquência, em Poesia, em *realia*, em *universalia* etc.

Desde nossos comentários que convinham serem feitos para definir a convocação da poesia de disputa em Poética, retornemos à seção quarta do *Comentário à Poética*, em que disse Averrois que disse Aristóteles: *que a constituição do poema [šī'r-poema] é embelezada ao não se referir a diversas coisas que ocorrem àquilo de que o poema intenciona tratar. De fato, diversas coisas acometem a uma só coisa, assim como em uma só coisa co-incidem e co-ocorrem diversos efeitos. Também disse Aristóteles que, exceto Homero, parece que nem todos poetas foram diligentes com isto; passava-se de coisa a coisa, sem que se detessem em um só motivo. Encontrarás isto com frequência pelos poemas dos árabes e dos modernos, especialmente em se tratando de louvar – quero dizer, aquele poema em que, quando vem à mente uma das causas pelas quais se louva dado homem, como uma espada ou um arco, ocupam-se os poetas de representá-las e afastam-se de referirem-se àquele quem ou àquilo que se devia louvar. Em suma, a arte nisto imita a natureza [ars in hoc imitatur naturam] – quero dizer, deve ser feita segundo um único propósito e um único fim. Em sendo assim, a assimilação e a representação devem tratar de uma só coisa rumo a um só fim; suas partes devem ter magnitude definida; deve haver começo, meio e fim; seu meio deve ser a parte mais excelente. Quando privados da ordem que lhes é própria e pela qual belamente se ordenam, falta aos existentes, porquanto não sejam, o arranjo sem o qual não decorre a existência de sua devida operação.*

Eis em suma o que nos penetrou o entendimento em relação ao que Aristóteles mencionou neste seu escrito das proposições comuns a toda e cada das classes de poesia e daquelas características ao louvar [ars laudativus seu tragedia] – quero dizer, daquelas que também se partilham por todas nações ou dentre elas em maior parte. Do restante do que Aristóteles deu a saber em seu escrito sobre as subseções das outras classes de poesia e quanto ao que é interno ao louvar, trata-se de algo particular aos gregos. Do mais, é somente em partes que nos chegou o que Aristóteles mencionara neste escrito. Isto indica que o escrito não foi completamente traduzido e que resta discutir das outras subseções das classes de muitos dos poemas dos gregos. No exórdio de seu escrito, ele prometera tratar disto tudo. Falta a discussão em torno da arte de vituperar [ars reprehensionis seu vituperandi]. É provável, no entanto, que se possa compreendê-la a contraluz das coisas de que se disse do louvar, pois dos contrários se tem ciência dos contrários.

Do encerramento ao *Comentário Médio à Poética*, disse Averrois: *e quando o que a ti aqui escrevemos se tornar claro, evidente e manifesto, descobrirás – como já disse Abū-Naṣr Alḡarābī – que, comparado ao que se disse neste livro de Aristóteles e na Retórica, o que as gentes de nossa língua têm por ciência dos cânones poéticos é ninharia. Que nem as regras-teoremas das regras-axiomas nem o que é certo e o que é errado do que fizeram menção destas coisas sejam a ti obscuras. Pela Sua graça e Sua misericórdia, Deus envia ao que é (cor)reto.*

Para com-bater o erro de Averrois conforme o definimos mas também para de-bater a acusação de Averrois pró-Aristóteles de que “o que as gentes de nossa língua têm por ciência dos cânones poéticos é ninharia,” traremos em tradução, à guisa de conclusão desta seção e da dissertação como um todo, classificações a assuntos poéticos e poemas – a bem saber, nem Poesia *qua* Categoria, nem Poética *qua* Ciência-da-Arte – da parte de *litterati* árabes pré-modernos, não-filosofantes, escritores de *diwān* e de *adab*. Por via dos dados e das discussões geometricamente organizados e referenciados em (SCHOELER, 2010-2011, p. 4-37), convocaremos um rol de proposições-testemunho e testemunhos discutidos acerca de antigos estados da arte poética árabes, exteriores ao movimento de comentários filosofantes aristotélico-peripatéticos a poemas *qua* Poética. Note-se a presença e a rearticulação dos temas de encômio e vitupério, tão centrais na tratadística averrosiana, mas descentrados no tratamento de eruditos e de cançãoeiristas. Isto a uma só vez acusa os dispositivos de redução e indução próprias da disposição filosófica em-Dois, pelo que se subsume Poemas em Poesia em Poética e se ignora formas outras de tratadística em-Poesia. Assim, revelam-se as imanências conceituais da própria discussão da Ciência da Arte da Poesia, porquanto trabalhem dados centrais à poesia e à tratadística catalográfica poética árabe, sem anterioridades grecolatinas ou ortologias de Comentário as quais valorem a discussão de Poética em erro, em Averrois.

Sejam em 21 proposições as classificações de poesia da parte de eruditos letrados não-filosofantes:

1. O Califa ʿAbd-Almalik bn-Marwān questionou Arṡāt bn-Suhayya (m. ca. 705): *Versarás hoje?* ao que ele respondeu: *Como versar, por Deus? eu que não me sinto nem feliz, nem zangado; eu que nem estou bêbado nem desejante. Versar Poesia vem de um destes quatro estados.*

2. Al’aṣmaʿī (m. ca. 828) racontou da autoridade de tradição Ibn-Abī-Ṭarafa, que disse: *Não são mais que necessários quatro poetas: Zuhayr, em tanto que desejante,*

Annābigah, em tanto que temente, Al'a^cšà, em tanto que contente, e ^cAntara, em tanto que zangado; e outros acrescentam: e Jarīr, chateado.

3. Fulano questionou Alkuṭayyir ou Annuṣayb: *Quem é o maior dos poetas árabes?* ao que ele respondeu: *Imru' Alqays, porquanto por paixões se guie; Zuhayr, porquanto deseje; Annābigah, temente; Al'a^cšà, bêbado de vinho.*

4. Abū-^cUbayda (m. 924 ou 925) relata: *Questionaram Al'aḥṭal em Kufa quem era o melhor de seus poetas (omíadas), ao que ele respondeu: Jarīr é quem mais versa do cortejo e do desejo; Alfarazdaq é quem mais versa de auto-elogios, e eu sou quem mais versa de descrições ao vinho e quem mais versa de louvores [amdaḥ, cf. «madīḥ»] de reis no poder.*

5. Disse Jarīr: *Versei do desejo [nasabtu], do que elevei amores. Vituperei [hajawtu, cf. «hijā'»], do que rebaixei horrores. Louvei [madaḥtu, cf. «madīḥ»], do que aumentei favores; versei em ramal e isto brilhantemente (?), ao que versei em rajaz e nisto perfeitamente; assim tratei de versar em todos os tipos de poema [ḍurūb šši'r].*

6. Abū-Alfaraj Al'iṣfahānī (897–967) disse: *<Alḥuṭay'a> encontra-se dentre os grandes poetas de alto-nível da pura língua árabe. Ele é mestre em todas as artes [funūn] de poemas, a bem saber, louvor, vitupério, auto-elogio e poesia de amor, tendo excelência em todos.*

7. Perguntaram a Albuṭayn (m. ca. 825): *Seria Dū-Rrumma um poeta fundamental [sā'ir mutaqaddim]? ao que ele disse: Cientistas da poesia são de uma só opinião, que é a poesia fundamentar-se em quatro pilares: louvores que elevam, vitupérios que rebaixam, símiles que impressionam e auto-elogios que dão ares. Os quatro coincidem em Jarīr, Alfarazdaq e Al'aḥṭal. Se, no entanto, Dū-Rrumma jamais teve excelência nem em louvar, nem em vituperar, muito menos em se elogiar, logo ele deve ser considerado como inferior em tais matérias. Tendo só tido excelência em símiles, ele é um quarto de poeta.*

8. Abū-^cAlī Albaṣīr (m. ca. 866) disse: *Poesia é ou louvor ou vitupério. Abū-Nuwwās não teve excelência em poemas de nenhum dos dois; os melhores deles são do vinho ou da caça, e o melhor neles é tomado e imitado.*

9. <Eu, Ibn-Sallām Aljumahī (756-845), em catálogo aos poetas,> questionei Al'usaydī, companheiro da família Banū-Salāma (780-800), de ambos os poetas Jarīr e Alfarazdaq, ao que ele me disse: *As mansões [buyūt] da Poesia são quatro: auto-elogio, louvor, amor e vitupério, em todas as quais Jarīr teve excelência.*

10. °Abd-Aṣṣamad bn-Mu°addal (m. 854) disse: *Toda poesia reduz-se em três palavras, nem todos podendo versar igualmente nas três. Em louvando, diz-se «És...»; em vituperando, diz-se «Não és...»; em lamentando [marātī, cf. «ritā'»],³⁰ diz-se «Foste...».*

11. Qudāma bn-Ja°far (m. 922 ou 948 ou 945), em seu *Crítica de Poesia [naqd šši°r]*, em seção aos conceitos ou *motifs* poéticos [*ma°ānī*], disse: *Dado que seccionar os conceitos ou motifs poéticos é inenarrável e enumerá-los até seu fim seria impossível, achei por bem dar à notícia menções só daqueles centrais [...]; <ademais, dei por útil> fazê-lo só para motivos poéticos dos quais se mais tem ciência dentre os poetas e dos quais se mais tratou da parte deles em frequência e tempo. São eles: elogio [madīh], vitupério [hijā'], elegia [marātī], símile [tašbīh], descrição [waṣf] e amor [nasīb].*

12. °Alī bn-°Isā Arrummānī (m. 944) disse: *Os motivos poéticos dos quais se mais tem ciência são cinco: amor [nasīb], louvor [madh], vitupério [hijā'], auto-elogio [fahṛ], descrição [waṣf]; símiles e metáforas recaem na categoria «descrição».*

13. Abū-Hilāl Al°Askarī (m. 1005), em seu *Divã de Motivos [Diwān alma°ānī]*, disse: *Dado que os motivos dos poetas são vários e suas intenções variadas e variantes tal que enumerá-las é desafiador, é útil mencionar só aquilo de que se tem mais ciência e estudo no tempo, sendo motivos e intenções poéticas: louvor [madh], vitupério [hijā'], descrição [waṣf], amor [nasīb], elegia [marātī], auto-elogio [fahṛ] [...] Excluí elegias e auto-elogios porque ambos recaem na categoria «louvor». De fato, auto-elogios são louvores a si mesmo no que concerne pureza, integridade, clemência, ciência, sangue azul etc. Da elegia, trata-se de louvores a quem se foi; a diferença entre auto-elogio, elegia e o louvor per se é que, em elegias, dizes «Ele era assim e assado», ao passo que, em louvores, dizes «Ele é assim e assado», ao passo que, em auto-elogios, dizes que és assim e assado.*

14. Ishāq bn-Ibrāhīm bn-Wahb Alkātib (vivo em meados do século X), em seu *Escrito da demonstração dos sentidos da explicação*, em seção *Da composição da interpretação*, disse: *Poetas dispõem de muitos artifícios [funūn] que podem em última instância serem designados em quatro classes, a bem saber, elogio [al-madīh], vitupério [hijā'], sabedoria [al-ḥikmah], amenidades [allahw]. Cada qual ramifica-se em classes, tais que: do elogio deriva-se elegias [al-marātī], auto-elogios [iḥtīfār], agradecimentos, solicitações, e o que mais se lhes pareça em sentido; do vitupério deriva-se reproche, acusação, execrações por morosidade ou imoralidade, e o mais que se lhes pareça e se lhes relacione; da sabedoria*

³⁰ A título de ciência e contraste aos poemas de encômio e vitupério trazidos e traduzidos, ver nossa tradução em Apêndice T, p. 182 aos lamentos da Coruja na ocasião da disputa dos animais contra os humano diante do rei dos gênios, uma das epístolas do epistolário-enciclopedia teosofante dos Irmãos da Pureza.

deriva-se provérbios, renúncias, conselhos, e o mais que se lhes pareça e se relacione; das amenidades deriva-se poesia de cortejo, de caça, de descrições de vinho, poesia libertina etc.

15. Ibn-Rašīq (m. 1063 ou 1071), em seu *Auxílio* [*Alʿumda*], em seção *Da erudição do poeta*, disse: *Diz-se: Para toda e cada curso adequa-se o discurso* [li-kull maqām maqāl]. *Portanto, qualquer poema composto pelo poeta para si, no que concerne a seus desejos íntimos e a matérias que só lhe digam respeito – a bem saber, poemas jocosos, cortesãos, epistolares, libertinos, alcoólicos etc. – deverá diferir de fato de sua poesia em qaṣīdah festival e em banquetes.*

16. Ḥamzat Al’iṣfahānī (m. 961 ou 971) arranhou em *diwān* os poemas de Abū-Nuwwās segundo os nomes a seguir: poemas de controvérsia, poemas de louvor [*madīḥ*], poemas elegíacos [*marāṭī*], poemas de invectiva, poemas de vitupério [*hijā’*], poesias ascéticas, poesia de caça, poesias alcoólicas, poesias de amor por moças, poesia de amor por moços, poesia libertina.

17. Ḥamzat Al’iṣfahānī também arranhou em *diwān* poemas de Abū-Tammām (ca. 805-845) segundo os nomes a seguir: louvor [*al-madīḥ*], lamento [*al-marāṭī*], cortejo, vitupério [*hijā’*], reproche, descrições, auto-elogios, poemas ascéticos.

18. Abū-Bakr Aṣṣūlī arranhou em *diwān* poemas de seu amigo pessoal Ibn-Almuʿtazz (861-908) segundo os nomes a seguir: poemas de auto-elogio, de cortejo, de louvor [*madḥ*] e parabéns, de vitupério [*hijā’*] e reproche, de bebedeiras, de acusações, de caça, poemas descritivo-acusativo-farsescos, poemas de lamento e pêsames, poemas renunciatório-erudito-senil-sapienciais.

19. O recenseamento de Alwāḥidī (ca. 1075) do *diwān* de Almutanabbī, segundo consta da redação ou cópia do erudito Ibn-Fahd (m. 1325), organiza poemas segundo os nomes a seguir: poemas sapiencial-erudito-consiliários, poemas de reclamação dos tempos e das gentes deles, de auto-elogio, de amor, de louvor [*madīḥ*], de lamento, de acusação, de perdão, de pedido de clemência, de promessa, de graças, de felicitações, de festas, de condolências, de amizade, de vitupério [*hijā’*], de coisas diferentes e diferenciadas.

20. Dos capítulos do desestruturado *diwān* de Ibn-Sanjar Alḥājirī (m. 1235), apresentam-se segundo os nomes: do desejar; do que disse, estando preso; *Muḥammadasāt*; mono-versos; vitupério [*hijā’*] e reproche; *Muwāliyyā*; *Dūbayt* (quadras).³¹

³¹ *Muḥammadasāt* e *Muwāliyyā* são tipos especiais de composição poética árabe, os quais sequer ingressam nem na tratadística averrosiana (todo poema, reduzido-em-Verdade, tornar-se-ia, então, *qaṣīdah*), nem na alfarabiana (não são elencadas). De *Muḥammadasāt*, ver SCHOELER, *Muḥammadasāt*, In: *Encyclopedia of Islam*, Second

21. Dos capítulos do auto-compilado *diwān* de Ṣafī Addīn Alḥillī (m. 1349), comendado pelo sultão mameluco Muḥammad bn-Qalāwūn, regente entre 1294-1295 e 1299-1309, apresentam-se as seções segundo os nomes: do auto-elogio, do espírito guerreiro, da liderança; do louvor [*fī lmadīḥ*], do dar graças, do felicitar; da caça e dos tipos de descrições; da amizade e da troca de cartas; dos lamentos e das condolências; do cortejo, do desejo, do flerte elegante; das alcoólicas, do vinho, da poesia floral; da reclamação, do reproche, da promessa e da resposta; dos poemas sem-sentido, dos enigmas e dos versos mnemônicos; do jocoso, das sátiras [*ahājī*, cf. «*hijā*’»] e das obscenidades; dos dizeres sábios, dos poemas ascéticos e de coisas diferenciadas.

Do que doamos à notícia em tradução, note-se, primeiro, a exuberância e o refino das classes poéticas, ainda que brevemente listadas; note-se, também, a ocorrência, transversal a todos os fragmentos, de «*madīḥ*» e «*hijā*’» em tanto que *motivos* – e não gêneros – computados diversamente ou nomeando diversas dimensões catalográficas, discussões de Poesia e motivos poéticos. A preocupação com a redução-em-Dois de tipos poéticos de Abū-°Alī Albaṣīr (proposição 8) parece ser o histórico de um juízo que culminasse em Averrois;³² as acoplagens da tratadística peripatética à tratadística *litterati* tem um histórico paralelo, para a qual o nome do gramático hispano-norte-africano Ḥāzīm Alqarṭājānnī (d. 1285) serviu de matéria de estudo para os ingressos e egressos aristotélicos – notadamente pós-averrosianos e averroístas – à ciência, às notícias ou às discussões de poesia e poética árabes, mais ou menos *autóctones*, mais ou menos – ou sequer – atravessadas pelas letras gregas via traduções árabe-siríacas e seus comentadores, pós-século IX (AHLWARDT, 1856; HEINRICHS, 1969; SCHOELER, 1975; SCHOELER, 2010-2011). O juízo filosófico na *Poética* opera como definições filosofantes redutórias e deletórias – proporcionais à exclusão da poesia do desejo e ao descaso para com a poesia de disputa por razões ou morais ou de não-inserção de poemas à moda dos textos de *adab* ou de *diwān* –, do que refuta-se a acusação averrosiano-alfarabiana de que “o que as gentes de nossa língua têm por ciência dos cânones poéticos é ninharia.” Tal conclusão deve-se ou à ignorância ou ao despeito filosofantes para com os cientistas, literatos e eruditos exteriores à *coterie* aristotélica greco-arábica.

Edition, vol. VII, p. 660-662. De *Muwāliyā*, ver CACHIA, *Mawāliyā* In: Encyclopedia of Arabic Literature, vol. II, p. 518-519.

³² «Culminar-em-Averrois» significa «culminar-em-Averrois» para o corte bibliográfico desta dissertação. Para expansões imanentemente de *Poética* em-Aristóteles (e «para» Aristóteles, segundo consta na dedicatória...), de questões mais afinadas aos dispositivos filológico-filosóficos, ver a informativa monografia (AUBIN, 2014).

Encerra-se, logo define-se a discussão e(m) comentário à *Poética* segundo seu escopo peripatético. Conveio, em última instância, acoplar exterioridades inclusive ao encerramento do que se tratou em Poesia, em-Averrois-Aristóteles, para realçar o sequestro e o ingresso do vocabulário de redatores de *diwān* e literatos não-aristotélicos por via filosofante. Deste modo, revela-se a ciência dos cânones poéticos não ser mera ninharia, mas sim complexos textuais de grande envergadura que abstrações e reduções filosóficas, no caso da *Poética*, em tanto que filiadas a Aristóteles e à *Retórica* qua moralismo lógico-discursivo, não podem senão rechaçar. Neste sentido, a Poesia não poderá ser propriedade dos cientistas da Poética de orientação indutivo-sistemática, muito menos reenviada às proposições fundamentais, aos teoremas-comentários ou a modalidades escriturais de matriz aristotélica. Não obstante, o que de fato é comum às Letras árabes (não-filosóficas) é o vocabulário mínimo dos tipos poéticos, dentre os quais estão os motivos de Encômio e Vitupério, o que a uma só vez prova a não-existência de erro e Averrois e a externalização desta terminologia para um enquadramento mais amplo dos catálogos e cancioneiros *de* e *em* Poesia, em um regime ex(o)-aristotélico, não-analítico e antissistêmico.

CONCLUSÃO

Pressupostas as noções precedentes como necessárias, a partir do conjunto de traduções e discussões na dissertação agenciados, parece termos mostrado e demonstrado não haver para o *Comentário Médio à Poética de Aristóteles* de Averrois qualquer erro na compreensão de «šīr» em tanto que «*madīh*» e «*hijā'*». Justamente porque a trinca selecionada em-Aristóteles para comentar *Poética* e poética das Letras árabes não reenvia a Ciência da Poética a qualquer anterioridade grega clássica, mas às Lógicas e à Filosofia árabes de extração greco-tardia e siríaca e aos comentários de Letras de Refino e Erudição, é inadmissível insistir na disposição acadêmica para formas de correção, de orto-leituras, depurações pedagógico-metodológicas, orientação e retornos textuais segundo-a-Verdade. Se se positiva a confusão e a incorreção como *modus operandi*, como se positivadas já estivessem no nome de grandes complexos textuais medievais (*Confundarius, Miscel-lania...*), logo fazemos coro com os versos do dizer do Confundir, do Erro (e) de errar, de Gregorio Correr (1409-1464), que descrevem este nosso estudar: “erramos, a tal ponto de um caminho incerto,” ou mesmo “os pés me pagam pena de me portar, levar o passo errante pelo reto caminho,” ou até “longa errância, tristeza e pavor florestal me deformam” (CORRER In: CHEVALIER (Org.), 2010, p. 171, 176, 177). Neste sentido, «tradução» assumiria suas acepções e metodologias as mais errantes e incorretas [*trans-latio, tanaqqul*]; «comentar» em-Erro seria o meio ou a técnica da passagem em Errância.

Para tratar do erro de Averrois, conveio definir termos-chaves árabes à *Poética* contra-acusativamente, posicionando «*madīh*» e «*hijā'*» em uma sequência de tradução comentada e de comentário-tradução em relação à Poesia *vis-à-vis* o Órganon *vis-à-vis* Ciências e Artes externas à Filosofia, tais como o «*adab*», isto é, Letras de Refino e Erudição, arroladas aos poemas que elas-mesmas convocassem em citação e catálogo. Por não haver qualquer relação nem tradutória nem tratadística entre encômio-vitupério *vis-à-vis* tragédia-comédia, não se trataria desta relação em-*translatio*, muito menos de uma relação em absoluto. Se poucos são os estudiosos de Aristóteles que, não-filiados afetiva ou intelectualmente em-Aristóteles, não performam deverias contrafatuais que figuram a técnica de comentário como Retorno às Origens (COCCIA, 2005; GOULD, 2014; WOLFSON, 1961), logo pouquíssimos são os estudiosos de Poesia (árabe) que *não* performam deverias contrafatuais que figuram a feitura de poemas como necessariamente Poética, isto é, discussão-em-Comentário da ciência da arte, em-Aristóteles. Os mais recente trabalhos de Gregor Schoeler, Geert Van Gelder e Beatrice Gründler parecem divisar um horizonte ex(o)-aristotélico, radicalmente poemático,

eloquente e ultra-catalográfico para formas da Arte dos Versos, em modalidades tratadísticas elas-mesmas escrituralmente trabalhadas, ou até em modos não centralmente letrados, como canções, cânticos e melodias, alheios à Descrição, à Teoria, à Visão, à Análise e à Discussão.

Proíbe-se, e assim dobrando a operação de Proibição da Lógica contra sua própria lógica, o valor de «erro» em «Averrois» como correspondência e remissão à poesia greco-latina tragicômica via Comentário. Na *expositio* à *Poética*, as menções feitas pelo o tradutor latino Hermannus Alemannus à poesia trágica como *translatio* de «*madīḥ*», mas não à cômica para «*hijā*», deverão ser melhor avaliadas por via da compreensão genericizante e definicional (científica...) desde, ao menos, Boécio e sua permanência no teatro latinista dos séculos XV e XVI (CHEVALIER (Org.), 2010). Da relação «*madīḥ*» qua «*laus*», trata-se do caminho exegético que fez figurar, paralelamente a Donatus e Fulgentius comentando o papel louvável do herói na *Eneida* de Virgílio, agentes trágicos como passíveis de *louvor*. De qualquer modo, não obstante ser a tópica poética ou tratadística do louvor nas letras teatrais grecolatinas uma constante, carecem mais dados para nossa ciência em Comentário, de um lado, de formas poéticas ou científicas em-Tragédia desconhecido Teatro Medieval e, por outro lado, de terminologias latinas ou românicas íbero-medievais remetentes mais diretamente a «*madīḥ*» qua «*laus*», sobretudo na interface dos movimentos de canção e poemários desde as cortes do Rei Alfonso X de Leão e Castela, o Sábio-Astrólogo, ou de Frederico II, bem como de outras cenografias moçárarabes e hispano-hebraicas ex-averrosianas, não-filosóficas.

Do que tratamos anteriormente, reconhecemos termos cumprido uma dupla tarefa. Por um lado, na companhia de nomes tão ilustres quanto Abū-Saʿīd Assīrāfī, Francisco Sanches, Friedrich Nietzsche e Barbara Cassin, praticamos um dos esportes favoritos das Letras de discussão e polêmica, a bem saber: bater em Aristóteles, debatendo e refutando o estranho *pathos* e o óbvio assédio que filiadamente inscreve em-nome-do-Autor o nome-da-Filosofia. Por outro, na ocasião de um exercício de escrita em-Mestria (Mestrado...), exercitamos a tarefa discursiva de “escapar a uma regulação aristotélica da linguagem e da arte, mesmo se só pudéssemos fazer errando sem pudor os alvos marcados do Verdadeiro e do Bem, do Belo, lançando mão de todos os casos-limite” (CASSIN, 2005, p. 265). Embora notificando Averrois, Aristóteles e *Poética*, tratar o erro de Averrois sem tratá-lo presta-se a ser um de tais casos-limite.

Nossa discussão agenciou, a uma só vez e ainda duplamente, por um lado, a interioridade da discussão filosofante-aristotelisante à *Poética* e, de outro lado, a exterioridade, relativa à interioridade, da terminologia poética árabe. Porquanto penda à *Poética*, o horizonte

de externalização da Poesia *qua* Poemas sem Poética (um corpus poético sem Órganon...) é sobredeterminado pelo estilo filosófico em-Aristóteles, de modo que desapareçam as formas árabe-semíticas de terminologia técnica, de recenseamento e de não-análise do corpus poético. A exterioridade de um corpus poético árabe sem Órganon (Poemas-sem-Poética), sob nome dos cancioneristas árabes, parece apontar para formas escriturais extremo-asiáticas que lhes são parecentes, a bem saber, cancioneristas de extração diversa (persas, chineses e japoneses), curiosamente também datados em torno dos séculos IX e XII, segundo classificações diferenciadas mas por vezes comungadas transversalmente (poesia-em-classes, poesia-em-flor, poesia-em-humanos, poesia-em-afetos, poesia-em-estações).

Esta notificação, ainda que horizonte, inverte a relação da Ciência-da-Arte Poética, hipotetizando uma Poesia *qua* Poemas sem Ciência – e sem Arte, nas definições filosofantes, porquanto «arte» seja sobredeterminada em-Teoria, em tanto que para-a-Ciência. Abre-se, assim, caminhos em potência para um metódico estudo e tradução de fontes marginais à hegemonia histórica das Letras (árabes) aristotélico-peripatéticas, Letras estas as quais, em termos históricos, justo por suas efetividades totais – Filosofia, *Dominatrix* de todas as Ciências e Artes... –, já se lhes reconhece como uma *coterie* filosofante arquivisticamente minoritária e escrituralmente pouco estilizada (DE BRUJIN, 1988). É nela e para ela, no entanto, que se instituiu a prosa da especulação, de doação ao Pensamento e eventualmente da Crítica, bem como seus lugares (reais) de validação, instanciação, titulação e discussão: eis a Universidade e seus gêneros de escrita acadêmica; eis o contexto do texto desta dissertação de Mestrado e seus negativos de escrita em Eloquência – as Letras ex(o)-Universais, um passado real.

Em três partes, ao fim e ao cabo, foram referidos, definidos e discutidos: primeiro, a polêmica do erro de Averrois em seu plano moderno e acusativo e em seu plano medieval e polêmico; segundo, o mínimo léxico comum a «*madīh*» e «*hijā*» em tanto que a Ciência da Arte de «*šīr*», trazida ao português em seu plano axiomático-conceitual, lógico-científico, árabe-latino; terceiro, o horizonte terminológico em que «*madīh*» e «*hijā*» em tanto que «*šīr*» se relacionassem via extratos tratadístico-epistolar-catalográficos das letras de refino e erudição – um além-Poética, uma Última Instância à Poética. Decidiu-se delinear as especificidades da aparição de «*madīh*» e «*hijā*», dentro e fora dos comentários averrosianos e de suas derivadas escolásticas em latim, dentro e fora da Lógica e da Filosofia como relações analítico-tratadísticas auto-lógicas, bem como dentro e fora da Poética como relação científico-analítica com *realia* da arte prática (Poemas-em-Poesia), divisada pela força de *universalia* em Estudo e Teoria (Poesia-em-Poética).

REFERÊNCIAS

- AL'ANDALUSĪ, Šā'id. **Hierarquia dos povos**: edição e tradução de Safa A-C. Jubran. São Paulo: Amaral Gurgel, 2011.
- ALBERT OF SAXONY. **Quaestiones circa logicam**. Leuven: Peeters, 2010.
- ALFĀRĀBĪ. **Catálogo de las Ciencias**: edición y traducción castellana por Angel González Palencia. Madrid: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid y Imprenta de Estanislao Maestre, 1932.
- ALFĀRĀBĪ; ARBERRY, A. J. (Org.). Farabi's Canons of Poetry. **Rivista degli Studi Orientali**, v. 17, 1937.
- ALFĀRĀBĪ; PAJUH, Mohammad Taqi Danesh (Org.). **Manṭiqiyyāt li-Alfārābī**. Qom: Maktabat Samāhat Āyat Allāh al'azmā almar'ṣi annahfi alkubra, 1987.
- ALFĀRĀBĪ. **El libro de las letras**: traducción, introducción y notas de José Antonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004.
- ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**: Inferno. Tradução de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2017.
- AL'ISBAHĀNĪ. **Muhadarat al-udabā wa-l-muhawirat al-shu'arā'**: vol. II. Beirut: Dar Maktabat al-hayat, 19--?.
- AL-MA'ARRĪ, Abū l-cAlā'. **The Epistle of Forgiveness**. Disponível em: <http://www.libraryofarabicliterature.org/assets/Van-Gelder-Schoeler-The-Epistle-of-Forgiveness-Arabic-only.pdf>. Acesso em 9 de jun. 2019.
- AL-NUWAYRI, Shihab Al-din. **The Ultimate Ambition in the Arts of Erudition: A Compendium of Knowledge from the Classical Islamic World**. New York: Penguin Books, 2016.
- AL-ŞŪLĪ, ABŪ BAKR. **The Life and Times of Abū Tammām**: edited and translated by Beatrice Gruendler. New York and London: New York University Press, 2015.
- ALWAŠŠĀ'. **Kitāb Imuwwašā**. Leiden: Brill, 1884.
- ALWAŠŠĀ'. **El Libro del Brocado**: traducción de Tereza Garulo. Madrid: Alfaragua, 1990.
- AHLWARDT, Wilhelm. **Ueber Poesie und Poetik der Araber**. Gotha: Verlag, 1856.
- ANNUWAIŘĪ, Aḥmad Ibn-'Abd-al-Wahhāb. **Nihāyat alarab fī funūn aladab**: juz' 11. Dar Al-Kotob Al-ilmiyah. Beirut: Lebanon, 2004.

- AOUAD, Maroun; SCHOELER, Gregor. Le syllogisme poétique selon al-Fārābī: un syllogisme incorrect de la deuxième figure. **Arabic Sciences and Philosophy**, v. 12, p. 185-196, 2001.
- ARISTŪṬĀLĪS; BADAWĪ, ʿAbd al-Raḥmān (Org.). **Fann al-Shiʿr**. Cairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1953.
- ARISTOTELES LATINUS. **De arte poetica**. Bruxelas-Paris: Desclée de Brouwer, 1968.
- ARISTOTELIS. **Opera omnia cum Averrois commentariis**: secundum volumen Aristotelis *De Rhetorica et Poetica* libri cum Averrois in eosdem paraphrasibus. Veneza: Juntas, 1562.
- ARISTOTLE; GUTAS, Dimitri. TARÁN, Leonardo (Orgs.). **Poetics**: editio maior of the Greek text with historical introductions and philological commentaries by Leonardo Tarán (Greek and Latin, edition of the Greek text) and Dimitri Gutas (Arabic and Syriac). Leiden and Boston: Brill, 2012.
- ARTAUD, Antonin; SONTAG, Susan (Org.). **Antonin Artaud**: Selected Writings. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1988.
- ARTAUD, Antonin. **A perda de si**: cartas de Antonin Artaud. Rocco: Rio de Janeiro, 2017.
- AŞŞANAWBARĪ. **Dīwān Al-Şanawbarī**: edited by Iḥsān ʿAbbās Ph.D. Beirut: Dar Sader Publishers, 1998.
- ATTAR, Farid ud-Din. **A linguagem dos pássaros**: tradução de Alvaro Machado e Sergio Rizek. São Paulo: Attar Editorial, 1991.
- AVERROES. **Compendio de Metafisica**: texto arabe con traducción y notas de Carlos Quirós Rodríguez. Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, 1919.
- AVERROËS. **Le livre du Discours Décisif**: bilingue. Barcelona, Paris: GF Flammarion, 1996.
- AVERROËS. **Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"**: Edited and Translated by Charles E. Butterworth. Albany: State University of New York Press, 1977.
- AVERROËS; AOUAD, Maroun (Org.). **Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote**: Édition critique du texte arabe et traduction française. Vrin: Paris, 2002.
- AUBIN, Nicholas Allan. **Arabic Poetics, Before and After the Arabic Poetics**: Early Abbasid Poetics, the Translation of Aristotle's *Poetics* into Arabic, and its Mediaeval Arabic Reception. Bachelor's Thesis, Yale University, 2014.
- AVICENA. **A origem e o retorno**: tradução de Jamil Ibrahim Iskandar. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- BARRY, Inviolata; DEFERRARI, Roy Joseph. **A lexicon of St. Thomas Aquinas based on Summa Theologica and selected passages of his other works**. Baltimore: The John D. Lucas Printing Co., 1947.
- BATAL, Mahmoud; BRUSTAD, Kristen; AL-TONSI, Abbas. **Al-Kitaab fii Ta'allum al-'arabiyya**: part two, a textbook for Arabic. Washington: Georgetown University Press, 2007.
- BATTELLI, Giulio. **Lezioni di Paleografia**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.
- BAUER, Thomas. **Die Kultur der Ambiguität**: Eine andere Geschichte des Islams. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- BEKKUM, Wout. Observations on the Hebrew Debate in Medieval Europe. In: REINIK, G. J. VANSTIPHOUT, H. L. J. (Orgs.). **Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East**: forms and types of literary debates in Semitic and Related Literatures. Leuven: Orientalia Lovaniensia Analecta, n. 42, 1991.
- BLACK, Deborah. **Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy**. Leiden, New York, Kobenhavn, Köln: Brill, 1990.
- BOISSELLIER, Stéphane; DARBORD, Bernard; MENJOT, Denis (Orgs.). **Langues médiévales ibériques**: domaines espagnol et portugais. Turnhout: Brepols, 2012.
- BOGGESE, William. Aristotle's Poetics in the Fourteenth Century. **Studies in Philology**, 67, p. 278-294, 1970.
- BORGES, Jorge Luis. **O Aleph**: tradução de Davi Arrigucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BOS, Egbert. **Nicholas of Amsterdam, Commentary on Old Logic**: Critical Edition with introduction and indexes. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamin Publishing Company, 2016.
- BOUCHARD, Constance Brittain. **Every Valley Shall Be Exalted**: the Discourse of Opposites in Twelfth-Century Thought. New York: Cornell University Press, 2003.
- BRETHREN OF PURITY. **The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn**: An Arabic Critical Edition and English Translation of EPISTLE 22. Oxford: Oxford University Press, Institute of Ismaili Studies, 2009.
- BRETHREN OF PURITY. **On Logic**: An Arabic Critical Edition and English Translation of EPISTLES 10-14. Oxford: Oxford University Press, Institute of Ismaili Studies, 2010a.
- BRETHREN OF PURITY. **On Music**: An Arabic Critical Edition and English Translation of epistle 5. Oxford: Oxford University Press, The Institute of Ismaili Studies, 2010b.
- BRETHREN OF PURITY. **On the Natural Sciences**: An Arabic Critical Edition and English Translation of EPISTLES 15-21. Oxford: Oxford University Press, Institute of Ismaili Studies, 2013.

- BRETHREN OF PURITY. **On the Composition and the Arts**: An Arabic Critical Edition and English Translation of EPISTLES 6-8. Oxford: Oxford University Press, Institute of Ismaili Studies, 2018.
- BROUGHTON, Jeffrey (Org.). **The Bodhidharma Anthology**: The Earliest Records of Zen. Berkeley: University of California Press, 1999.
- BURNETT, Charles. The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century. **Science in Context**, v. 14, n. 1-2, p. 249-288, 2001.
- BURNETT, Charles (Org.). **Arabic Into Latin in the Middle Age**: The Translators and Their Intellectual and Social Context. Farnham: Ashgate/Variorum, 2009.
- BUTTERWORTH, Charles. Prefácio [1986 e 2000] In: AVERROES. **Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics**. South Bend: St. Augustine's Press, 2000 [segunda edição, originalmente 1986].
- CAPEZZONE, Leonardo. Amorous or Scientific Metaphors? Abū Nuwās, the Beginning of the End of the Aristotelian Cosmos, and an Incoherence by al-Nazzām. **Studia Islamica**, v. 111, n. 1, 2016.
- CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico**: tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro . São Paulo: Editora 34, 2005.
- CHEVALIER, Jean-Frédéric (Org.). **Trois tragédies latines humanistes**: Antonio Loschi, Gregorio Correr, Leonardo Dati. Paris: Belles Lettres, 2010.
- COCCIA, Emanuele. **La trasparenza delle immagini**: Averroè e l'averroismo; introduzione di Giorgio Agamben. Milano: Bruno Mondadori, 2005.
- COLLINS, Minta. **Medieval Herbals**: The Illustrative Traditions. London: The British Library and University of Toronto Press, 2000.
- CORAZZA, Sandra. **Os Cantos de Fouror**: Escrileitura em Filosofia-Educação. Porto Alegre: Editora Sulina, 2008.
- CORBELLINI, Sabrina. MURANO, Giovanna. SIGNORE, Giacomo (Orgs.). Collecting Organizing and Transmitting Knowledge Miscellanies: Miscellanies in Late Medieval Europe. **Bibliologia**, v. 49, Brepols, 2018.
- DAHAN, Gilbert. Notes et textes sur la *Poétique* au Moyen Âge. **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge**, v. 47, p. 171-239, 1980.
- DAHIYAT, Ismail. **Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle**: a critical study with an annotated translation of the text. Leiden: Brill, 1974.
- D'AQUIN, Thomas. **Contre Averroès: L'unité de l'intellect contre les averroïstes** suivi des textes contre Averroès antérieurs à 1270. Paris: GF Flammarion, 1994.

- DE BRUJIN, J. T. P. *Balāga*. **Encyclopaedia Iranica**, 15 de dez. de 1988. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/balagat-arabic-balaga-one-of-the-most-general-terms-to-denote-eloquence-in-speech-and-writing>> Acesso: 1 de nov. de 2019.
- DEROLEZ, Albert. **The palaeography of gothic manuscript books**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- EL-ROUAYHEB, Khaled. **Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900**. Leiden, Boston: Brill, 2010.
- ENDRESS, Gerhard (Org.). **Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World**. Leiden: Brill, 2006.
- ERPENIUS, Thomas. **Grammatica arabica**. Leiden: Officina Raphelengiana, 1613.
- FASHAHI, M. **Aristote de Bagdad: de la raison grecque à la révélation coranique**. Paris: l'Harmattan, 1995.
- FATTAL, M. **Aristote et Plotin dans la philosophie arabe**. Paris: l'Harmattan, 2008.
- FERREYRA, Francisco Leytam. **Nova Arte de Conceitos que com o Título de Licções Academicas, na publica Academia dos Anonimos de Lisboa, Ditava e Explicava, o Beneficiado [...], Academico Anonimo**: primeyra parte. Dedicada ao Senhor Carlos de Noronha, Primogenito do Excelentissimo Senhor Dom Miguel de Noronha, Conde de Vallardes, &c. Lisboa Occidental, Officina de Antonio Pedrozo Garlam. Com todas as licenças necessarias. Anno de 1718. À custa de Miguel Rodriguez, Mercador de Livros ás portas de Santa Catharina, 1718.
- FITZGERALD, Michael (Org.) **Albert of Saxony's Twenty-five Disputed Questions on Logic**: a Critical Edition of his *Quaestiones circa Logicam*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.
- FLEISCH, Henri. **L'arabe classique: esquisse d'une structure linguistique**. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1968.
- FLEISCH, Henri. **Traité de Philologie Arabe vol. II: Pronoms, Morphologie Verbale, Particules**. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1990.
- GELDER, Geert Jan Van. The conceit of Pen and Sword: on an Arabic literary debate. **Journal of Semitic Studies**, v. 32, n. 2, 1987.
- GELDER, Geert Jan Van. Arabic Debates of Jest and Earnest. In: REINIK, G. J. VANSTIPHOUT, H. L. J. (Orgs.). **Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East**: forms and types of literary debates in Semitic and Related Literatures. Leuven: Orientalia Lovaniensia Analecta, 42, 1991.

- GELDER, Geert Jan van. Dubious Genres: on some poems by Abū Nuwās. **Arabica**, v. 44, p. 268-283, 1997.
- GILLESPIE, Vincent. *Ethice Subponitur?* The imaginative Syllogism and the Idea of the Poetic. In: KNOX, Philip; MORTON, Jonathan; REEVE, Daniel (Orgs.). **Medieval thought experiments: Poetry, Hypothesis, and Experience in the European Middle Ages**. Belgium: Brepols, 2018.
- GILES OF ROME [AEGIDIUS ROMANUS]. **Errores philosophorum**. Milwaukee: Marquette University Press, 1944.
- GÓMEZ, Emilio García (Org.). **Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra**. Madrid: Imprenta del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1985.
- GOULD, Rebecca. The *Poetics* from Athens to al-Andalus: Ibn Rushd's Grounds for Comparison. **Modern Philology**, v. 112, n. 1, p. 1-24, 2014.
- GUTAS, Dimitri. **Greek Philosophers in the Arabic Tradition**. Ashgate: Aldershot, 2000.
- GUTAS, Dimitri. Prefácio [2011]; The *Poetics* in Syriac and Arabic Transmission. In: ARISTOTLE. **Poetics**: editio maior of the Greek text with historical introductions and philological commentaries by Leonardo Tarán (Greek and Latin, edition of the Greek text) and Dimitri Gutas (Arabic and Syriac). Leiden and Boston: Brill, 2012.
- HÄMEEN-ANTTILA, Jaakko. The essay and debate (al-risāla and al-munāzara). In: ALLEN, Roger. RICHARDS, D (Orgs.). **Arabic Literature in the Post-Classical Period**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- HAMESSE, Jacqueline; JACQUART, Danielle (Orgs.). **Lexiques bilingues dans les domaines philosophique et scientifique: (Moyen Âge-Renaissance)**; actes du colloque international organisé par l'Ecole pratique des hautes études. Turnhout: Brepols, 2001.
- HARDISON, O. B. **The Enduring Monument: A Study of the Idea of Praise in Renaissance Literary Theory and Practice**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1962.
- HARDISON, O. B.; KERRANE, Kevin; PREMINGER, Alex (Orgs.). **Classical and medieval literary criticism: translations and interpretations**. New York: Frederick Ungar, 1974.
- HAYWOOD, John; NAHMAD, Hayim. **A new Arabic grammar of the written language**. London: Lund Humpries, 2009.
- HEINRICHS, Wolfhart. **Arabische Dichtung und griechische Poetik**. Beirut: Orient-Inst. der Dt. Morgenländischen Ges. ; Wiesbaden: Steiner [in Komm.], 1969.
- HEINRICHS, Wolfhart. Rose versus Narcissus: Observations on an Arabic Literary Debate. In: REININK, G. J. VANSTIPHOUT, H. L. J (Orgs.). **Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East: Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures**. Leuven: Orientalia Lovaniensia Analecta, 42, 1991.

- IBN SĪNĀ. **Aššifā' Almanṭiq**: alqiyās. Alqāhira: 1964.
- IBN-ZAYDŪN. **Ḍiḡwān Ibn-Zaydūn**. Beirut: Dār Alkitāb Alʿarabī, 1994.
- JUBRAN, Safa A-C. Para uma Romanização Padronizada de Termos Árabes. **Tiraz**, v. 1, p. 17-28, 2004.
- KABÎR. **Songs of Kabîr**: Translated by Rabindranath Tagore. New York: The Macmillan Company, 1915.
- KAPPL, Brigitte. **Die Poetik des Aristoteles in der Dichtungstheorie des Cinquecento**. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2006.
- KAULBACH, Ernest. The "Vis Imaginativa secundum Avicennam" and the Naturally Prophetic Powers of Ymaginatif in the B-Text of "Piers Plowman". **The Journal of English and Germanic Philology**, v. 86, n. 4, p. 496-514, 1987.
- KEMAL, Salim. **The Poetics of Alfarabi and Avicenna**. Leiden: Brill, 1991.
- KILPATRICK, Hilary. **Making the Great Book of Songs**: Compilation and the Author's Craft in Abû I-Faraj al-Isbahânî's Kitâb al-aghânî. Routledge: London, 2002.
- LAMEER, Joep. **Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics**: Greek Theory and Islamic Practice. Leiden: Brill, 1994.
- LANGER, Ullrich (Org.). **Au-delà de la Poétique**: Aristote et la littérature de la Renaissance. Genève: Droz, 2002.
- LARUELLE, François. Identity and event. **Pli: The Warwick Journal of Philosophy**, Parallel Processes, vol. 9, p. 174-189, 2000.
- LARUELLE, François. **Dictionary of Non-Philosophy**. Minneapolis: Univocal, 2013.
- LARUELLE, François. **The Future Christ**. London, New York: Continuum, 2010.
- LISPECTOR, Clarice. **A Paixão segundo G.H.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- LISPECTOR, Clarice. O ovo e a galinha. In: _____. **Todos os contos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.
- MALLETTE, Karla. Beyond Mimesis: Aristotle's "Poetics" in the Medieval Mediterranean. **PMLA Modern Language Association**, v. 124, n. 2, p. 583-591, 2009.
- MANDONNET, Pierre. **Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle**. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, 1911.
- MARGOLIOUTH, David. The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar. **Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, p. 79-129, January 1905.

- MIDDLETON, Anne. The passion of Seint Averoy [B.13.91]: “Deuynyng” and Divinity in the Banquet Scene. **The Yearbook of Langland Studies**, v. 1, p. 31-40, 1989.
- MIGERII, Thomas. Breviculum ex artibus Raimundi Lulli electum - St. Peter perg. 92. **Badische Landesbibliothek Karlsruhe**, 2011. Disponível em: <<https://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/content/titleinfo/98159>>. Acesso: 1 de jun. de 2019.
- MUNK, Salomon. **Mélanges de philosophie Juive et Arabe**. Paris: A. Franck, 1859.
- OPPENRAAY, Aafke van (Org.). **The Letter before the Spirit**. Leiden: Brill, 2012.
- ORFALI, Bilal. **The Anthologist’s Art**: Abū Maṣṣūr al-Tha‘ālibī and His *Yatīmat al-dahr*. Leiden: Brill, 2016.
- PALACIOS, Miguel Asín. **Huellas del Islam**: Sto Tomas de Aquino, Turmeda, Pascal, S. Juan de la Cruz. Madrid: España-Calpe, 1941.
- PICHÉ, David (Org.). **La condamnation parisienne de 1277**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.
- RATHBONE, Perry. St. Thomas Aquinas Confounding Averroës by Giovanni di Paolo. **Bulletin of the City Art Museum of St. Louis**, v. 27, n. 1/2, , p. 4-6, 1942.
- RENAN, Ernest. **Averroës et l’averroïsme**: essai historique. Paris: Calmann Lévy, 1882.
- ROGGEMA, Barbara; POORTHIUS, Marcel; VALKENBERG, Pim (Orgs.). **The three rings**: textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity and Islam. Leuven, Dudley: Peeters, 2005.
- ROSA, João Guimarães. **Tutameia**: terceiras histórias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- SCHMIDT, Werner. **Die Natur in der Dichtung der Andalus-Araber**: Versuch einer Strukturanalyse arabischer Dichtung. Dissertation, 1971.
- SCHOELER, Gregor. **Arabische Naturdichtung**: die zahriyat, rabi‘iyat und raudiyat von ihren Anfängen bis Assanaubari. Beirut: Orient Institute, Franz Steiner Verlag, 1974.
- SCHOELER, Gregor. **Einige Grundprobleme der autochthonen und der aristotelischen arabischen Literaturtheorie**: Ḥāzīm al-Qarṭāğannīs Kapitel über d. Zielsetzungen d. Dichtung u. d. Vorgeschichte der ihm dargelegten Gedanken. Halle: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1975.
- SCHOELER, Gregor. The Genres of Classical Arabic Poetry: Classifications of poetic themes and poems by pre-modern critics and redactors of diwans. **Quaderni di Studi Arabi**, v. 5/6, p. 1-48, 2010-2011.

- SCHRIER, Omert (Org.). **The Poetics of Aristotle and the Tractatus Coislinianus**: a bibliography from about 900 till 1996. Leiden: E.J. Brill, 1998 Boston.
- SPERL, Stefan. **Mannerism in Arabic Poetry**: A Structural Analysis of Selected Texts (3rd Century AH/9th Century AD – 5th Century AH/11th Century AD). Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- TARÁN, Leonardo. Prefácio [2012]; History of the Text of the *Poetics*. In: ARISTOTLE. *Poetics*: editio maior of the Greek text with historical introductions and philological commentaries by Leonardo Tarán (Greek and Latin, edition of the Greek text) and Dimitri Gutas (Arabic and Syriac). Leiden and Boston: Brill, 2012.
- TERAYAMA, Shūji. **1 Senchijānī**, 2012. Disponível em: <<http://www.terayamaism.com/?p=114>>. Acesso: 6 de jul. de 2019.
- TIGERSTEDT, Eugène. Observations on the Reception of the Aristotelian Poetics in the Latin West. **Studies in the Renaissance**, v. 15, p. 7-24, 1968.
- TIXERONT, Joseph. **Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne**. Paris: Gabalda, 1922.
- TKATSCH, Jaroslaus. **Die arabische übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes**. Vienna e Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky, 1928 (v.1) e 1932 (v.2).
- VAGELPOHL, Uwe. **Aristotle's Rhetoric in the East**: the Syriac and Arabic translation and commentary tradition. Leiden: Brill, 2008.
- VERSTEEGH, C.H.M. **Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam**. Leiden: Brill, 1993.
- WALTHER, Hans Walther. **Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters**. München: Beck, 1920.
- WATT, John. Al-Farabi and the History of the Syriac Organon. In: KIRAZ, George (Org.). **Malphono w-Rabo d-Malphone**: Studies in Honor of Sebastian P. Brock. Piscataway: Gorgias Press, 2008.
- WATT, John. **Rhetoric and Philosophy from Greek into Syriac**. Surrey: Ashgate, 2010.
- WEINBERG, Bernard. **A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance**. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- WOLFSON, Harry A. The Twice-Revealed Averroes, **Speculum**, v. 36, n. 3, p. 373-392, 1961.
- YOUSIF, Ephrem-Isa. **Les philosophes et traducteurs syriaques**: d'Athènes à Bagdad. Paris: l'Harmattan, 1997.

APÊNDICE A – VERSOS MISCELÂNEOS

Disse Ibn-Zaydūn (1003-1071) em versos de desejo e(m) Escritura:

meu consolo, minha tortura,
quando o que sinto te transmitirei?
quando por minha língua te passarei
em Comentário, à Escritura?
(IBN-ZAYDŪN, 1994, p. 30)

E foram ditos (GÓMEZ (Org.), 1985, p. 139-143), inscritos em painéis, pelas paredes das torres do Castelo de Alhambra (fl. século XIV), os versos:

jamais foi artefeito tamanho monumento
cuja fama já chegara a todo canto
torre, que ao signo do Leão, altivo e ardente, pertence
cuidado com suas investidas, pois
Alhambra foi ornamentada como ele a tal ponto
de por sua beleza regozijar como um ébrio
Calahorra incrustada entre os astros
avizinha-se da Plêiade, das casas da lua
tanto em construção como em carpintaria
os artesãos aplicaram-se em arte conforme desejaram
a face de Yussif, parente ao sol, que nada oculta, revelar
amamos nele toda dádiva que nos deleita
e nele nos refugiamos de todo mal que nos espreita
um dos Naṣr, que siga vitorioso e feliz
e, assim, agindo como quiser e o que quiser podendo criar

Ou,

este monumento adorna Alhambra
sítio da paz, e à guerra
destinaram em Calahorra palácio, símil a forte
para deleite é côrte
palácio de belezas repartidas
entre o Céu, a Terra e os quatro cantos
estuco e azulejo de prodígios, mas
nada supera a maravilha do teto, onde
foram coletadas e depois de reunidas, elevadas
e bem suspensas foram ao lugar mais alto
como se do *badīʿ* da poesia re-citassem
a feitura em-gêneros, estratificações, ramificados e cravejados
revelou-nos da face de Yussif um versículo
nela se completam todos os encantos
seus feitos são dos Ḥarzaj a gloria dos primeiros, na fé
não um raio fúlgido

Ou,

honraram a Alhambra com uma torre dada ao ares
arranjada pelo *Imām* mais nobre
Calahorra abarca um palácio parecido a forte
mas aos humanos, comodidade
nas muralhas se inscrevem desenhos
de tão belos, nem o mais eloquente sabe descrevê-los
por onde se anda, vê-se gravações tismadas por ouro, cores
construção tão maravilhosa, portada da sabedoria
que somente o califa Yussif exhibe
se dos reis suas glórias fossem declamadas
sua glória para nós pelo Corão é recitada
dos Ansar, ele é a flor
que seu reino desde sempre vingue
na fé permaneça a passo firme.

APÊNDICE B – *Risālah* da Composição, das Ciências e das Artes

Sétima dissertação-tratado-epístola [*risālah*] da seção primeira das Ciências Ginástico-Propedêuticas [*‘ulūmu rriyāḍiyyah tta‘līmiyyah*]

Das Artes Científicas [*ṣanā’i‘ ‘ilmiyyah*]

Tem ciência, Irmão, de que três são os tipos de ciências às quais o ser humano se dedica em ocupação e trabalho: as ginástico-propedêuticas, as de religião-tradição e as filosóficas de verdade.

Das ginástico-propedêuticas, trata-se da Ciência das Letras (de Erudição) [*‘ilm l’ādāb*], convencional e majoritariamente compostas para educar em vivência e sobrevivência neste mundo. São em nove tipos: Ciência da Escritura e da Recitação, Ciência da Língua e da Gramática, Ciência do Cálculo, das operações matemáticas; Ciência da Poesia [*‘ilm šši‘r*] e da Prosódia, Ciência dos Oráculos, dos Signos, Sinais etc; Ciência da Magia, dos Talismãs, da Alquimia, das Máquinas etc; Ciência dos Arte-sãos e dos Arte-sanatos; Ciência da Compra, da Venda, do Comércio, do Cultivo e da Criação de Animais; Ciência das Vidas e das Notícias.

Das ciências religioso-tradicionais, convencionalmente compostas para a cura das almas e para a procura do Além, são em seis tipos: a Ciência da Revelação; a Ciência da Interpretação, a Ciência das Tradições e Histórias; a Ciência da Jurisprudência, Normas e Leis; a Ciência da Memória, do Conselho, do Ascetismo e do Misticismo; a Ciência da Interpretação dos Sonhos: os sábios na Ciência da Revelação são quem recita o Alcorão, tendo-o decorado em seus corações; os sábios na Ciência da Interpretação são os Imãs e os sucessores do Profeta; aqueles cientes das correntes de transmissão são sábios em Tradição; aqueles cientes de leis e normas, juristas; aqueles da Memória, fiéis, ascetas, místicos, monges etc; aqueles estudados em ciência da Interpretação de Sonhos são intérpretes de sonhos.

Das ciências filosóficas, trata-se de quatro tipos: matemáticas, lógicas, naturais e divinas.

Das matemáticas, trata-se de quatro tipos:

primeiro, «*al’arīṭmāṭiqī*» [...];

segundo, «*aljūmaṭriyā*» [...];

terceiro, «*al'astrunūmiyā*» [...];

quatro, «*almūsīqī*» [...].

Das ciências lógicas, trata-se de cinco tipos:

primeiro, «*anūlūṭīqā / fūdūqṭīqā / āṭrārlūṭīqā / abūlūṭīqā / qarḍūqṭīqā*», que é o conhecimento da Arte da Poesia [*ṣinā'at šši'r*];

segundo, «*rīṭūrīqā / anṭūrīqā / afūdūqṭīqā*», que é o conhecimento da Arte da Oratória ou Discursar [*ṣinā'at lḥuṭab*, cf. «*ḥuṭab*» vis-à-vis «*ḥaṭābah*» qua «*Rhetorica*»];

terceiro, «*ṭūbīqā*», que é o conhecimento da Arte da Discussão, Disputa ou Dialética [*ṣinā'at lḡadal*];

quarto, «*anūlūṭīqā / būlūṭīqā / tūlūṭīqā*», que é o conhecimento da Arte da Demonstração [*ṣinā'at lburhān*];

quinto, «*sūfisṭīqā*», que é o conhecimento da Arte dos Enganadores em torneios discursivos, disputas e discussões [*ṣinā'at lmuḡāliṭīn fī lmunāzarah walḡadal*, cf. «*ḡadal*» qua «*Dialectica*» vis-à-vis «*ḡadāl*» qua «*controversia, disputatio*»].

E já muito trataram os sábios, antigos e modernos, destas artes e ciências em seus escritos, que se podem facilmente encontrar pelas mãos das gentes afora. [...]

Das ciências naturais, trata-se de sete tipos:

primeiro, a Ciência dos Princípios Corpóreos [...];

segundo, a Ciência dos Céus e do Mundo [...];

terceiro, a Ciência da Geração e da Corrupção [...];

quarto, as Ciências Atmosféricas [...];

quinto, as Ciência dos Minerais [...];

sexto, a Ciência das Plantas [...];

sétimo, a Ciência dos Animais [...].

Das ciências divinas, são em cinco tipos:

primeiro, o conhecimento do Criador [...];

segundo, a Ciência dos Espirituais ou Incorporais [...];

terceiro, a Ciência das Almas [...];

quarto, a Ciência do Governo [...];

quinto, a Ciência do Retorno, pela qual se dá a conhecer a Vida do Além [...].

Demos à ciência cada seção das ciências supracitadas, tratando de alguns de seus sentidos e significados, para despertar os negligentes e guiar os iniciantes, para despertar os interesses dos novatos e servir de caminho para quem desejasse estudá-las. Contenta-te com isto, Irmão, e mostra esta epístola aos teus irmãos e companheiros: excita neles a atração pela

Ciência, aconselha-os a renunciarem este mundo, mostra-lhes a via à Última Morada. Graças a isto, aproximar-te-ás de Deus, em Seu mérito conquistando a graça da Última Morada, chegando, por via dela, à mais última instância. Tem ciência, Irmão, de que foi este o Caminho dos profetas, as preces de Deus derramem-se sobre eles, e que os melhores e mais virtuosos dos cientistas e sábios perseguiram-No. Faz teu melhor, e quiçá ingressará em seu exército, como Deus Altíssimo prometeu, dizendo: *Eles acompanham aqueles sobre os quais a Graça de Deus, dos profetas, dos puros, dos mártires, dos corretos, ah!, que beleza sua companhia.* Que Deus te faça ter sucesso, Irmão, na reta via, que Deus te guie, e a todos teus irmãos, em quaisquer lugares em que se encontrem (BRETHREN OF PURITY, 2018, p. 47-96, na numeração árabe).

APÊNDICE C – *Risālah* de Aṣṣūlī a Abū-Allayṭ Munāḥim bn-Fāṭik

Em nome de Deus, Clemente, Misericordioso.

Louvado seja Deus, a quem se deve louvor em retorno de sua Graça, em cujo favor está toda Sua Criação e Origem, aquele que encaminhou a verdade de Sua Mensagem, clara e fácil de obedecer, aquele que criou tudo de visível, tudo de atraente aos nossos corações, tudo que testemunha de Sua Divindade, Sua Unicidade. Que Deus abençoe e guarde Muḥammad, Selo dos Profetas, Seu Melhor Mensageiro, bendito Seu Clã.

Que Deus te conceda honra, prosperidade, beatitude, e vida longa. Que teus feitos Lhe agradem. Que Ele te preserve e sustente para decorar tempos por vir, quando homens feito tu s(er)ão raros. Que Ele faça teu Bem em Dádiva aos eruditos letrados [*ahl l'adab*]. Quando nos encontramos por último, tratamos longamente de matérias de Ciências e discutimos acerca de Abū-Tammām Ḥabīb bn-Aws Aṭṭā'i. Maravilhaste-te por como, e quanto, as opiniões das gentes quanto a ele divergiam. Em sua maioria, homens prementes da Ciência da Poesia, da Tratadística [*tamyīz lkalām*] e estudiosos de Verso e Prosa fazem jus em louvar [*madaḥ*] Abū-Tammām, garantindo-lhe a posição que lhe é justa; têm-no em mais alta estima e têm-se impressionado por sua inventividade [*ibḍā'*, cf. «*badī'*» qua «agudeza, engenho»]. Dentre eles, há aqueles que o posicionam par a par com seus predecessores; outros até o alçam ao estatuto de sem igual, sem precedente, sem sequer rival.

Vês, ademais, a gente que lhe macula, e muito ataca seus versos, citando um e outro dos letrados eruditos para autorizar o que dizem incorreto de sentido, sem sentido. Sou da opinião de ambas tais classes <de detratores> serem a mesma, dado que nenhum deles entendesse dele a poesia, nem a comentasse, explicasse ou esclarecesse, muito menos soubesse recitar de cor sequer uma *qaṣīdah* do poeta: afinal, se o fizessem, então estariam em risco, por não terem noção de suas alusões literárias, nem terem apreendido um motivo poético [*ma'na*] sequer. [...]

Dei-me conta de que tua alma espera algo a mais, do que tua língua não me deu a saber, quiçá por receio de me causar mais tribulações, estando já eu exposto a um injusto fado, governantes brutais, amigos que me deram as costas. Pedi-te que me pedisses o que quisesses. Disseste-me que isto estaria de acordo com teu completo agrado, todos teus desejos realizando-se, se eu terminasse minhas *Notícias de Abū-Tammām*, trabalhando sua poesia com diacríticos e glosas, para que explicasse suas letras e desobscurescesse os motivos [*ma'ānī*] que cegassem a adaga do entendimento ou mesmo desgostassem aos ouvintes. Fui de pronto

acordo, resolvido em, completas minhas *Notícias* [aḥbār] de Abū-Tammām, trabalhar sua poesia de louvor e vitupério [šīruhu ... fī madaḥ wahijā'], de auto-elogio e desejo [faḥar waḡazal], de descrições e lamento [awṣāf wamarātī] etc; cada qual das poesias feitas [kull fann min haḍihi funūn] começando por *alif* depois *bā'*, seguindo então a ordem das letras, para que com isto te serem seus versos mais próximos, quando quiseses, e se não encontrases meio de tê-los, a eles retornares. [...]

Se aqueles que o detratam jamais reconhecessem a diversidade daquilo que já se disse contra poetas habilidosos [šū'arā' ḥiddāq], antigos e modernos, teriam por menores os defeitos que vêm em Abū-Tammām, isto por – ou se – se crerem dele bem entendidos. A postura de quem detrata Abū-Tammām é tão desprezível que nem merece reproche: está fora de cogitação. Abū-Tammām é um poeta de primeira, de primazia na doutrina da arte <dos versos> [maḍhab] a quem quer que o seguisse, muito embora não lhe atingissem em Eloquência, a tal ponto de ter sido dito «da escola do Ṭāyyita» a qualquer poeta habilidoso que a ele se relacionasse [yunsib ilayhi, cf. «nisbah»] e seguisse seus rastros.

Antes de Abū-Tammām, os poetas soíam inventar [kāna yabda'ūna, cf. «ibda'» versus «badī'»] em um ou dois versos da *qaṣīdah*, por isto tidos na mais alta estima. Abū-Tammām, no entanto, levou sua arte aos limites, forçando-se a inventar na maior parte de sua poesia. Juro por Deus como e quão bem fez, mas se certa linha de verso fosse falha, e não era, então seus detratores afogar-se-iam nos oceanos de sua arte. Quem é tão perfeito em algo que nisto não possa errar, ao contrário do que estimam seus detratores, sem razão?

Das ciências, há as particulares, há as públicas; há as esotéricas, há as exotéricas. Não é necessário àquele que conhece as públicas ignorar as particulares. Quem se inicia nas ciências exotéricas não deve ignorar as esotéricas. Digo isto a fim de que <os detratores> não ousem em reunirem-se para julgarem poetas, comentarem suas expressões e passarem veredicto do que lhes parece bom ou ruim, a não ser que, sendo melhor e mais estudado em Verso e Prosa, trate com propriedade todo e cada aspecto da ciência; a não ser que, tendo decorado variedades de versos e influências, torne-se o mais ciente nos assuntos e intenções dos poetas.

Como pode alguém que mal saiba trabalhar versos, que sequer escreva bem um trecho eloquente ou muito menos tenha decorado dez de dez mil motivos poéticos ouse dizê-lo? Como pode convencer seu ouvinte a ouvi-lo? Antes fosse Abū-Tammām posto à prova por cientistas de alto escalão na Ciência da Poesia ou ao menos por quem bem a conhecesse! Mas fora provado por quem não diferencia o Bem do Mal, alegando fazê-lo. [...]

Da ignorância desta classe de detratores e da negligência daqueles que neles confiam e acreditam suas alegações serem de bom juízo, ocorreu-me os dizeres do poeta:

*como quem mal sabe o que quer
sabe bem o que quer? [...]*

Não estivesse eu sob necessidade de provar o que me acusassem, essa gente não me ocorreria à mente, nem passaria por minha língua, sequer me valendo a pena repreendê-la (AL-ŞŪLĪ, 2015, p. 2-5, 38-45).

APÊNDICE D – *Munāzarah* do Papagaio contra os Humanos perante o Rei dos Gênios

Risālah dos Irmãos da Pureza e Amigos da Inteireza

Segunda epístola da segunda seção da Natureza

Das classes de animais,
de suas maravilhas corporais
e de suas estranhezas habituais

<Disse o Papagaio em disputa contra o Humano, dos deméritos das Ciências e Artes humanas:>

— Dos vossos pretensos filósofos, dos lógicos, dos dialéticos ou daqueles que disputam, que discutem, dentre vós, de fato, eles menos vos ajudam que vos atrapalham.

Disse o Humano:

— Como assim?

Disse o Papagaio:

— São eles o porquê de vosso extravio da reta e estreita via, causando-vos vosso desvio do Caminho [*tarīq*] da Fé e das Leis, por meio de suas disputas variantes, de suas artes de opiniões, suas escolas de doutrinas, suas discussões de categorias. Uns dizem da eternidade do Mundo; uns dizem da eternidade da matéria; uns dizem da eternidade da forma. Uns dizem de duas causas; uns dizem de três; uns dizem de quatro; uns dizem de cinco; uns dizem de seis; uns dizem de sete. Uns dizem do Artífice e do Artefato [*aṣṣānī^c walmaṣnū^c*, cf. «*ṣinā^cah*» *qua* «*ars*»]. Uns dizem do Infinito; uns dizem da Finitude. Uns dizem da Ressurreição; outros, contra ela. Uns argumentam pela revelação profética; outros, refutam-na. Uns são céticos; outros, confusos, e ainda outros dizem a favor da Razão e Demonstração. Uns dizem da tradição das proposições divergentes e das opiniões conflitantes, pelo que os Filhos de Adão acabam perplexos, atordoados, uns contra os outros. Nós, porém, somos todos de uma só escola, de uma só Via [*tarīq*], de um só Senhor, sem par, sem dúvida. A Ele exaltamos quando despertamos, a Ele santificamos quando repousamos. Não queremos mal a nenhuma criatura, não somos páreos a nada criado. Contentamo-nos com o que Deus nos designa. Humildemente aceitamos Seus desígnios, sem dizermos aos Seus feitos e Seus planos nem «para quê?» nem «como?» nem «por quê?», como sói dizer o Homem, sofismando Seus juízos, Seus planos, Sua obra [*ṣun^c*] (BRETHREN OF PURITY, 2009, p. 246-247, na numeração árabe).

APÊNDICE E – *Munāẓarah* da Ciência da Língua contra a Ciência da Filosofia

Disputa [*munāẓarah*] entre Mattā bn-Yunus Alqunnā'ī, filósofo [*faylasūf*],
e Abū-Sa'īd Assīrāfī, <gramático [*naḥwī*]>, Deus esteja com ele

Disse Abū-Ḥayyān: Ao Vizir fiz menção da notícia [*dakartu*, cf. «*dikrah*»] da disputa na cômte do Vizir Abū-Alfataḥ Alfaḍl bn-Ja'far bn-Alfurāt entre Abū-Sa'īd Assīrāfī e Abū-Biṣr Mattā, ao que, embora abreviada, o Vizir disse-me, *Escreve a disputa para não se perder coisa alguma de tão notória sessão entre tais senhores na presença de homens de tamanha ciência; todo turno deve-se registrar, coisa alguma deve-se negligenciar*, do que escrevi o que Abū-Sa'īd citasse da história e o que 'Alī bn-'Īsā, devoto gramático, (ra)contasse-me. Disse: Na cômte, no ano 320 <da Hégira>, em sessão com Alḥalidī, Ibn-Al'ihšīd, Alkindī, filho de Abū-Biṣr, Ibn-Rabāḥ bn-Ka'b, Abū-'Amr Qudāmat bn-Ja'far Azzuhrī, 'Alī bn-'Īsā bn-Aljarrāḥ, Abū-Firās, Ibn-Rašīd, Ibn-'Abd 'Azīz Alḥāšimī, Ibn-Yaḥya Al'alawī, embaixador de Ibn-Ṭuġj do Egito, Almarzubānī, companheiro dos samānidas, presentes em assembleia, disse o Vizir Ibn-Alfurāt: *Quero um homem dentre vós que se apresente e prontifique a disputar com Mattā [li-munāẓarat Mattā] do assunto «Discurso ou Lógica» [ḥadīṭ almanṭiq]. Diz ele não haver meio de reconhecer o Certo do Errado, a Verdade da Mentira, o Bem do Mal, a Prova do Sofisma, a Dúvida da Certeza senão por mestria do Discurso da Discussão da Lógica, senão por domínio do que, desde aquele que primeiro a impôs, fundamentou e definiu, deu a conhecer, por seu nome, suas verdades. Silêncio. Ao que disse Ibn-Alfurāt: Por Deus, dentre vós deve haver quem, discursando [bi-kalām], encaminhe e, discutindo [bi-lmunāẓarah], descaminhe e desmonte o que ele professa. Afinal, creio-vos ser em Ciência mares, em Fé campeões, em Verdade lâmpadas-guia, faróis a quem A almeje. Por que acuamento e receio? Ao que Abū-Sa'īd Assīrāfī ergueu-se e disse: Perdão, Vizir, porém a Ciência oculta no peito não é a Ciência exposta em cômte, onde há tantas orelhas ouvintes, tantos olhos observadores, tantos intelectos inteligentes. Diante de imensas presenças há rubor; do rubor, temor; do temor, anúncios de perdedor. Vencer em um salão lotado não é como duelar em um campo cerrado. Ao que disse Ibn-Alfurāt: Tu, Abū-Sa'īd, que tanto aos outros defendes, defender-te-ás a ti mesmo, o mérito da tua defesa agraciando a todos ouvintes. Ao que Abū-Sa'īd disse: Desonra seria a minha desobedecer as ordens do Vizir; declinar o que me indicasse aponta para descumprir o que me mandasse. Deus nos*

mantenha firmes, a Quem pedimos guia e auxílio em guerra e Paz. Ao que a Mattā disse: Informa-me quanto ao «Discurso ou Lógica [almantiq]» do que isto significa e, se bem entender o que queres dizeres, nós contigo discutindo da aceitação do correto e da condenação do errado, passarei a seguir tal conhecida via. Ao que Mattā disse: Por «Discurso ou Lógica» quero dizer [a^cnī] o instrumento dos instrumentos [ālah mina l'ālāt] pelo qual se (re)conhece aquilo de certo no Verbo [ṣaḥīḥ lkalām]; o instrumento dos instrumentos pelo qual se (re)conhece no sentido o seguro do corrupto: como uma balança, tenho por «Discurso ou Lógica» o que pesa mais ou menos, o que flutua ou afunda. Ao que disse Abū-Sa^cīd: Erraste, pois reconhecer aquilo de certo no Verbo ou reconhecer no Sentido o seguro do corrupto faz-se por instrumento do intelecto. Se investigássemos por instrumento do intelecto aquilo que pesa mais ou menos, pelo quê se conhecerá que o que se pesa é ferro, ouro, cobre ou chumbo? Percebo-te, conhecido do peso, precisando saber do que é feito o que se pesou, seu valor, e inúmeras propriedades em que a precisar te demorarias enumerando. Sendo assim, a medida do peso em que tanto insistes medi(ta)r, ser-te-á de pouca valia, e somente em um aspecto, ao passo outros restam fora; como já se disse:

dada coisa decoras; as demais deixas de fora

Ademais, escapou-te aqui uma coisa: nem tudo no mundo se pode pesar ou medir. Com dadas coisas faz-se uso de medidas volumétricas; para outras, medidas escalares; para outras, medidas de área; para outras, aproximações. Se é assim com corpos visíveis, então assim também o é com a legibilidade dos inteligíveis, dado que os sentidos são sombras do inteligido, a que espelham [yaḥkī, cf. «muḥākāh» qua «repraesentatio»], ora de perto, ora de longe, em lhes guardando semblância <por assimilação> e tomando visível semelhança <por exemplificação> [ma^ca ššibh lmaḥfūz walmumātālah zzāhirah]. Mas deixa estar. Seja Lógica um achado grego, forjado em língua grega, conforme convenções gregas, segundo inscrições e descrições que os Gregos compreendiam. Do que resulta, portanto, a necessidade de turcos, indianos e persas obedecerem à Lógica, fazê-la juiz de seus arbítrios a favor ou contra dada coisa, julgando com ela, de modo que aceitem o que ela postula e rejeitem o que ela refuta? Ao que Mattā disse: Resulta da Lógica ser a pesquisa, dada ao intelecto e à notícia, dos acidentes, dos sentidos ou dos significados: é uma passagem em revista de pensamentos. Em matéria de apreensão do intelecto, todos os homens são o mesmo, como pelo exemplo de quatro mais quatro resultar em oito para todos os povos etc. Ao que disse Abū-Sa^cīd: Se aquilo que se buscasse pelo intelecto e às notícias expressas por expressões linguísticas, com

todas suas divisões várias e seus diversos caminhos, se pudesse reduzir pela óbvia proposição «Quatro mais quatro são oito», então não divergiriam quaisquer opiniões: haveria concórdia instantânea. Mas não se trata disto. Teu exemplo leva a erro, como tu, que sóis errares. Mas deixemos isto também de lado. Se os acidentes são apreendidos pelo intelecto e os conceitos são dados pela língua, o que, por sua vez, compreende nomes, verbos, partículas, então não seria o conhecimento da língua necessário? Ao que Mattā disse: Sim. Ao que disse Abū-Saʿīd: Erras. Como resposta à questão devias dizer «Sim, senhor». Ao que Mattā disse: Sim, senhor. Disponho-me à tua autoridade na matéria em questão. Ao que Abū-Saʿīd disse: Logo, convidas-nos, não só à ciência lógica, mas também à ciência da língua grega. Mas tu mesmo não tens sequer notícia do grego; como, portanto, tu pedes que estudemos uma língua na qual tu mesmo não tens qualquer mestria? Trata-se de uma língua, ademais, que pereceu há muito, cujos falantes se foram há muito, cujos debates se extinguiram há muito, pelos quais, discutindo, se fazia sentido do que se intendia dizer por meio de suas inflexões linguísticas. É bem verdade que traduzes [tunnaqil] do siríaco. Mas o que dizes dos sentidos travestidos em passagem [bi-nnaql] do grego a outra língua, síriaco; daí a outra língua ainda, o árabe? Ao que Mattā disse: Muito embora tenham os Gregos desaparecido com sua língua, ainda assim a passagem <ou tradução [tarjamah]...> conservou os sentidos, preservando suas verdades. Ao que Abū-Saʿīd disse: Dado que a tradução seja verdadeira e não falsa; reta, não torta; literal, não livre; dado que ela não seja nem confusa, nem imprecisa, nada omitindo nem acrescentando, nem tendo alterado a ordem, nem adulterado o sentido ou significado do geral e do particular, nem mesmo do mais geral e do mais particular – o que não pode ser, dado as naturezas das línguas e a valores dos conceitos [maqādir almaʿānī] proibirem-no. Dirias em tua defesa que não há Prova [ḥujjah] senão pelo Intelecto Grego, não há Demonstração senão Aquela que descreveram, não há Verdade senão aquela que deram à luz [ibrazū]. Ao que Mattā disse: Não. Foram eles, no entanto, o povo que, dentre todos os povos, deu-se à Filosofia e à investigação do que é interior e exterior a tal ciência, dedicando-se a tudo que lhe diz respeito e a todos de seus ramos. A seus imensos esforços devemos tudo o que se deu à luz, tudo o que se propagou, tudo o que circulou, tudo o que se desenvolveu de tipos de Ciência e de classes de Arte [anwāʿ lʿilm waʿaṣnāf ṣṣināʿah]. Nada disto encontramos bem feito em outros povos. Ao que Abū-Saʿīd disse: Erras. Por fanatismo tiras juízo e apaixonadamente tomas partido. Se a Ciência se espalha mundo afora – do que disse aquele que disse,

a Ciência mundo afora [*alʿilm fī lʿālam*] espalhada
por quem emprega o intelecto procurada –

logo as Artes também vão se encontrando e inventando pela face da terra, do que dadas ciências têm mais predominância em dado lugar em relação a outro, e dada arte têm mais frequência em dada região em relação a outra. Isto é claro, óbvio e manifesto, do que nos estendermos seria trabalhoso. No entanto, tua proposição seria retificada se se concedesse reconhecer a Grécia dentre os povos e dentre os homens por sua infalibilidade absoluta, natureza indissoluta e ordem evoluta, tal que, mesmo se quisessem errar, não poderiam; e mesmo se pudessem formar proposições falsas, não quereriam – e isto, mesmo até se שכונה [cf. «sakīnah»] descesse-lhes, a presença de Deus tomando-lhes para Si, lavando-lhes de suas máculas, suas virtudes tendo-lhes em suas raízes e seus galhos pegado, seus vícios tendo-lhes de seus íntimos [jawāhir] e de suas veias desapegado. Seria, no entanto, estupidez a quem quer que seja supô-los ser assim: seria fanatismo vê-los assim. Não, os Gregos são como qualquer outro povo: ora certos, ora errados, ora dizendo a verdade, ora faltando com ela, ora indo bem, ora bem mal. Muito menos foi toda a Grécia quem inventou a Lógica, mas um só homem em especial, que seguiu seus predecessores, assim como seus sucessores o seguiram: sua autoridade não se estende a todos os seres humanos, muito menos à maioria deles, dado que já então se lhe opunham os seus tanto quanto outros povos. Ademais, divergir em opinião e visão, interrogar, questionar e responder é coisa inata e natural; como é possível, então, que a um só homem advenha uma coisa sequer tão somente pela qual se encerre toda uma discussão, tão somente pela qual se encontre o natural ou tão somente pela qual a tudo possa afetar? Não é possível: é impossível. O mundo é mundo antes da Lógica e se(gui)rá mundo depois dela. Limita-te, portanto, ao que se pode fazer, já que tua tarefa está ainda para ser cumprida na Criação e na natureza das coisas. Se, então, disto te dispensasses e te dedicasses a aprender a língua na qual conosco conversas e discutes, tratando teus companheiros por palavras que pudessem compreender, comentando escritos gregos à maneira de quem tem ciência da língua, logo aprenderias que podes te absteres dos conceitos gregos tanto quanto podes te absteres da língua grega. [...] Se frequentasses <uma sessão sequer de> controvérsias [muḥtalafah], farias a ti mesmo um bem; mas aqui não é lugar de aprender, mas do arranca-véu <de ilusões> com quem sói <com eles> acobertar-se. Os presentes em sessão reconhecerão o erro teu. Por que sustentas que gramáticos somente observam em Estudo e Teoria a Expressão e não o Sentido [yanẓur fī llafẓ walā lmaʿnà], ao

passo que somente logicistas observam em *Estudo e Teoria o Sentido e não o Som*? Isto talvez fosse verdade se e somente se o logicista ficasse quieto e viajasse nas ideias, costurando pelo tecido de seu ser-avocado, montando castelos com a areia de seus pensamentos. Dado que ele queira [yurīd] dar à luz, aos novatos nas ciências e aos oponentes nas disputas, suas conclusões, derivadas de suas interpretações e revisões, então ele será forçado a cobrir com expressões linguísticas suas intenções [murād, cf. «yurīd»], o que é conveniente ao motivo e correspondente a sua intenção [wayakūnu ṭabāqan li-ğaraḍan wamuwāfiqan li-qaṣadihi]. Ao que disse Ibn-Alfurāt: *Abū-Saʿīd, completa teu discurso de comentário à questão até que ela seja um bem, evidente à corte, cujo reproche tribute a alma de Abū-Biṣr*. Ao que disse Abū-Saʿīd: *Não objeto seguir na questão com a clareza da simplicidade, muito embora deteste aborrecer o Vizir com o tédio da extensão do discours*. Ao que disse Ibn-Alfurāt: *Se desejo te ouvir, não reconhecemo-nos, nós, eu e o tédio. Estou certo de que teu discurso será bem vindo aos presentes ao ouvirem-te. [...] Questiona-o, Abū-Saʿīd, com outra questão, por cuja sucessão de perplexidades evidencie-se que, se ele é campeão de Lógica, não o é de v/Verdade*. Ao que disse Abū-Saʿīd: *O que dizes de «Dado homem disse que me deve um dirham menos um qīrāṭ»? Ao que disse Mattā: Não tenho qualquer ciência deste tema*. Ao que disse Abū-Saʿīd: *De ti não desisto até que os presentes estejam certos de que és uma farsa e uma bosta. Eis algo mais leve: dado homem diz a outro «Quanto custam as duas túnicas tingidas?»; disse outro «Quanto custam duas túnicas tingidas?»; outro disse «Quanto custam duas túnicas, das tingidas?». Disserta, palavra por palavra, de modo a esclarecer e explicar os sentidos que tais questões pressupõem*. Ao que disse Mattā: *Se eu te jogasse na cara questões de Lógica, estarias em estado semelhante ao que estou*. Ao que disse Abū-Saʿīd: *Erras. Se me questionasses de dada coisa, contemplá-la-ia no que houvesse de relação de sentido e explicaria sua expressão linguística, esclarecendo-a, e como de costume responderia; se não houvesse relação de sentido, recusar-me-ia a responder à questão; se houvesse relação entre Som e Sentido, não obstante corrompida como sói ser com vossos escritos, mesmo assim retrucaria [radadtū] contra a questão. Afinal, não há meio de forjar entre falantes uma língua por-decisão. Não encontramos senão o que já se reconhecia em língua árabe, como «sabab [causa]», «illā [exceção]», «mawḍūʿ [tópico]», «maḥmūl [predicado]», «kawn [ser]», «fasād [corrupção]», «muhmal [desusado]», «maḥṣūṣ [especializado]», exemplos dos quais são empregados em certas fórmulas lógico-filosóficas, as quais não são boas nem úteis, quicá melhores que inépcia, mas afinal redundantes em nada. Daí tua gente da Lógica cai em famigerada contradição: nem composes escritos, nem fazeis comentários, e invocam Poesia em Poética sem ao menos conhecê-la, e invocam*

Eloquência em Oratória sem sequer dominá-la. Chegou-me aos ouvidos que até dizeis o Livro da Demonstração ser um gênero de primeira necessidade, do que decorre serem os escritos subsequentes igualmente necessários; do contrário, por que Aristóteles teria escrito tratados desnecessários? Tudo isto é delírio, bostejo, intimidação, mais ladrar que morder. Tudo o que quereis é impressionar ignorantes e vulgarizar discretos. Vosso fim é intimidar com vosso «gênero», «espécie», «particular», «diferença», «acidente», «indivíduo», e então tratar da questionabilidade, da ubiquidade, da quididade, da qualidade, da quantidade, da essencialidade, da accidentalidade, da substancialidade, da materialidade, da formalidade, da humanidade, da propriedade, da animalidade; daí, apontais vossos dedos, dizendo «Eis um passe de mágica; dizemos: Não há A em B; há C em dado B; logo há dado A em C» ou «Há A para todo B; há C para todo B; logo não há A para todo C» ou até «dada coisa dá-se por via de contrários, outra coisa dá-se por via de especificação». Tudo isto é lixo, falsificação, enganação, mistificação, manipulação. Aquele cujo raciocínio é válido, cuja discriminação procede, cujo senso é agudo, cujo juízo é justo e cuja mente é luminosa poupa-se disto tudo com auxílio e favor divinos: a validade do raciocínio, a procedência da discriminação, a agudeza do sentido, a justeza do juízo e a clareza mental estão dentre as dádivas de Deus, Seus preciosos favores, nos quais Deus, querendo, tem Seus servos. Não sei como tanto vos estendeis em Lógica. Abū-Alʿabbās Annāṣī refutou vossas alegações, perseguindo-vos por vosso caminho, e demonstrou vossos erros e vossas faltas; até hoje, fosteis incapazes de contra-refutar sequer uma palavra do que ele disse, dizendo tão somente «Ele não entendeu nossos motivos, ele não reconheceu o que queríamos dizer». Isto só é pertinácia e tentativa de evitar confusão: uma confissão de fraqueza e derrota. Tudo o que dizeis é que é possível objetar ao que quer que se possa encontrar [mawjūdāt]. É isto de que se trata quando dizeis «ação» ou «paixão», embora não delimiteis os graus de ação e paixão e seus usos, muito menos tendes ciência de suas divisões <isto é, diferenças de emprego lógico-discursivo por-definição>: vós vos satisfazeis tão somente com tais classificações – dado agente executar ações, dado paciente sofrer paixões –, muito embora haja graus a mais que vos escapem, há ciências além que se vos ocultam... O mesmo dá-se com a doutrina da Relação [idāfah], da Permutação [badal] e seus aspectos, da Sabedoria e suas divisões, do Não-Saber e seus estágios etc; de matérias tão numerosas cuja notícia em muito me alongaria: a tudo isto faltais com respeito, por não considerá-lo. Daí requireis às pessoas tornarem-se logicistas, querendo com isto dizer «Sê lógico», quando quereis dizer «Sê racional» ou «Sê raciocinante (intelig-ente)» ou «Raciocina do que dizes!». No vosso entendimento, «Lógica» é «Intelecto». No entanto, tal doutrina é falsa, pois «manṭiq [Lógica, Discurso]» tem diversos aspectos, os

quais ignorais. Se nos dizem «Sê gramático, linguista; sê eloquente [faṣīḥ]», então com isto querem dizer «Compreende o que tu mesmo dizes, queira ser compreendido pelos outros, o Som convindo com o Sentido, um não faltando com o outro; isto é, se quiseses te expressares verdadeira e corretamente, ou se quiseses aumentar o sentido e estender o que queres dizer, então brinca com o som das expressões linguísticas anexadas e anexáveis, com comparações próximas, com metáforas básicas e com preenchimento eloquente do conceitos – quero dizer, insinua, para que não se atinja o que se quiser dizer a não ser pela procura ou pelo desejo de compreendê-lo, pois o que se intenciona daí obter será louvável. Explica, ainda, algo da parte do assunto, senão haverá dúvida de entendimento, cansaço ou desistência da parte dos ouvintes por conta da dificuldade advinda do discurso intrincado. Neste sentido, inclui-se a verdade das coisas e das coisas símeis à verdade. Tal investigação, no entanto, excede o escopo do que viemos discutindo nesta sessão, eu já não mais sabendo se o que vos digo sequer vos vem causando impressões. Então disse Abū-Saʿīd: Conta-nos: já resolvestes por vossa Lógica uma disputa entre dois oponentes ou já desfizestes a diferença instaurada entre os dois? Imaginais ser por força da Lógica e da Demonstração que se crê Deus ser Três-em-Um, ou que um é mais que um, e que o que é mais que um é um, e que Lei é isto o que segues, e que Verdade é isto o que dizeis? Deus me livre! São assuntos elevadíssimos para as pretensões de vossos amigos e sua falação; são assuntos discretíssimos para suas almas e inteligência. Mas deixa estar. Eis uma questão que ocasionara uma disputa: usa tua lógica para terminá-la. Diz fulano «É propriedade de fulano desde este muro até este muro» Quem tem direito de quê? Qual parte é parte de direito de quem? Há quem julgue fulano ter propriedade de ambos muros, mais espaço que compreendem; há quem julgue ter posse por sobre metade de cada; há quem julgue ter direito por sobre um dos muros. Manifesta agora teu sinal e obra teu milagre – embora eu fique me questionando como... – dado que, de fato, a dificuldade da questão foi resolvida sem qualquer investigação dos teus amigos. Mas deixa estar. Diz fulano «Dadas proposições são corretas e verdadeiras; outras, corretas e falsas; outras, enganosas»; explica tal proposição. Há quem diga: Deliberas entre quem diz a proposição e quem a objeta, dando-nos uma amostra da tua arte, pela qual se discrimina erro da verdade, certo do errado. Se disseses «Como poderia julgar entre duas pessoas somente tendo ouvido o que uma delas disse, sem ao menos ter ciência da objeção da outra?», então diremos «Sustenta a objeção por ti próprio, se a proposição é sequer passível de objeção, e, então, dê à verdade cada uma das partes, dado que ouviste presencialmente a primeira proposição, o que corrobora ao seu favor e o que a desqualifica como válida, do que, de fato, não nos seria difícil de produzir provas e contra-provas, nenhum de nós em

assembleia disto discordando». *Ficou evidente que a expressão que é complexa não ultrapassa o entendimento, que é simples. Ora, conceitos são inteligíveis, interrelacionados e de extrema simplicidade. Não é poder próprio à Expressão, em quaisquer línguas em que se encontre, sobrepujar tal simplicidade, nem menos compreendê-la, terminá-la, encerrá-la, cercá-la, do que nada egressse, nada ingresse, por terror de mistura, que acarreta degenerar-se – quero dizer, por temor de que se misture o verdadeiro ao errado, causando ao errado parecer certo. Isto afinal já se derivava de raciocínios tidos por corretos, anteriores mesmo ao advento da Lógica, mas recobrados por virtude dela – se soubesses como letrados e juristas tratavam suas questões, se tivesses ciência de como mergulham em zonas desconhecidas, em quais profundezas se afundam para extrair o que quisessem, quão habilmente interpretavam o que se lhes traz, quão amplamente diversificam as opiniões em juízo, contra-factuais e factoides, seus empregos comuns e remotos, então desprezarias a ti mesmo e menosprezarias tuas autoridades, suas produções e suas discussões de tradição então diminuídas diante de teus olhos, tornadas menores que um grão de areia em relação a uma montanha. Não teria dito Alkindī – uma das luzes de vossa escola –, em resposta a uma questão «Isto é da classe dos números», ao que ele enumerou as opiniões «segundo os possíveis», «conforme-o-que-segue-os-possíveis», desde um domínio fantasioso e fantasmagórico, de modo que passaram a fazer questões à sua moda, iludindo-se com elas, tornando-as próprias à forasteira Filosofia; ele nem se deu conta de que eram meras invenções, muito menos pensou-se louco, doente, indisposto ou confuso. Disseram-lhe, pois, «Conta-nos dos corpos elementares: ingressaria a colisão da pressão das bordas na categoria do que é necessariamente possível, ou ela egressaria a categoria do não-Ser para ser incluída no que se oculta à Alma?» e até «Qual a relação entre os movimentos naturais em formas materiais? Portariam eles existencialidade dentro do escopo da Teoria e da Demonstração, ou encontrar-se-ia fora desta relação de extrema precisão? Qual a influência do traço do não-Ser do Ser mediante a impossível em tanto que o necessário seja excluído do ser-necessário no exterior do desnecessário em tanto que *reductio ad absurdum* de sua possibilidade primeira?».* A resposta de Alkindī encontra-se registrada por escrito, e que respostinha mais tola, tosca, tonta, fraca, bronca. Já dei de encontro em seus escritos com a passagem «Divergência na corrupção das coisas é incompreensível, dado que ela supõe haver diferença nos fundamentos e unidade nas derivações, e em todos os casos o indefinido vai de encontro ao definido, o definido contradiz o indefinido, muito embora ambos definido e indefinido sejam da categoria das vestes despidas da roupagem dos mistérios divinos, não da categoria das coisas divinas que brotem dos estados dos mistérios». Nossos amigos sabeus também disseram-me coisas

sobre Alkindī que até fariam a uma mãe de luto por seu filho chorar de rir, que até fariam um inimigo exultar vitória antes da derrota, que até fariam aos amigos vexame. Tudo isto foi o que Alkindī herdou das benções da Grécia e das dádivas da Filosofia e da Lógica. Deus nos livre e guarde, guiando-nos por palavras úteis e atos justos. De fato, Ele ouviu nosso pedido e responde-nos em auxílio. Disse Abū-Ḥayyān: Eis o fim das notas que tomei do pio ṣayḥ °Alī bn-°Īsā e que o próprio Abū-Saʿīd me contou das partes do causo, embora ele dissesse que não tinha decorado tudo o que dissera então, e só os presentes anotaram seu discurso em tabuletas e escrivatinhas que com eles trouxeram, do que a notícia era muito imperfeita. Disse °Alī bn-°Īsā: Do que a sessão dispersou-se, todos admirados pela presença de espírito de Abū-Saʿīd e sua língua potente, sua face radiante, sua enxurrada de argumentos. Ao que disse-lhe o vizir Ibn-Alfurāt: Que a Graça de Deus derrame-se sobre ti, ó ṣayḥ; umedeceste fígados mil, refrescaste olhos mil, honraste a homens mil, e fiaste uma teia a qual os dias não destruirão, os fados não quebrantarão. Disse Abū-Ḥayyān: Questionei a °Alī bn-°Īsā quantos anos Abū-Saʿīd tinha à época. Respondeu-me que nascera no ano 280, logo tinha 40 anos de idade à época da disputa, e levava fios brancos no rosto, o que combina com sua retidão, dignidade, piedade e seriedade: este é o sinal de homens de valor e elevação, pouco sendo aqueles que abertamente exibem tal nobre adorno aos olhos dos homens, magníficos de peito e alma, amados de coração, cujos feitos louváveis recitam-se línguas afora. Ao que eu disse a Abū-Ḥayyān: Estava presente Abū-°Alī Alfasawī? Ao que disse Abū-Ḥayyān: Não, estava ausente, em Bagdād, mas foi notificado da ocasião: muitos invejavam Abū-Saʿīd pela notoriedade e reputação advinda desta famigerada ocasião. Disse Abū-Ḥayyān: Ao final desta história disse-me o Vizir: Trouxeste-me a notícia de algo que estava em minha alma, e quis perguntar-te disto, de modo que pudesse asseverá-lo: em que pé estava Abū-Saʿīd com Abū-°Alī, e ambos com °Alī bn-°Īsā, e eles com Almarāgī, com Almarzubānī, Ibn-Šaḍān, Ibn-Alwarrāq, Ibn-Ḥayūyah? Minha resposta foi a notícia que já mencionei anteriormente (MARGOLIOUTH, 1905, p. 111-116, 121, 123-126, 129).

APÊNDICE F – *Risālah da Isagoge*

Dissertação-comentário-epístola [*risālah*] da seção primeira das Ciências Ginástico-Propedêuticas [*‘ulūm rriyāḍiyyah tta‘līmiyyah*]

Do significado de *Isagoge* [*al’īsāgūjī*] e da introdução da doutrina da Ciência da Lógica [*‘ilm lmanṭiq*]

Em nome de Deus, o Misericordioso, o Clemente

Tem ciência [*i‘lam*, cf. «*‘ilm*» qua «*scientia, scire*»], Irmão, e Deus te ajude e a nós com um sopro Seu, que, dado ser o Ser Humano o mais virtuoso ou excelente das-coisas-que-se-encontram [*mawjūdāt*] na esfera sublunar e dadas as ciências serem relativas à virtude ou excelência [*faḍīlah*] do Homem, então «o Discurso, a Lógica [*manṭiq*]» é a arte, das artes humanas, a mais virtuosa, excelente. Gostaríamos, portanto, de comentar explicando e tratar de esclarecer a quid-idade [*māhiyyah*], quant-idade [*kamiyyah*] e qual-idade [*kayfiyyah*] «do Discurso, da Lógica», pois, em sua virtude e excelência, «por instrumento do Discurso, Lógica [*bihi*, <*ay bi-lmanṭiq*>]», diferencia-se o Ser Humano dos outros Animais desde sua definição terminal [*fī ḥaddihi*] de «ser vivente, discursante [*nāṭiq*, cf. «*manṭiq*»] e mortal», ao passo que animais são viventes e mortais, mas não discursantes. Ademais, «o Discurso, a Lógica» é, em relação às artes, mais próximo «daquilo-que-é-incorpóreo-logo-espiritual [*rūḥāniy*]», tomando às outras artes corpos naturais como matéria [*mawḍū‘*] em tanto que substâncias corpóreas [*jismāniyyah*], como já tratamos de comentar na *Epístola das Artes*.

Da matéria «do Discurso, da Lógica», trata-se da substância da boa alma e «dos efeitos, impressões, rastros ou traços [*ta’ṭīr*]» do Discurso ou da Lógica nela serem «incorporais-logo-espirituais»; das provas indicativas [*dalā’il*, cf. «*dalīl*»] disto, trata-se daquilo que se nos revela, esclarece e explic(it)a «os efeitos, as impressões, rastros ou traços» do Verbo [*kalām*] nas almas, como vemos com «os efeitos, impressões, rastros ou traços», corpo a corpo. De fato, os efeitos, impressões, rastros ou traços dos corpos são de dois tipos: benéficos e maléficos. Das impressões benéficas, trata-se de alimentos sólidos e líquidos, que fazem bem aos corpos de animais; de curas e remédios, aos corpos de pacientes. Das impressões maléficas, trata-se do fogo, que destrói corpos de animais e de plantas, da espada e de corpos cortantes a ela análogos, cujos golpes ferem e destroem corpos animais. São análogos a tais tipos, benéficos e maléficos, os juízos do Verbo e as proposições [*aqāwīl*, cf.

«qawl» qua «sermo»] nas almas. Das proposições benéficas, inclui-se o louvor [*madīḥ*] e a apreciação, que instam as almas à nobreza dos caracteres (morais) [*aḥlāq*], bem como incluem conselhos espirituais e promessas, que nos livram as almas de (e)feitos repreensíveis e más disposições. Os malefícios do Verbo às almas são insultos, ameaças, palavras do mal, que atraem almas à inimizade e ao ódio. Como foi dito na alegoria: a causa da inimizade entre a Coruja e os Corvos foi a fala falada [*kānat kalimatan takallama...*] pelos corvos na Conferência dos Pássaros contra a nomeação da Coruja como Rei. São palavras, no entanto, o que anula o fogo das guerras, como já bem disse alguém, que disse:

*ao lorde dos lordes é o suficiente
uma só palavra de veneração às almas
a espada, a destruição, não se conquista
o que só se conquista, a ameaça, a pena*

O que si(g)naliza a virtude e excelência da Lógica é con-form-ar-se [*muṭābaqah*, cf. «*muṭābaqah*» qua «*convenientia*»] com todos os existentes, assim como o Número conforma-se com as coisas enumeradas; encontra-se a prova disto na multiplicidade das línguas, na diversidade de proposições e nas diferentes Artes-das-Transformações-do-Verbo [*funūn taṣārīf lkalām*], cujo núcleo da ciência é inescrutável, senão da parte de Deus. Daí, e disto, gostaríamos de fazer menção, como introdução e prolegômeno, de modo que se possa fazer mais imediato aos cientistas novatos [*muta^callimūn*], facilitando o entendimento de sentidos, significações ou conceitos [*ma^cānī*] a quem seja observante [*nāẓir*] «do Discurso, da Lógica».

Tem ciência de que a palavra «*manṭiq* [linguagem, Lógica, discurso]» deriva-se segundo «*naṭaqa-yanṭiqu* > *nuṭq* > *manṭiq*» e de que «linguagem [*manṭiq*]» é um dos (e)feitos [*fī^cl mina l'afāl*] da alma humana, sendo tal (e)feito de dois tipos: mental e oral [*fikriyy walafziyy*]. A língua [*nuṭq*] oral é matéria [*amr*] da ordem dos corpos e dos sensíveis; a mental, dos incorporais-espirituais e dos inteligíveis. De fato, a língua oral é composta por sons audíveis e veiculada pela escritura: os sons aparecem por meio da língua, que é um órgão dentre os órgãos do organismo; são recebidos pelos ouvidos, que são outro órgão dentre os órgãos do organismo. À teoria e pesquisa deste tipo de linguagem e da tratadística [*kalām*] de suas transformações e de quais conceitos, significações ou sentidos são-lhe signi-ficados [*mā yadullu ^calayhi min lma^cānī*] nomeia-se «Ciência da Lógica Linguística [*ilm lmanṭiq lluḡawiy*]». Da língua mental, trata-se de matéria da ordem dos incorporais, espirituais e inteligíveis: é a conceituação para a alma humana dos sentidos e significados das coisas elas-mesmas, é a visão dos traços [*rusūm*] sensíveis em suas substâncias, é a diferenciação destes

no seu mentalizar. Por meio de tal linguagem, distingue-se o Homem do restante dos animais, por definição de «ser vivente, discursante e mortal»: de fato, se a língua e vida humanas estão para a alma, e se a morte está para o corpo, o nome de «homem» cabe, portanto, tanto à alma quanto ao corpo. À teoria e pesquisa deste tipo de linguagem, da ciência de como a alma apreende os sentidos ou conceitos [*ma^cānī*] das coisas-que-se-encontram-em-si por meio dos sentidos, de como os sentidos ou conceitos penetram o pensamento por via do Intellecto – o que se tem por nome de «revelação [*wahy*]» – e da passagem, pela alma, destes conceitos, significados ou sentidos por via de palavras em quaisquer línguas que sejam, a tudo isto nomeia-se «Ciência Lógico-Filosófica [*ilm lmanṭiq lfalsafiy*]».

Em tanto que a língua oral seja algo de corpóreo, manifesto, preclaro e da ordem dos sentidos, convencionalmente estabelecida e partilhada entre os povos de modo que por via dela todo e cada ser humano possa fazer sentido [*yu^cabbir*, cf. «*ibārah*» qua «*inter-prae-tatio*» qua «*ἐμπνεύειας*» – «*trans-latio*, passagem»] do que há em sua alma e mente aos outros seres humanos em suas questões e discussões, foi-nos preciso, portanto, dar notícia [*naḍkur*] de tal parte da Lógica como via de acesso ao entendimento da Ciência Lógico-Filosófica, a fim de torná-la mais imediata aos cientistas novatos e de facilitá-la a quem a observe em Estudo e Teoria. Dizemos, pois: dada a língua oral ser composta de expressões por seu turno compostas por letras com pontinhos <do sistema de escrita árabe>, foi-nos preciso dar menção, primeiro, às letras.

Do que dizemos, pois: as letras são em três tipos: mentais, orais e escriturais.

Letras mentais são figuras, formas ou conceitos [*ṣuwwar*, cf. «*ṣurah*» qua «*conceptus*, *notitia*»] nas almas das gentes – figuradas, formadas ou conceituadas [*muṣuwwar*] em-Substância antes de ingressarem nos sentidos ou significados ou conceitos [*ma^cānī*], expressos por expressões linguísticas [*bi-l'alfāz*]. Letras orais são sons veiculados pelo ar e recebidos pelos sentidos por via [*bi-ṭṭarīq*, cf. «*ṭarīq*» qua «*via*, *μέθοδος*»] das orelhas por força [*bi-lquwwah*, cf. «*quwwah*» qua «*vis*, *facultas*»] da audição, como já comentamos e explic(it)amos [*bayyanna*] na epístola *Do-que-(se-)sente e do-que-é-sentido*. Letras escriturais são entalhes, inscrições ou desenhos [*nuqūṣ*] traçados por cálamos no rosto de tabuletas, na folha de pergaminhos etc; recebidos pelos sentidos por via dos olhos, por força da visão. Tem ciência de que foram impostas letras escriturais para, por elas, fazer signi-ficar [*li-yudalla*] letras orais; de que se impôs letras orais para, por elas, fazer signi-ficar letras mentais, e de que letras mentais são seu fundamento ou raiz [*aṣl*]. Delas, de sua quididade, comentaremos e explic(it)aremos em outra seção.

Tem ciência de que as letras orais são sons articulados na garganta, no palato, entre a língua e os lábios, quando o sopro [*nafas*, cf. «*nafṣ*» *qua* «*proprium*, *ipse*» *qua* «*anima*»] deixa os pulmões depois de ter se libertado do calor interno do coração. Há vinte e oito letras em língua árabe, ao passo que, em outras línguas, há mais ou menos letras, do que comentamos e explic(it)amos na epístola *Da diversidade das línguas*. Tem ciência de que, se combinadas as letras, letra a letra, elas tornam-se, então, expressões linguísticas [*alfāz*]; se significativas, as letras tornam-se, então, nomes [*asmā'*]; se em sequência, tornam-se os nomes, então, orações verbais [*kalām*]; se expandidas, as orações verbais tornam-se, então, proposições [*aqāwīl*].

De proposição há dois tipos: métrico e prosaico. Do métrico, há poesia [*šī'r*], *rajaz* e rimas. Do prosaico, eloquência e bem-dizer [*faṣāḥah wabalāḡah*]: destes, discursos e discussões. De discurso há dois tipos: ou o que se diz da parte das gentes quando se intenciona satisfazer suas necessidades sem prova nem discussão, ou o que se diz em casos de justiça e litígios, com emprego de provas e demonstração. De casos de justiça e litígios há dois tipos: ou de assuntos mundanos, ou de temas de religião, de escolas de tradição e de ciências. Dado que demonstrações justas de assuntos mundanos em casos de Justiça só se fazem por meio de testemunhas, petições e contratos, assim também fazem-se demonstrações de temas de religião, de escolas de tradição e de ciências para a justeza de casos de Justiça senão justamente ou por via da citação do que se encontra nos Livros Santos, ou por meio de testemunhos, ou pelo Silogismo – que é a Balança da Verdade – ou por contradizer (de-bater) dos adversários as pretensões, que se encontram em seus livros, conforme precisadas.

Dado que houve muita divergência entre aqueles que se detiveram por sobre a medida das coisas que se pode pesar e medir – tendo-lhes feito a Necessidade impor medidas ou escalas e medidores ou balanças de modo a eliminar a diferença de suas impressões – assim também houve grande divergência entre os cientistas em torno do juízo estimado e de suposições acerca de matérias ocultas aos sentidos, tendo-lhes feito a Necessidade impor silogismos de modo a eliminar a contradição porquanto façam ciência. Da justeza da medida e do medidor, precisam-se condições acerca do padrão de contraposições, a precisão de medidas e de medidores, a meditação do peso por meio delas. Portanto, ajusta-se o juízo dos silogismos – por meio do qual diferencia-se Verdade da Falsidade, Certo do Erro, Bem do Mal – a condições, de modo que o julgamento deles seja justo. Disto mencionou-se nos escritos de Lógica Filosófica, em longo comentário. Gostaríamos, no entanto, de fazer nesta epístola menção a uma notícia a este respeito, de modo a fazer o entendimento disto mais imediato ao cientista novato. Retornemos à definição dos termos que significam conceitos

mentais dos homens, e, em primeira instância, questionemo-nos daquilo que se quer dizer com «nome», com «aquele-que-dá-nome», com «nomear», com «nomeado»; também com «categorizar», «categorizador», «categorizado» e «categoria»; e também «descrever», «aquele-que-descreve», «descrito», «descrição».

Disto, o comentário [*tafsīr*]:

«Nome» são termos significando um conceito sem tempo; «aquele-que-dá-nome» é quem diz [*qā'il*]; «nomear», o dizer de quem diz [*qawl lqā'il*]; «nomeado», o significado, sentido ou conceito indicado pela palavra; «aquele-que-descreve» é quem fala; «descrever», o dizer de quem diz, «o descrito», aquilo indicado pela palavra; «descrição», o significado, sentido ou conceito indicado pela palavra; «categorizador» é quem fala; «categorizar», o dizer de quem diz; «categorizado», aquilo indicado pela palavra, não havendo quarto termo para significar o conceito em relação ao categorizado como «descrição» em relação a «descrito». [...]

Já que fizemos menção à notícia de parte da Lógica Linguística como introdução, queremos mencionar a notícia de parte da Lógica Mental, porquanto a segunda seja raiz ou fundamento, e a primeira, ramificação ou caso particular, conforme mencionamos anteriormente. Dissemos que expressões linguísticas são insígnias [*simāt*, cf. «*simāt*» versus «*alāmah*» vis-à-vis «*ilm*»] por que se ensi(g)na sentidos, significados ou conceitos das ideias das almas, impostos por convenção entre as gentes, de modo que todo e cada ser humano possa expressar os sentidos, significados ou conceitos que se encontrem em sua própria alma [*fī nafsīhi*] aos outros seres humanos em discussões e questões. Dizemos, pois: as coisas em seus conjuntos são formas, matérias ou conceitos distintos, por emanção do Criador – honrado e glorificado, Ele – inventa(ria)dos em Intelecto Ativo, isto é, em substância simples, cuja capacidade é apreender as verdades das coisas, como comentamos na epístola *Dos princípios racionais*; inventa(ria)dos do Intelecto em celestial Alma Universal, isto é, a alma do mundo em sua integridade, como explic(it)amos na epístola em que comentamos do significado dos sábios que disseram que o mundo é um Superhomem; inventa(ria)dos da Alma Universal celestial em Matéria Prima, cuja quididade esclarecemos na epístola *Da forma e matéria*; inventa(ria)dos da matéria em almas humanas em particular, cujo percurso gerativo esclarecemos na epístola *Da inseminação*.

Tais coisas-que-se-encontram são concebidas pelas gentes em suas almas como d(o)ados-à-Ciência [*ma'lūmāt*], depois destas as terem testemunhado como matéria por via dos sentidos. Deverá aquele que deseja ter ciência de como as formas das coisas se encontrassem na Alma Universal antes de terem sido emanadas-em-Matéria contemplar o

Estado-de-Arte dos artefatos humanos e o modo que se encontrassem nas almas dos humanos antes de por eles serem manufaturados em materiais, que são as matérias de suas artes, conforme comentamos na *Epístola das Artes*. E deverá, também, aquele que deseja ter ciência de como as formas das coisas se encontrassem no Intelecto Ativo antes de terem sido emanadas da Alma Universal, ganhando arranjo e número, contemplar o estado das coisas dos inteligíveis que se encontram nas almas dos cientistas, como delas fazer ciência nas almas dos novatos e como recebê-las, conforme já comentamos na epístola *Do fazer-ciência <isto é, Do ensi(g)no, De magistro>*. E deverá aquele que deseja ter ciência do estado dos inteligíveis para a Ciência do Criador antes de emanados-em-Intelecto – honrado e glorificado, Ele – contemplar o estado do número, como era Uno – o que vem antes do Duplo – e como disto foi gerado o Número, como explicamos na epístola *Das propriedades dos números*.

Tem ciência de que «Ciência [^cilm]» é o único conceito daquilo-de-que-se-tem-ciência [^ma^clūm] na alma de quem tem ciência; que «Arte [^ṣan^cah]» é a única coisa que egressa do conceito que se encontra na alma do artista-cientista [^ṣāni^c ^cālīm], feita-em-matéria. E tem ciência de que as almas dos cientistas de fato têm ciência em ato, ao passo que as almas dos aprendizes das ciências têm ciência em potência. Tem ciência de que «fazer-(-ter-)ciência, logo ensi(g)nar [^ta^clīm <^{ay} ^ta^clīm ^callāmat l'alāmāt>]», de fato, não é senão levar potência ao ato; de que todo e cada potencial ad-vém-ao-ato por meio de uma outra coisa que já se encontra de fato, por que ad-vém-ao-ato, e de que a Alma Universal celestial de fato tem Ciência em ato, ao passo que almas particulares têm ciência em potência. Do que segue que, quanto mais cada alma particular tomar ciência de inteligíveis e fazer arte com artefatos, tão mais próxima-em-relação e forte-em-semelhança estará em imagem à Alma Universal, como já foi dito na definição de Filosofia, a bem saber: «assemelhar-se a Deus segu(i)ndo o poder dos homens». Almeja, Irmão, adquirir inúmeros inteligíveis e obrar sábia e puramente – obras e feitos, que são de fato bens espiritual-incorporais – como vêm as Criancinhas do Mundo, desejanter de riquezas, que são bens materiais. E tem ciência de que, assim como, por instrumento da riqueza, o Ser Humano apossa-se de prazeres e da felicidade que o agrada e que ele persegue na vida do Mundo, assim, também, pela Ciência, as almas apossam-se dos prazeres celestiais e que, por meio da Ciência, frequentam Deus – digo, os Filhos do Além, que disto debatem, como disse o Exaltado, *Dize: São o mesmo quem tem Ciência e quem não A têm?*, e tem ciência de que por via da Ciência e Prática o Homem eleva-se e alça-se à instância angelical, o Grau dos Anjos, habitantes da Casa da Vida. E tem ciência de que a Ciência revive a alma da Morte da Ignorância, como disse o Exaltado, *Morto, revivemo-lo*. A Ciência te guia e dirige no caminho do Reino dos Céus e te auxilia em tua ascensão rumo a tal

morada, como disse o Exaltado, *A Ele vão boas novas, feitos certos – A isto Ele eleva*. É disto o que Ele queria dizer do ignorante, dizendo: *Os portais dos Céus não lhe serão abertos*. Se isto trata de ameaçá-los por causa de seu desespero contra a Ascensão ao Reino dos Céus e desprezo contra a obtenção da Casa da Graça, logo Deus te proteja de lhes participares e por eles te atraíres. De fato, foi dito, *Quem ama fica*, mas fica tu em meio àqueles que o Enviado de Deus, Deus esteja, comandou, e disse: *Estuda bem a ciência e estuda bem*. [...]

Tem ciência do que os cientistas disseram: que toda e cada coisa é em duas espécies, substâncias e acidentes; que toda e cada substância é do mesmo gênero, subjacentes em-si-mesmas, ao passo que acidentes são em nove gêneros nas substâncias e nas suas descrições, e que ao Criador – honrado e glorificado, Ele – não se descreve nem por «substância» nem por «acidente», pois Ele é o Criador e a Causa Agente de ambos substância e acidente. E nós dizemos: toda e cada coisa é em conceitos diferentemente inventariáveis, disponíveis um sob o outro por ordem numeral, a existência de dada coisa relacionada à de outra conforme os números se encontrem desde o Um, que antecede o Dois, como comentamos na epístola *Do Número*, e que o Criador, Exaltado, é causa e doador da existência de toda e cada coisa, como comentamos na epístola *Dos princípios*. E tem ciência de que conceitos são em duas espécies – fundamentais e por-acréscimo – e de que os sábios nomearam os conceitos por-acréscimo de «acidentes». Se o conceito é composto, os sentidos podem percebê-lo; se simples, não, mas o Intelecto pode concebê-lo, pelo que deste se diz-se «ser inefável». Seguindo tal analogia, que ilustra a todo e cada ser que se encontre, tu os encontrarás em conformidade a tal padrão, e a verdade de dada coisa é aquilo que concorda com Aqueles-que-investigam – cujas mentes estão sãs e salvas do erro que pode acometê-las se perceberem os existentes segundo uma via única, sem variação ou discussão – sendo verdade de dada coisa exprimida segundo nove divisões ou seções: existência ou advento <isto é, em tanto que se possa traçá-la e encontrá-la, isto é, «*invenire, ex-sistere*»> (encontra-se <ou há?>); medida (quanto?); descrição (como?); diferença (qual?); lugar (onde?); tempo (quando?); causa (pelo que se encontra?); proveniência (de onde vem?); Aqueles-que-investigam pesquisam tais nove divisões ou seções. Da mesma forma, recai a matéria de sua pesquisa e investigação às coisas-que-se-encontram, em duas divisões ou seções: absoluta ou condicionada. Um existente absoluto é aquilo de que se diz se encontrar em termos dos sentidos, intelecto e demonstração; um existente condicionado é aquilo que se encontra segundo uma só das três vias – a via dos sentidos, a via da demonstração ou a via do intelecto. Do «Feito-Nada [*ma^cdūm*]», ao contrário, diz-se «ser-feito-Nada em absoluto» se é «feito-nada» em termos destas três vias, ao passo que «ser feito-Nada condicionado» é o que se pode perceber só por uma das três vias

supracitadas. «O quê?» é uma questão do gênero da coisa, havendo dez gêneros, sem mais: «aquilo-que-se-descreve» é um deles, os nove restantes sendo atributos, como foi comentado [šuriha] na epístola *Das Categorias*. O primeiro é «substância»; os outros, «quantidade», «qualidade», «espaço», «tempo», «posição», «relação», «propriedade», «agência», «paciência». «Quanto?» é questão da medida da coisa, havendo quatro medidas: em número, em massa, em *kayl* e em *dirā'*. «Como?» é questão de qualidade, havendo duas espécies de qualidades: accidental e substancial – substancial sendo aquela qualidade que define a desapareição da coisa descrita com a desapareição da sua descrição, accidental sendo aquela qualidade que não causa a coisa descrita desaparecer com a desapareição de sua descrição, como o corpo e sua largura e profundidade; qualidades accidentais são complementares ao corpo, como seu ser-quadrado ou ser-triangular; de fato, desaparecendo do corpo, o corpo não desaparece com a desapareição delas. «Qual?» é questão de diferença entre coisas semelhantes. Por exemplo, se tu disseses «Há estrelas no céu», então receberias como resposta «Quais?» e então responderias «Saturno»; no entanto, se tu disseses «O sol está no céu», então não receberás por resposta «Qual sol?», pois só há um Sol no céu, sem mais. «Onde?» é questão de lugar, compreendendo o alto, médio e baixo; alguém disse, «*Lugar*» é a superfície que envolve aquilo que é coplanar ou contíguo ao que é envolvido, ao que outros disseram, Não, «*lugar*» é o que possibilita aquilo que ocupa espaço estar ocupado por conta daquilo que o ocupa. «Quando?» é questão de tempo, isto é, o passado, o futuro e o presente. «Posição» significa todo e cada corpo na diversidade de posições uma em relação à outra, como pai-e-filho, amigo-e-amigo, senhor-e-servo. «Propriedade» é a posseção de riquezas que não pecuniárias ou até de outra ordem. «Agente» é aquele que causa uma impressão ou deixa um rastro [*mu'attir*], como aquele-que-bate; de fato, bater é ação da parte de quem bate em alguém. «Paciência» descreve o estado de uma coisa que sofre ação da parte de quem causa uma impressão ou deixa um rastro [*mu'attar*], como nas proposições, «Algo foi cortado», «Algo foi sugado», «Algo foi deitado» etc.

Tais são «os dez predicamentos [*maqūlāt*, cf. «*prae-dica-menta*»]», também por nome de «gênero dos gêneros [*jins l'ajnās*, cf. «*summa genera*»]»; os sábios tomavam-lhes por nome de «*qātīgūrīyās*». Substância é o que se descreve, as nove restantes sendo atributos, subjacentes a menos que substancialmente. Os sábios nomeavam conceitos fundamentais «substâncias», e nós já explicamos a diferença entre conceitos por-acréscimo e conceitos fundamentais na epístola *Da forma e matéria* e na epístola *Da Geração e Corrupção*. Estuda, portanto, ambas as epístolas, se Deus quiser, Exaltado, Ele.

Tem ciência de que, se as gentes pudessem inteligir de seus pares os conceitos mentais das ciências sem expressões linguísticas, então não necessitariam nem do Verbo nem das proposições, que são sons audíveis: ouvi-los e inteli-gi-los tribula e trabalha as almas com o aprendizado de línguas, correção, pureza de expressão e eloquência. No entanto, dado que a alma de todo e cada homem encontra-se encoberta em corpo e envolta em trevas corpóreas, resulta disto que ninguém enxerga além deste longo, largo e fundo corpo, cada qual tendo ciência, das ciências que se encontrem dentro de todos e cada um deles, senão daquela que cada homem de sua própria alma des-cobre a outro membro de sua espécie. Isto só se faz possível por meio de ferramentas e instrumentos [*adāt wa 'ālāt*, cf. «*organa*»], como a língua, os lábios, o ar dos pulmões etc; instrumentos estes que são necessários ao Homem para fazer aos outros compreenderem as ciências e a eles fazer-se compreender acerca delas. É, portanto, por esta razão que se faz necessária a Lógica Linguística – estudá-la, estudar suas regras e condições, discuti-la longamente. Dos instrumentos das almas puras e desencarnadas, não lhes são necessários nem discurso nem proposições para mutuamente se fazerem compreenderem acerca das ciências e dos conceitos dentro de suas mentes: eis as almas dos anjos. Purificados da imundice das paixões corporais, salvos dos oceanos de matéria e da prisão da Natureza, os anjos estão, portanto, habilitados a existirem sem corpos escuros, os quais se encontram no mais baixo plano do mundo de geração e corrupção. Foram os anjos alçados à mais alta região do Mundo Superior, tendo ingressado nas cintilantes substâncias etéreas, que são as estrelas, as Esferas. Por necessidade de sabedoria divina e a providência do Senhor, os anjos não se encontram mais apegados aos véus dos corpos, nem mais precisam esconder seus segredos ou governar seus corações, por terem sido purificados da malícia e falsidade, incapazes, então, de fazerem e desejarem o Mal. De fato, os anjos prendem-se às substâncias cintilantes e aos globos etéreos, parte dos quais revela-se ao todo, ao passo que o Todo revela-se em parte, como vidros de espelhos polidos revelando-se um dentro do outro, como os rostos da plebe, espelhando-se nos olhos um do outro, os rostos de todos nos olhos de todos. Portanto, os anjos não necessitam nem de ter notícia do Oculto, nem de se questionarem do mistério dos Segredos, dado que já se encontram dentro da Iluminação das Luzes, no justo meio da mina dos Melhores e dos Pios.

Portanto, a isto almeja, Irmão, e, quiçá, tua alma purificar-se-á e teu zelo superará teu desejo de permanecer neste mundo inferior que o Criador, louvado seja Ele, abandonara. De fato, Ele disse, *Tem ciência de que a vida presente não é senão recreação, distração, decoração*, e disse, *Formoso aos homens é o amor dos prazeres – mulheres, criancinhas, cúmulo acumulados*, e disse, *Eis a Última Morada: destinamo-la àqueles desejantes nem da*

exorbitância da Terra, nem da exuberância da Corrupção. A Última Parada é dos tementes a Deus.

Que Deus te dê sucesso, Irmão, em corrigir-se, e que Ele te guie na reta via e te auxilie no correto, bem como a todos teus irmãos, onde quer que estiverem, pois Ele é benevolente com Seus servos. A epístola *Do «Isagoge»* está completa, louvado seja Deus, somente Ele, e bênçãos a Muḥammad e a seu clã, que o segue (BRETHREN OF PURITY, 2010a, p. 5-44, na numeração árabe).

APÊNDICE G – *Quaestio* de Lógica

QUESTÕES DE LÓGICA

de Alberto da Saxônia

Segundo Alberto: *Lógica é a ciência que liber(t)a o homem das fantasias vistas como sendo embora não sejam; é a ciência que suprime erros, audita a Verdade e dá Luz correta à Especulação.*

QUESTÃO PRIMEIRA

Primeiro, questiona-se da Lógica ser ciência especulativa ou prática.

Razões ou argumentos [*rationes*] principais pela questão

1. E argue-se que não é nem especulativa nem prática. Lógica não é ciência; portanto não é nem especulativa nem prática. Sustenta-se a consequência <implicatura lógica>. Prova-se o antecedente de que Lógica é arte; e arte, por sua vez, difere de ciência por Aristóteles, *Éticas*, VI.

2. Segundo, Lógica é daquilo <sobre aquilo [*de his quae...*]> que se possa haver de outro modo e é daquilo que não é necessário, portanto Lógica não é ciência. Sustenta-se a consequência; já disse Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, que ciência deve ser do necessário, que é impossível haver-se de outro modo. Prova-se o antecedente: Que a Lógica é *sobre* [*de*] proposições e sobre silogismos, e sobre termos, que se nos possam formar segundo nossa vontade, e, por consequência, podem haverem-se de outro modo e podem não serem.

3. Terceiro, Lógica é dos singulares; portanto Lógica não é ciência. Sustenta-se a consequência por Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, já que «ciência» deve ser dos universais, como diz Aristóteles, *ibidem*. Prova-se o antecedente, que Lógica não só considera universais, mas também, e na verdade, singulares, conforme está claro nas *Categorias* [<*De*> *Praedicamentis*], onde também define-se as substâncias primeiras, sendo substâncias primas, por sua vez, termos singulares.

4. Quarto, toda ciência é adquirida por Lógica, portanto Lógica não é ciência. Sustenta-se a consequência, que Lógica não é adquirida por Lógica, senão seria um processo ao infinito nas Ciências Lógicas e não um estado, o que não convém. Prova-se o antecedente,

dado que toda ciência é adquirida por demonstração, sendo ciência uma propriedade adquirida por demonstração; demonstrações, por sua vez, não são adquiridas senão por ciência do livro *Analíticos Posteriores*, o que é Lógica.

5. Quinto, prova-se Lógica não ser ciência especulativa, porque Lógica não é por finalidade ordenada a-ter-ciência [*ad scire*] senão a (se fazer) operar [*ad operari*]. Portanto, Lógica não é ciência especulativa. Sustenta-se a consequência, dado que não é fim da ciência especulativa ter ciência [*scire*]. Prova-se o antecedente, pelo qual Lógica é ordenada a-fazer [*ad facere*] silogismos e outras formas de argumentação; fazer silogismos, por sua vez, é fazer operar; portanto, etc.

5.1. Confirma-se: Lógica é ou das operações ou de nossa obra [*de operatis a nobis*]; portanto não é ciência especulativa. Sustenta-se a consequência, já que a ciência especulativa deve ser, não daquilo que por nós se faz, mas daquilo que se sustém por seu próprio ser, sem depender de nós.

6. Sexto, prova-se que não é prática. Lógica não é ciência mecânica nem moral; portanto não é ciência prática. Sustenta-se a consequência, dado que toda ciência prática ou é mecânica ou é moral. O antecedente é auto-evidente [*patet per se*].

6.1 Confirma-se: Lógica por fim e por cabo é ordenada a-ter-ciência; portanto Lógica não é ciência prática. Sustenta-se a consequência, do que ter-ciência não é o último fim da ciência prática, senão mais propriamente da ciência especulativa. Prova-se o antecedente de que Lógica não é só ordenada à feitura de silogismos e outras formas de argumentação, mas também que, pelos próprios silogismos e pelas próprias formas outras de argumentação, possamos adquirir outras formas de ciências, e inquirir outras verdades. Do que fica evidente que a última finalidade da Lógica é ter ciência, pelo que Lógica não é ciência prática.

7. Em oposição argue-se: Lógica é ciência; portanto é ou especulativa ou prática. Sustenta-se a consequência, do que toda ciência é ou especulativa ou prática. O antecedente é auto-evidente pela interpretação do nome do nome «*logica*». De fato, diz-se «Lógica» de «*logos*», que é «discurso ou discussão [*sermo*]», ou de «*lexis*», que é «razão ou argumento <lógico> [*ratio*]», e «-icos», que é «ciência [*scientia*]», como se se quisesse dizer «ciência do discursar, do discutir ou do raciocinar [*scientia de sermone vel ratiocinatione*]».

Resposta de Alberto à Questão

8. No título da questão é evidente o que se supõe e o que se questiona. É evidente, ademais, que ali supõe-se Lógica ser ciência. Pelo que se supõe, questiona-se, ademais, se é

especulativa ou prática; portanto, esta questão [*quaestio*] será em dois artigos: seja o primeiro da suposição, seja o segundo da pesquisa ou da busca pela questão [*quaesito*, cf. «*quest*»].

9. Quanto ao artigo primeiro, primeiro, imporei algumas distinções; segundo, algumas conclusões.

10. Quanto ao primeiro, seja a primeira distinção: Que do termo «*logica*» pode-se dizer de «*logos*», que é «discurso ou discussão [*sermo*]», e «*-icos*», que é «ciência [*scientia*]». Conforme tal termo, «*logica*» estende-se à Gramática, pois Gramática também faz considerações de discursos ou discussões [*sermones*], conquanto a Gramática deles leva em consideração a congruência [*congruitas*] <sin-taxa?>. E assim em tal proposição não se aceita tal termo: «*logica*». Ou diz-se <«*logica*» ser> de «*lexis*», que é «razão ou argumento <lógico> [*ratio*]» e de «*-icos*», que é «ciência [*scientia*]», como se se quisesse dizer «ciência do discursar, do discutir, do raciocinar [*scientia de ratiocinatione*]». E assim «*logica*» não se estende à Gramática, mas é uma ciência distinta, *contra* ela. E assim toma-se <a definição terminal> da proposição.

11. A segunda distinção é: Dupla é a notícia <isto é, a apreensão [*«notitia» qua «conceptus»*]>: a bem saber, incompleta e completa. Ao passo que a notícia ou apreensão incompleta é um conceito [*conceptus*] simples pelo qual se apreende dado homem ou dado cavalo, a notícia completa é dupla: uma é verdadeira e outra, falsa. A falsa é erro e não-ciência.

12. A terceira distinção é: Divide-se a notícia completa verdadeira em: ou certa e firme e sem temor de oposição; ou incerta, não-firme e com temor de oposição. À segunda não se chama «ciência», mas sim «estimação».

13. Quarta distinção: De notícias complexas, verdadeiras e firmes, umas são derivadas de princípios anteriores, outras são por-si-mesmas e não deduzidas de princípios anteriores. Ora, a uma notícia completa verdadeira, certa e firme, não deduzida de princípios anteriores, não se chama de «ciência», mas sim de «(d)o-que-se-entende(u) [*intellectus*]», conforme a notícia dos princípios primeiros. À notícia destes princípios de «*Do que quer que seja, ou é ou não é ou nem é nem não não é, nenhuma, simultaneamente*», embora seja uma notícia verdadeira, certa, firme e completa sem temor de oposição, não se chama de «ciência», mas sim de «(d)o-que-se-entende(u)», como ficou claro pelo Lincolniense <isto é, Roberto Grosseteste> dos *Analíticos Posteriores*, I. Mas só à notícia completa, verdadeira, certa, firme, sem temor de oposição, deduzida de certos princípios anteriores, é que se chama de «ciência», do que se falará de ciência o-mais-propriadamente [*loquendo de scientia propriissime*].

Tal é o hábito ou propriedade de conclusão, adquirido por demonstração. E a notícia de conclusões demonstrativas são tal notícia, o que se chama de «ciência».

14. Quanto à segunda parte deste artigo primeiro, seja a primeira conclusão: Que dada lógica não é ciência. Prova-se: dada lógica não é notícia complexa, verdadeira, certa e firme, deduzida de primeiros princípios; portanto, dada lógica não é ciência. Sustenta-se a consequência do que se disse. Já que dadas notícias verdadeiras, certas e firmes sejam ciência, requer-se que sejam deduzidas de princípios anteriores. O antecedente fica evidente, já que a notícia daquele princípio lógico, «*Esta proposição categórica tem sujeito e predicado como suas partes principais*», é notícia lógica, mas não é ciência, porque não é deduzida de princípios anteriores. Portanto, à notícia do princípio predito, conquanto seja notícia lógica ou «Lógica», não se chama de «ciência», mas de «(d)o-que-se-entende(u)».

15. Segunda conclusão: Dada lógica é ciência. Prova-se: dada lógica, ou notícia lógica, é notícia complexa, verdadeira, certa e firme, sem temor de oposição, deduzida de princípios anteriores; portanto, dada lógica é ciência. Sustenta-se a consequência do que se disse. Prova-se o antecedente, por que a notícia por que se dá a conhecer à proposição «*O homem é animal é uma proposição categórica*» é notícia lógica. E é uma notícia complexa, verdadeira, certa e firme, sem temor de oposição, deduzida de princípios anteriores; portanto, etc. Sustenta-se a consequência. A primeira parte do antecedente é auto-evidente, mas a segunda parte é deduzida do princípio «*Toda proposição que tem sujeito e predicado e cópula como partes principais suas é categórica*» com a proposição acompanhante «*O homem é animal, tem sujeito, predicado, e cópula, como partes suas*». Segue formalmente daquela proposição esta: ««*O homem é animal*» é categórica». É assim portanto evidente que dada notícia lógica não é ciência, quer dizer, a notícia de princípios; e que dada notícia lógica é ciência, quer dizer, notícia das conclusões lógicas por princípios de demonstrações de Lógica; portanto, etc.

15.1. Mas certamente alguém duvidaria: de quê Lógica é ciência?, <e se ciência, ela é> una ou várias, em se tratando de toda a Lógica?

15.1.1. Ao que se responderá por uma distinção fácil: que de dada ciência se diz «ser-una» por propriedade de uma conclusão una, e portanto diz-se da notícia de «A proposição «*O homem é animal*» é categórica» ser ciência lógica. E portanto se deverá dizer que de fato muitas as Ciências Lógicas são.

15.1.2. De outro modo, dizemos dada ciência «ser-una» por agregação de diversas propriedades e de várias conclusões de demonstrações e de vários processos, do mesmo modo por que dizemos que um exército «ser-uno». E assim diz-se da Lógica uma ciência «una» por

unidade de agregação. Conforme se diz de um exército «uno» com respeito a um príncipe ou comandante deste exército, também assim se diz de uma ciência «una» por agregação; diz-se «una» pela unidade do sujeito <tópico, matéria> ad-(a)equado <isto é, igualado em adjacência conforme ou segu(i)ndo> a tal ciência.

16. Quanto ao artigo segundo, dever-se-á ter ciência [*sciendum est...*] de que uns distinguem ciência especulativa e prática, dizendo «*Que a ciência especulativa é o que é daquilo não feito por nós, ou de constantes da natureza*», a bem saber, conforme a ciência dos Céus e da Terra, ou de algo que não é feito por nós. Ciência prática é o que é de obra nossa [*de operatis a nobis*], ou de operáveis [*de operabilibus*] por nós, e não de constantes da natureza. Isto é conforme à ciência mecânica, a qual leva em conta operações ou obras nossas.

16.1. E estes uns dizem, ademais, «*Que toda ciência que é ou de obras ou operações nossas é ciência prática*».

16.1.1. Mas isto não vale, porque certa ciência não é de obras e de operações nossas, pelo que, no entanto, não é prática; portanto, etc. Sustenta-se a consequência. Prova-se o antecedente; que dada parte da ciência natural é de obras e operações nossas, embora ela própria seja especulativa, conforme a ciência do livro *De anima*. Esta ciência leva em conta atos e operações das potências anímicas, cujos atos ou operações são obradas ou obráveis por nós.

17. Dever-se-á dizer, portanto, que assim se distinguem ciência especulativa e prática: Que da ciência prática se diz ser tal ciência que faz considerações acerca de algo, seja ou não este algo obrado ou operável por nós, a fim de algo que lhe seja cercano, diante disto ou daquilo, por-que ou com-que se deve operar ou obrar ou trabalhar [*operatur*]. A bem saber, o artesão [*faber*] faz considerações acerca do ferro e acerca daquilo que se deve trabalhar. De maneira análoga [*similiter*], o construtor faz considerações acerca da madeira e daquilo que se deve trabalhar. Eis, portanto, como a ciência do artesão [*scientia fabricandi*] e a ciência da construção [*scientia domificandi*] – que são ciências práticas de verdade – bem fazem considerações daquilo para cujo fim devem trabalhar! Portanto, diz-se «ciências práticas» e não «especulativas». Portanto, é falso aquilo que dizem: «*É especulativa toda dita ciência que é de coisas feitas não por nós ou de constantes por natureza*». De maneira análoga, a arte de navegar é verdadeiramente uma ciência prática, embora trate de constantes da natureza – tais como do vento e da chuva, que não foram feitos por nós – como fim pelo qual o navegador obre.

18. Da ciência especulativa, diz-se, por sua vez, ser aquela que trata ou de nossa feitura ou não de nossa feitura; não para o fim pelo qual se trabalha, mas para o fim do qual

tenhamos afinal ciência. Isto concorda com as afirmações de Aristóteles, *Metafísica*, II, onde ele diz do fim da ciência especulativa ser ter-ciência [*scire*], e da prática, o feito, a obra [*opus*].

18.1. Mas talvez alguém diria: Se isto fosse verdade, seguir-se-ia que da mesma conclusão possa ser a ciência especulativa e prática, o que se vê inconveniente. Sustenta-se a consequência, dado que, acerca de uma conclusão, tu podes muito bem tomá-la por ter-ciência e especular, e eu, por bem obrar ou fazer; assim é com muitas conclusões de medicina, a que se pode tomar por especular e saber, mas até pode-se muito bem com elas fazer operar <ou usá-las, aplicá-las em-Arte>.

18.1.1. Responde-se: De todas as conclusões de que se pode dizer como de propriedade operacional ou de premissas das quais tais conclusões se concluem, diz-se serem práticas. Mas são meramente especulativas tais conclusões que se tem por asseverar aquilo por que se deverá obrar ou com que se operará, e, de maneira análoga, elas não concluem, daí o porquê de não se dever obrar ou operar. No entanto, de tais conclusões, que são tão próprias que concluem certa coisa, pode-se com elas obrar ou operar de dado modo e delas concluir conclusões que não asseveram tal ou tal coisa, de tal ou tal modo, pelo que se pode obrar ou com que se pode operar. Estas são práticas ou especulativas. Nem reputo inconveniente o que de certa premissa ou conclusão possa ser ciência especulativa ou prática. Do que esclarece-se a dúvida.

19. Imposta tal distinção entre ciência especulativa e prática, imponho a conclusão: *Que Lógica é ciência prática*. Prova-se: ... *porque Lógica trata de silogismos, de indução e de argumentações outras, e, de maneira análoga, da divisão, da definição e outros atos de raciocínio ou argumentação, a fim de que bem se obre ou se opere ou se trabalhe, de outras ciências tomados*.

19.1. E dever-se-á notar que, embora o fim último da Lógica seja especular e ter-ciência, porque não é um fim imediato, não se diz da Lógica «especulativa». Mas porque seu fim imediato é obrar ou operar ou com ela trabalhar <cf. a noção organo-lógica de «Lógica»>, diz-se de Lógica «ciência prática, e não especulativa».

Respostas às razões ou aos argumentos principais pela questão

20. Às razões ou argumentos principais: À primeira, quando se diz «*Lógica não é ciência*», nega-se o antecedente. E, como está provado «*Lógica é arte*», concedo. A «*portanto, não é ciência*», responde-se «*ciência*» duplamente: de dado modo, estende-se justamente só a propriedades ou hábitos especulativos e não-práticos: assim bem entendida, arte não é ciência.

Do que três os gêneros de ciência são, a bem saber: mecânica e matemática, e ciência natural. E nesta acepção de «ciência» bem se concede que Lógica não é ciência.

20.1. Em outro modo, aceita-se o nome «ciência» estender-se justamente não só a propriedades ou hábitos especulativos e não-práticos ou por demonstrações adquiridos, senão também a propriedades ou hábitos prático-demonstrativos, ou por demonstração adquiridos. E nesta acepção de «ciência», arte e ciência não se distinguem mutuamente, uma contra a outra. E nesta acepção de «ciência» bem se diz de Lógica «ciência».

21. À segunda razão ou argumento: De «*Lógica é daquilo que ...; portanto, etc.*», nega-se a consequência. E quando se disse em *Analíticos Posteriores*, I, que «*ciência é daquilo que não se pode haver diferentemente etc.*», responde-se que tal proposição, por força de expressão, é falsa, muito embora o entendimento de Aristóteles seja verdadeiro. Em seu entender, ciência deve ser daquilo que é perpétuo de verdade, isto é, daquelas proposições que, quando quer que formadas, sejam verdadeiras, das quais se diz «*imutáveis e incorruptíveis*». Assim, por imposição de termos, tais proposições não se podem mudar do verdadeiro em falso. Ora, da Lógica, embora seja de enunciados e argumentos, corruptíveis e possíveis de se formarem ou não se formarem, as proposições formadas destes são incorruptíveis no entendimento de Aristóteles. Fica evidente o porquê de, quantas quer que se formassem, serem verdadeiras as proposições, não sendo mutáveis da verdade em falsidade, e assim, fica evidente o porquê de sempre serem tais notórias proposições demonstrativas – Aristóteles chamou-lhes – proposições «perpétuas» de verdade.

22. À terceira razão ou argumento: Lógica é dos singulares ou particulares; portanto, etc. Nega-se a consequência: isto porq

ue as ciências naturais são de singulares, como das pedras e das madeiras, e outras coisas do mesmo modo, muito embora delas se possa ter ciência.

23. À prova em *Analíticos Posteriores*, I, onde Aristóteles diz «*Que a Ciência é de universais, não de singulares*», ao que se responde que isto se entende por «*Ciência não é de proposições de termos singulares pessoalmente pressupostos, por conta do quê tais proposições não são perpétuas de verdade*». Podem-se por vezes, por sua vez, formarem-se quando não sejam verdadeiras.

23.1. Talvez dirias: «*Desta proposição bem se tem ciência, «Sócrates é substância primeira»*»; portanto, de proposições cujos sujeitos são termos singulares bem se tem ciência. Sustenta-se a consequência. Prova-se o antecedente, pois demonstrativamente conclui-se que <o termo> «Sócrates» [*ly-Sortes*] é substância primeira, principalmente assim: «*Todo termo*

cujo modo de imposição ou convenção é naturalmente apto para se supor pelo Uno, e só o Uno, é substância primeira. Mas o termo «Sócrates» é segundo tal modo; portanto, etc.»

23.1.1. Responde-se: Que de proposições cujos sujeitos sejam termos singulares materialmente pressupponentes bem se tem ciência, em conformidade com tal proposição «*Sócrates é substância prima*», do que tal proposição materialmente pressupõe sujeito. É verdade, no entanto, que de proposições cujos sujeitos sejam termos singulares material e pessoalmente pressupponentes não se trata de ciência, conforme ficou evidente em se tratando de tal proposição «*Sócrates é um homem*».

24. À quarta razão ou argumento: À proposição «*Toda ciência adquirida por Lógica etc.*», concedo. E quando for dito «*Não se adquire Lógica por Lógica*», digo, ao contrário: Que a Lógica que é ciência adquire-se por Lógica que não é ciência, a bem saber, a que se chama «*notícia dos princípios lógico-primeiros*», ao que não se chama «*ciência*», senão «*(d)o-que-se-entende(u)*». Logo, bem se concede que «*Toda ciência adquire-se por Lógica, mas não sempre por Lógica-que-é-ciência*». Do que da notícia dos princípios lógico-primeiros-que-são-lógica, que por sua vez não é ciência, gera-se certa notícia de tal conclusão lógica de que uma certa notícia é ciência. A tal entendimento bem concedo o argumento, a bem saber: Que é bem da Lógica-que-não-é-ciência que se gera Lógica-que-é-ciência.

25. À quinta razão ou argumento: diz-se que se prova Lógica não ser ciência especulativa, senão prática, e a isto bem concedo.

26. À sexta: Lógica não é ciência mecânica etc; nega-se a consequência.

26.1. À prova: À proposição «*Toda ciência prática é ou mecânica ou moral etc.*» nega-se a divisão. Bem se concede, no entanto, que toda ciência prática é ou ativa ou passiva. E assim bem se concede que «*Lógica está contida sob parte da ciência prática*», pois a Lógica, embora não faça considerações acerca da matéria, ensina a operar ou obrar ou trabalhar [*docet operari*] não uma operação em matéria exterior, mas imanente. Do que a ciência mecânica, conforme [*sicut*] a arte fabril ou a arte de fazer sapatos, bem ensina a obrar por operação [*operari operatione*] da matéria exterior, mas não é isto que se faz por Lógica. Isto porque, embora Lógica ensine operar, é por operação imanente. Por causa disto, não se deve dela dizer «*mecânica*», embora bem dela se diga «*prática*».

26.2. À confirmação: digo que verdadeiro é <dizê-lo da Lógica>, se for ordenada à ciência a um fim imediato e próximo, mas não é bem assim. Ela é ordenada a obrar ou operar, isto é, produzir [*facere*] silogismos e argumentações outras como fim próximo, embora bem se ordene a-ter-ciência e especular, como fim último (ALBERT OF SAXONY, 2010, p. 42-50; FITZGERALD (Org.), 2002, p. 57-74).

APÊNDICE H – *Quaestio de Poesia*

Questão de Poesia anônima

A QUESTÃO. *Se Poesia difere das outras partes da Lógica.*

Primeiro, não da Retórica, pois (in)tendem ao mesmo fim, a bem saber, que persiga-se atos de virtude e fuja-se de vícios, o que é (auto)evidente pelos seus próprios processos.

Ademais, seus processos e modos pelos quais se deverá proceder não diferem, pois ambas procedem por silogismos de signos e discursos passionais, o que é (auto)evidente do segundo tratado delas.

Ademais, não parece <Poesia> visivelmente diferir da Tópica, pois ambas são de contingentes.

Ademais, nem da <Ciência-Arte da> Demonstração, pois a demonstração é conclusiva em tanto que determinados efeitos são por determinadas causas; assim o é com Poesia, o que é (auto)evidente por seu processo primeiro.

O OPOSTO é (auto)evidente por Aristóteles e pelo Comentador, no capítulo primeiro da quantidade conveniente aos poemas.

A RESPOSTA à questão é: *Que Poesia é diferente das partes singulares da Lógica, constituindo parte especial da Lógica.*

À evidência do que dever-se-á notar [*notandum est...*] que toda Lógica é de conceitos formados por ato da Razão (*qua* «Discurso»), em seu próprio ato. Por isto, assim como seccionam-se as ciências em coisas, conforme foi dito no 3º <livro> *De Anima*, isto é, como co-dividem-se as ciências por divisão de seus objetos [*obiectus*], assim dever-se-á responder que as partes da Lógica são racionais (*qua* «discursantes») segundo a distinção dos conceitos das palavras dos atos da Razão. Evitamos, ademais, <o entendimento de> que a ação da Razão apreende coisas simples e o ato apreendido compõe ou divide uma à outra, a ação discursiva e comum uma na outra respondendo em conceito, do que foi tratado nos livros *Das Categorias*, *Peryermenias* e *Analíticos primeiros*, conforme aparece no <Livro> *Terceiro De Anima*, capítulo da potência motora, quanto também ao primeiro modo que os dirigirá segundo o verdadeiramente prático. É disto o que se especula com o intelecto, ora das coisas necessárias, ora das coisas contingentes. E o conceito da direção-sentido a que dado processo de Razão acerca das coisas necessárias responde ao que se diz «silogismo demonstrativo», cuja cognição é trazida pelo livro *Analíticos Posteriores* (DAHAN, 1980, p. 214-215).

APÊNDICE I – *Risālah* à (Ciência da) Arte da Poesia

Dissertação-comentário-epístola [*risālah*] dos cânones da Arte da Poesia do Segundo

Cientista-Professor <Alfārābī; Aristóteles, o Primeiro>

Em nome de Deus, Misericordioso, Clemente. Discurso [*maqālah*] dos cânones da Arte da Poesia do Segundo Cientista-Professor [*mu^callim*]. Disse: nossa intenção com esta discussão [*qawl*] é precisar proposições e mencionar sentidos e significados dos quais haverá benefício em saber em tanto que conhecimento do que precisou *Aristū*, o Sábio, da Arte da Poesia, não sendo nossa intenção nem detalhar tudo de que se precisa para esta arte, nem organizá-la, pois o Sábio não completou seu discurso da Arte do Enganar, muito menos o discurso da Arte de Versar. Isto porque, do que ele fez menção em outros de seus discursos da Arte de Enganar, das raízes do Verso e de seus cânones nada encontrou em quem o precedesse, até que passou a organizá-los e montá-los, doando-lhes à Verdade. Seria impróprio, portanto, que tentássemos completar o que o Sábio, em sua virtude e excelência, não concluisse: melhor seria, como nos cabe por ora, limitarmo-nos a tais cânones, exemplos e proposições, úteis a dita arte. Dizemos, pois: De fato, das expressões, umas são significativas [*dālla*, cf. «*dalīl*» *vis-à-vis* «*signus*»], outras não-significativas. Das significativas, umas, simples; outras, compostas. Das compostas, umas são proposições [*aqāwīl*]; outras, não-proposições. Das proposições, umas, categóricas [*jāzim*], outras não-categóricas; das categóricas, verdadeiras ou falsas. Das falsas, umas imprimem na alma dos ouvintes a coisa veiculada [*mu^cabbar*, *inter-prae-tata*], substituindo a proposição; outras, a representação da coisa. Estas são proposições poéticas. Das representacionais, umas são mais completas, outras são mais faltas; a pesquisa da suprema completude e da suprema falta cabe aos poetas ou conhecedores de Poesia, língua e língua, dialeto a dialeto, do que já muito se tratou. Que não se creia que proposições enganosas (sofísticas) e representacionais (poéticas) sejam uma só e mesma proposição: elas divergem em certos aspectos. O que ocorre às proposições enganosas é diferente do que ocorre às representacionais, pois a enganosa confunde os ouvintes em suporem uma coisa que se encontra como não sendo e uma coisa que não se encontra como sendo. Da proposição que representa a coisa, não se supõe senão o símil. Há algo análogo em se tratando dos sentidos: imagina alguém supondo-se estar em repouso estando em movimento, como ocorre quando se está a bordo em viagem e observa-se pessoas na margem ou quando, na primavera, de pé contempla-se a lua e os astros detrás das nuvens, que passam: estas são situações em que se enganam os sentidos; do que ocorre a

quem se olha no espelho ou em corpos polidos, supõe-se ver uma coisa parecida. É possível seccionar as proposições em ainda outra nova seção, do que dizemos: Uma proposição deve ser ou categórica ou não-categórica: se categórica, então ela deve ser ou silogismo [*qiyās*, cf. «*qiyās*» qua «*relatio, ἀναλογία*»] ou não-silogismo: se silogismo, então é ou em-potência ou em-ato: se em-potência, então é ou por-dedução ou por-exemplo. Se o exemplo é o mais abundante em uso na Arte da Poesia, então ficou evidente que uma proposição poética é «por-exemplo». É possível seccionar silogismos e proposições em-geral ou universais em ainda outra nova seção, do que se diz: As proposições são ou absolutamente verdadeiras, ou absolutamente falsas, ou majoritariamente verdadeiras mas parcialmente falsas, ou o contrário, ou verdadeiras e falsas à mesma medida. A proposição absolutamente verdadeira é chamada demonstrativa; a majoritariamente verdadeira, disputatória (dialética); a igualmente verdadeira e falsa, retórica; a majoritariamente falsa, sofística [*sūfistā`īyyah*]; a absolutamente falsa, poética, o que alça à proposição poética – em sendo a única que não é nem demonstrativa, nem argumentativa, nem retórica, nem enganosa – a um dos tipos de silogismo [*sūlūjismūs*], ou até o-que-segue-o-silogismo. Por «o-que-segue-o-silogismo» quero dizer «derivação», «modelo», «semblância» ou coisa semelhante, cuja força é como-se-por-analogia [*qiyās*]. Assim descrito o que veio anteriormente, cabe descrevermos as proposições poéticas e como se tipificam ou especializam [*tatanawwi^c*, cf. *naw^c*]. Dizemos, pois: Proposições poéticas tipificam-se ou especializam-se segundo metro ou trópica [*ma^cānī*]. Da tipificação ou especialização segundo metro, trata-se de uma discussão que cabe a músicos e prosodistas, em qualquer língua em que fossem tais proposições, em qualquer domínio em que se encontrassem tais músicas. Da tipificação ou especialização segundo trópica, trata-se de uma discussão que cabe ao cientista [*‘ālim*] da interpretação de símbolos em poesia (alusões), ao teórico [*nāẓir*] e recenseador de trópicas, nação por nação, reino a reino, como com os cientistas vivos de nosso tempo, cuja ciência da poesia árabe e persa foi classificada em livros deste tema, seccionando poemas em «sátiras [*ahājā*, cf. *hijā`*]», «louvores [*madā`ih*, cf. *madīh*]», «disputa de méritos [*mufāḥarāt*]», «enigmas [*alḡāz*]», «piadas [*mudḥikāt*]», «poesia de cortejo [*ḡazalīyyāt*]», «descrições [*wasfīyyāt*]» e outras. E assim coligiram os tipos de poemas em seus livros, os quais não são difíceis de encontrar, dos quais nos dispensamos de dar mais notícias. Tornemos, portanto, a outro ponto, dizendo: A maioria dos poetas de nações passadas e presentes dos quais temos notícia em nossa língua não fazem sequer distinção entre metro e trópica, nem prescrevem um metro particular para cada variedade de motivo poético, à exceção dos Gregos. Eles reservavam cada tipo dos tipos poéticos para cada tipo dos tipos de metro: os metros dos louvores não eram os mesmos dos metros das sátiras;

os metros das sátiras não eram os mesmos metros das piadas, e assim por diante. De nações e reinos outros, no entanto, foram ditos louvores segundo metros vários, dentre os quais os mesmos metros em que diziam sátiras, empregando a todos ou à maioria dos metros comuns, embora não tão regradamente como regulavam os Gregos. Nós contaremos as classes de poemas dos Gregos, como enumerara o Sábio em seus discursos da Arte da Poesia, cada tipo por vez. Dizemos, pois: Os poemas dos Gregos diferenciavam-se nos seguintes tipos, que conto: «tragédia [ṭarāḡūḍīā]», «ditirambo [dīṭīrāmbā]», «comédia [qūmūḍīā]», «iambo [īāmbū]», «drama [drāmāṭā]», «ainos [īnā]», «diagramma [dīqrāmā]», «satírico [sāṭūrā]», «poemata [fīūmūtā]», «épica [afīqā]», «retórica [rīṭūrā]», «amphi geneseous [anfijānāsāūs]» e «acústica [aqūstiqā]». Do «ṭarāḡūḍīā», trata-se de um tipo de poema em dado metro que engendra prazer nas pessoas que o ouvirem ou a recitarem. Em «ṭarāḡūḍīā» menciona-se coisas boas, louváveis e exemplares; louva-se [yamdaḥ, cf. madīḥ] governantes de cidades. Todos os músicos cantavam «ṭarāḡūḍīā» na presença de reis e, se estes morressem, seriam acrescentadas às partes outras notas melódicas direcionadas a eles. Do «dīṭīrāmbā», trata-se de um tipo de poema em metro múltiplo ao da «ṭarāḡūḍīā», em que se menciona o Bem, caracteres universais louváveis e virtudes ou excelências humanas, sem a intenção de louvar [madaḥ] dado rei ou dado indivíduo específicos, senão somente fazer menção a bens ou boas obras universais. Do «qūmūḍīā», trata-se de um tipo de poema em dado metro em que se menciona males, sátiras [ahājā, cf. hijā’], caracteres culpáveis e condutas interditas. Talvez acrescentasse-se às partes do poema notas melódicas em que se menciona caracteres culpáveis partilhados por homens e bestas, assim como conceitos, imagens intelectuais ou formas anímicas feias partilhadas entre todos. Do «īāmbū», trata-se de um tipo de poema em dado metro em que se menciona ditos populares, do bem e do mal, desde que populares, como provérbios. Empregava-se tal tipo de poema em discussões [jadāl, cf. «jadāl» vis-à-vis «jadal» qua «Dialectica»] e em guerras, quando em raiva e inquietude. Do «drāmāṭā», trata-se da mesma classe que o tipo anterior, exceto por nesta se mencionar provérbios e ditos populares de dada gente ou dado indivíduo. Do «īnā», trata-se de um tipo de poesia em que se menciona dizeres que engendram prazer por causa ou de sua extravagância ou por serem notáveis e impressionantes quanto a inventividade ou inovação [‘ajīb badī’]. Do «dīqrāmā», trata-se de um tipo de poesia empregado por legisladores [aṣḥāb nnawāmīs, cf. nomoteta] em que se fazia menção aos terrores e mal que espreitam às almas não-disciplinadas e inurbanas. Do «afīqā» e «rīṭūrā», trata-se de um tipo em que se descreve governos e leis da antiguidade; menciona-se segundo este tipo também as vidas e ganhos de reis, suas gestas e sagas. Do «sāṭūrā», trata-se de um tipo de poema cujo metro foi inventado por cientistas da Música:

seguindo-o, conseguiam a façanha de, ao cantar, fazer as bestas, e em geral todos os seres animados, realizarem movimentos impressionantes, estranhos aos movimentos naturais. Do «*fīūmūtā*», trata-se de um tipo de poema que descreve boa poesia e má poesia, reta e confusa, cada qual, por aparência, fazendo semelhanças a coisas belas e virtuosas, feias e viciosas. Do «*anfijānāsāūs*», trata-se de um tipo de poema inventado por cientistas naturais, empregado na descrição das ciências naturais. De todos os tipos de poema, este é o que mais fortemente contrasta com a Arte da Poesia. Do «*aqūstiqā*», trata-se de um tipo de poesia cuja intenção é instruir cientistas-mirins da Arte da Música. Limita-se a este uso, não tendo outro além deste. E estas são as classes dos poemas dos Gregos e suas trópicas, do que nos informaram os conhecedores de seus poemas, que encontramos nos discursos relativos ao Sábio *Aristū* da Arte da Poesia, a *Tāmisfīūs*, entre outros dos antigos e dos comentadores de seus escritos. Encontramos, em certas discussões, proposições adicionais ao catálogo enumerativo destas classes; destas, nós mencionaremos exatamente conforme as encontramos. Dizemos, pois: De fato, poetas são ou dotados de uma disposição [*jublah*], uma natureza [*tabī'ah*] e uma prontidão [*mutahiy'ah*] a dizer poemas [*ḥikāyat ššī'r waqawlihi*], sendo bons de fazer assimilações e exemplificações [*tašbīh watamīl*], seja na maior parte dos tipos de poemas, seja em um só tipo dos tipos, não tendo qualquer ciência necessária da Arte da Poesia, mas limitam-se às suas naturezas prodigiosas e inclinações por obterem o que intencionavam. Deles, não se diz serem *silogisantes* [*musalijjis{ina}*], cf. «*sīlūjismūs*»] segundo a verdade, pois sua visão-da-arte não é total ou perfeita, nem têm fundamentos na Arte: nomeia-se-lhes de «*silogisante-em-poesia* [*musalijjis ššī'r*]» senão por virtude dos (e)feitos [*af'āl*] de poeta; ou poetas são verdadeiramente estudados na Arte da Poesia, nenhuma das suas especificidades ou de seus cânones em qualquer tipo de poema lhes sendo estranhos, pelo que, em obtendo excelência em assimilações e analogias, merecem o nome de «*poetas silogisantes* [*šū'arā' musalijjisina*]»; ou poetas são reprodutores [*ašḥāb taqlīd*] dos poetas das duas classes anteriores e de seus (e)feitos, reproduzindo suas obras e repetindo suas símiles e analogias, sem que eles próprios exibissem qualquer natureza poética ou qualquer ciência dos cânones da Arte, estando consequentemente sujeitos a erro. E dizemos: De fato, tudo o que se produz [*yašna'u*, cf. «*sinā'ah*»] em cada um destes domínios deriva ou de dom ou deriva a força – digo, talvez calhe a um homem ser naturalmente dotado a dizer louvores ou talvez calhe dizer sátiras, o mesmo valendo a outros tipos de poema. O mesmo também vale para quem estudou esta arte, familiarizando-se com dado tipo que escolhesse dentre outros dos tipos: talvez calhe, dadas as circunstâncias, a um homem ter de trabalhar em um tipo que não dominasse, logo compondo por obrigação consigo mesmo ou com outrem. São mais louváveis poemas por

natureza. Poetas diferem em dicção de seus versos por conta de graus de perfeição e imperfeição, isto seja por conta da ideia poética, seja por ocasião da própria matéria ou causo poético em causa [*amr*]. Daquela, ocorre que dada ideia não colabora com dada ocasião, porque as condições anímicas necessárias são ora demais, ora de menos; dizer disto detalhadamente, no entanto, não convém à nossa discussão, pois isto já foi afinal explicado pelos escritos das *Ciências dos Caracteres* pelas descrições das condições anímicas. Das matérias poéticas, por vezes a semelhança entre duas coisas em causa é remota, ao passo que, por vezes, a semelhança é notável e notória à maioria; cabe à proposição poética, em tanto que aperfeiçoada ou falha, levar em conta a mútua semelhança [*mušābahah*] transversal às matérias em tanto que próximas ou distantes. Ocorre por vezes que um artista ocasional na arte componha versos excepcionais, ao que até para um artista ciente seria difícil rivalizar. Isto deve-se, no entanto, ao acaso, pelo que tal poeta não será verdadeiramente chamado de «*silogisante*». A invenção de símiles [*wujūdat ttašbīhāt*] difere também ou por conta da própria matéria poética em causa, contanto que a semelhança no símile [*mušābahah*] seja próxima e própria, ou por conta de engenhosidade [*hiḍq*] na arte, de modo que haja a capacidade de pôr em contraste duas coisas que diferem entre si como se mútua e adequadamente símeis, por meio de adições às proposições poéticas, como soem fazerem os poetas. Compara-se A com B e B com C, por haver semelhança próxima, cabível e reconhecida entre A e B, bem como entre B e C. Assim, o poeta segue com o discurso de modo a impressionar o ouvinte ou o recitador com a ideia de que há semelhança entre A e C, embora a semelhança seja remota. Há muita arte em impressionar. Algo semelhante dá-se com poetas de nosso tempo: quando desejam posicionar certa palavra ao final do verso, para que haja rima, fazem menção ou descrições no início do verso a um aspecto aposto e conexo àquela palavra, do que resulta um efeito impressionante. Dizemos, ademais: De fato, entre os artistas da Poesia e os artistas da Decoração [*ahl ttazwīq*, cf. «*zawāq*» *qua* «*pictura*»] há uma (cor)relação (cor)recíproca em (co)valência [*munāsibah*, cf. «*munāsibah*» *qua* «*decor*»]. É como se se dissesse que, não obstante seus materiais de arte [*māddah*] diferirem em espécie e especialidade, seus conceitos, efeitos e motivos [*agrād*] são equivalentes. Ou dizemos: De fato, dois efeitos, dois conceitos e dois motivos assemelham-se mutuamente, contanto que, no âmbito [*mawḍūʿ*] da arte da Poesia, haja proposições representacionais e, no âmbito da arte da Decoração, cores, não havendo diferença [*farq*] entre ambas, porquanto simul-em e acio-nem representações [*muḥākīyyāt*] nas faculdades estimativas e nos sentidos dos seres humanos. Tais são os cânones universais de que se pode fazer uso para se ter ciência da Arte da Poesia. Ainda que muitos destes possam ser detalhados mais ainda, tal detalhamento para tal arte

levaria a especificações por sobre um tipo de poema desta arte, ignorando outros tipos e aspectos, do que nossa discussão em nada disto a princípio intenciosasse. Fim do Discurso [*maqālah*] dos cânones da Arte da Poesia de Abū-Naṣr Muḥammad bn-Muḥammad bn-Ṭarḥān <Alfārābī> (ALFĀRĀBĪ, ARBERRY, 1937, p. 266-278).

APÊNDICE J – Comentário breve à *Poética*

Apanhado [*jawāmi*^c, «resumo, comentário breve»] do *Livro da Poesia*

Abū-Alwalīd Muḥammad bn-Aḥmad bn-Ruṣd

Em nome de Deus, Misericordioso, Clemente.

Louvado seja Deus, Senhor dos mundos.

Das proposições poéticas

Das proposições poéticas: são proposições metrificadas pelas quais se busca, por instrumento de proposições <lógico-discursivas>, a imaginação e a exemplificação de dada coisa [*tahyīlu ššay' bi-lqawl watamīluhu*], seja para demover a alma desta coisa, seja para movê-la a ela, seja para somente impressionar com o prazer em imaginar. Trata-se-lhes por «metrificadas» porque, com isto, serão mais perfeitas em virtude de imaginar. Assim como com a maioria das artes, como com a Arte da Decoração [*zawāq*], «*pictura*», «משקולות»] e com outras, tais proposições não são verdadeiramente da ordem dos sensíveis; analogamente, proposições que fazem imaginar não são proposições essencialmente da ordem dos inteligíveis.

Há duas espécies de imaginações: ou da espécie por que se assemelham e assimilam coisa a coisa por via de partículas-letras de assimilação [*hurūf attašbīh*], ou da espécie por que se simula a própria coisa imaginada por via de substituição e metáfora, como ao dizermos: *Ele é o mar por onde quer que a ele venhas*. Tais «simulacros ou imagens [*ḥayāl-simulacrum*]» são ou símiles próximos ou distantes. Ficou evidente que nesta arte não se toma «simulacros» de dada coisa como se fossem a própria coisa. Mas muitos enganam-se [*yağlaṭ*] nisto, logo tomando «simulacros» de algo como se fossem a coisa ela-mesma, como nos dizeres de Empédocles [*Ibn-Duqlīs*]: *Água do mar é suor da terra formado em sua bexiga*. Erra-se, de fato, em tomar tais «simulacros ou imagens» como permutações sem que haja partículas-letras de assimilação. Na maioria dos casos, tais «simulacros ou imagens» induzem ao erro quanto a coisas que podem ou serem conceptualizadas por «simulacros ou imagens» ou serem de difícil conceptualização. Portanto, e de fato, há nisto muito errar [*taglīt*], como se dá com quem que não pode conceptualizar um existente que ingresse ou egresse das coisas de que se tem ciência.

No entanto, este tipo de errância e confusão [*taglīt*] é tópico mais conveniente ao *Livro do Sufistāh*.

Embora esta arte seja silogístico-analógica [*qiyāsiyyah*], nela não se emprega o silogismo ou analogia de fa(c)to [*bi-lfiʿl*], nem há qualquer silogismo ou analogia que lhe sejam próprios ou especiais: ao contrário, em se empregando nela uma proposição de fa(c)to silogístico-analógica, isto se faz por enganar ou confundir, parecendo-se com outra arte. *Aristū* <*id est*, Aristóteles> via tal arte como sendo deveras útil e de grande valia, pois por meio dela movia-se almas de multidões a acreditar ou não em dada coisa para fazer ou deixar de fazer certa coisa. Por esta razão, ele enumerou as matérias que habilitam ao homem (fazer) imaginar coisa por coisa conforme intencionasse imaginá-las, e isto da maneira mais perfeita possível para tal coisa. Destarte, a Arte da Poesia é a arte que dá ou doa ao homem poder-fazer imaginar coisa por coisa segundo a maneira mais perfeita possível. No entanto, são tais perfeições externas à Perfeição Humana Primeira.

Em resumo, quem quer que tivesse compreendido nosso escrito sem que dela fosse por natureza estudado poderá reconhecer o estatuto de cada proposição ou discurso [*qawl*] em se tratando do assentimento e do conceito. Tal estatuto é o que há de mais honorável, pois nisto o Homem ensaia sua Última Perfeição. Se a Perfeição do Homem advém da Contemplação Verdadeira [*nazr*] e se ele apronta-se para recebê-la em Estudo e Teoria, então em Estudo e Teoria ele alcança a instância que o apronta para a Última Perfeição.

E Deus é Aquele que realiza o que é (cor)reto (AVERROËS, 1977, p. 203-206).

APÊNDICE K – Da Ciência das Relações

Tem ciência, ó irmão correto e piedoso, e Deus te ajude e a nós com um sopro Seu, que os filósofos e profetas, a Paz esteja com eles, estavam de acordo que Deus, Exaltado e Sublime, Ele, sem par nem similar, é Um em realidade e em todo e cada aspecto, e que tudo que Lhe é Outro, em tanto que existentes, são Dois, harmonizados e compostos. Dado que quando Deus, Exaltado Seu nome, desejou doar as coisas corporais à existência, Ele primeiro inventou dois princípios: matéria e forma. Ele, então, derivou-os do corpo absoluto e deu forma a certos corpos, isto é, conforme quatro elementos, que são fogo, ar, água e terra, segundo as quatro propriedades ou descrições que são calor, frio, umidade e secura. Ele, então, derivou destes elementos tudo o que se encontra na superfície terrestre: animais, plantas, minerais.

Tem ciência que tais elementos exercem força uns sobre os outros com seus poderes, sendo opostos em suas naturezas, diferentes entre si em suas formas, divergentes em seus lugares, antitéticos e incongruentes, do que não se podem juntar ou combinar senão pela composição de um compositor. Quando a composição está em (relação de) proporção [*nisbah*] <ou «*analogia*», em sentido estrito de «*proporções derivadas e deriváveis*», «*simetrias seriais e seriadas*» etc.>, os elementos não se misturam nem se confundem em um; exemplos disto são os sons de melodias musicais, pelos quais o tom da quarta corda <do alaúde> é agudo e leve, ao passo que o tom da primeira corda é grave e baixo, e o agudo é oposto ao grave, assim como o leve é oposto ao baixo. Portanto, trata-se de contrários opostos que não se conjugam ou convivem senão quando um combinador os combina. Quando a composição não está em (relação de) proporção, as notas não se misturam nem se confundem em um, nem mesmo agrada o ouvi-las. No entanto, quando combinadas em (relação de) proporção, elas misturam-se harmoniosamente e tornam-se uma só melodia, para qual a audição não pode distingui-las, e à natureza agradam, e à alma aprazem. Isto também vem ao caso com a fala articulada em (relação de) proporção, a qual é mais agradável de se ouvir que a prosa, que não é articulada, já que o que tem peso como na fala articulada está em (relação de) proporção.

Outro exemplo disto é a prosódia longa, que consiste em quarenta e oito letras, vinte e oito das quais recebem vogais, vinte das quais não as recebem. Daí a relação (em proporção) das letras desvozeadas para com as vozeadas serem de cinco-sétimos, e esta relação (em proporção) é meio-verso, o que consiste em quatorze letras vozeadas e dez desvozeadas. Esta é a relação (em proporção) da quadra como sete letras vozeadas e cinco desvozeadas. A quadra também pode ser composta em doze médias, tais médias sendo doze letras vozeadas e

doze desvozeadas, com oito metros, dos quais oito letras são desvozeadas e dezesseis são vozeadas.

Outro exemplo disto encontra-se nas letras como sistema de escrita, dado que elas diferenciam-se em formas e são distintas pelos formatos, tal que, se medidas e postas umas contra as outras segundo uma relação de proporção, a caligrafia será elegante; se não, então a manuscrita será terrível. Nós explicamos e comentamos em outra epístola como, entre as letras escritas, deve ser sua relação (em proporção).

Outro exemplo disto são as tintas dos artistas-das-formas, as quais vêm em cores diferentes e tons contrastantes, tais como preto, branco, vermelho, verde e amarelo e tipos semelhantes, em todas as cores. Quando as cores são arranjadas em relação de proporção, as figuras pintadas seriam vibrantes, atraentes e brilhantes. No entanto, quando não arranjadas em relação de proporção, parecerão foscas, toscas e sem graça. Nós explicamos e comentamos em outra epístola como, entre as cores, deve ser sua relação de proporção quanto ao arranjo que as faz graciosas e formosas.

Outro exemplo disto há, ademais, nos componentes das formas e suas articulações, que são de formas diferentes e de tamanhos variados, já que, quando suas magnitudes estão bem relacionadas (em proporção) entre si, então a forma <resultante> será correta, verossímil [*muḥaqqaqah*, cf. «*consimil*»] e aceitável. No entanto, quando elas não guardam semelhança àquilo que descrevemos, então ela será obscura, confusa e inadmissível à alma. Nós explicamos e comentamos algo disto em outra epístola, conforme dissemos anteriormente, isto é, como devem serem medidas as formas e situados seus componentes em relação uns aos outros. [...]

Nós quisemos dar a saber a notícia todo e cada tipo de exemplo disto de modo que servissem de signo da honorabilidade da ciência da Relação ou Proporção [*nisbah*] também conhecida como «Música» [cf. «*harmonia*» qua «*Musica*» qua «Mecânica Celeste»], pois esta ciência é necessária a todas das outras artes. Esta ciência foi designada pelo nome «Música» devido à harmonização de melodias e sons, já que ela é um exemplar auto-evidente e dado que os antigos, os filósofos e os sábios derivaram os princípios das melodias e dos sons dos seus conhecimentos de relações proporcionais aritméticas e geométricas. Quando combinadas, uma relação musical é revelada por via delas, como mostramos e comentamos no capítulo da derivada de relações.

Os praticantes da ciência das estrelas e os filósofos deram notícia de que, dentre os planetas, aqueles auspiciosos, devido a suas órbitas, são super-massivos e, na velocidade de seus movimentos, exibem uma relação musical proporcional aos quatro elementos e que seus

movimentos são de doces melodias. Por outro lado, os inauspiciosos dentre os planetas não exibem tal relação de proporção. Da mesma forma, as mansões planetárias que são adjacentes entre si têm uma relação excêntrica, ao passo que as mansões não-adjacentes entre si não exibem tal relação. As mansões inauspiciosas e seus respectivos planetas exibem uma certa relação, muito embora sejam as mansões auspiciosas e seus respectivos planetas que exibem tal louvada relação musical, a qual não é partilhada em relação e proporção com aqueles inauspiciosos, nem entre estes.

Ao honrar a ciência das relações com suas discretas descrições, Euclides dedicou dois de seus escritos a tal ciência das relações, junto de diagramas e de provas demonstrativas.

Em geral, a todo e cada artefato produzido dos seres opostos em suas naturezas, contrários entre si em suas forças, diferentes em formas, aquele de maior crivo e mestria é aquele cujas partes e componentes harmonizados são compostos segundo a mais fina relação proporcional.

Dentre as maravilhas da nobreza da Relação/Proporção, há aquela que aparece em benefício às dimensões e pesos. [...] Os exemplos que mencionamos são conhecidos por quem quer que lide com a ciência da arte que compreende movimentos ou por quem quer que sabe dos centros de massa, das esferas celestes, dos corpos e das dimensões.

Dos benefícios que advêm de se ter ciência das relações, trata-se da descoberta do que não se sabe. Do que não se sabe, trata-se, por exemplo, da descoberta da relação entre coisas e preços a elas designados. [...] Se o exemplo for aplicado por analogia, então entre a coisa a se precificar e o preço haveria duas relações: uma equacionada, outra invertida; o que se desconhece a se descobrir por o que se conhece. [...]

Compreende isto e medita naquilo que é assim, semelhante, Deus querendo, Altíssimo. Àquele que provê o intelecto deve-se louvor e gratidão sem mais fim.

Baseado em tal exemplário ou catálogo, fez-se evidente e manifesto que a ciência da relação-em-proporção dos números é uma ciência majestosa e honorável e que os sábios fundaram e fixaram tudo o que ficou estabelecido em termos das composições de sua sabedoria como seu princípio. Eles asseveraram a virtude e excelência desta ciência por sobre todas as outras, já que todas elas necessitam se estruturar em relação àquela, senão nenhuma obra ou arte seria real, nem os existentes estariam em sua melhor forma. Tem ciência disto, então, irmão, e medita acerca disto com maior siso e atenção, já que esta é a ciência que leva ao caminho equilibrado, Deus te ajudando e guiando e a nós, também, todos teus irmãos, juntos, através de Sua Providência e Misericórdia (BRETHREN OF PURITY, 2018, p. 28-32, 37-39, 42-44, na numeração árabe).

APÊNDICE L – Da poesia de Desejo

Da <poesia de> *ġazal*, da <poesia de> *nasīb*, do amar, do gostar e da atração

Comecemos pela notícia e menção [*ḍikr*] do amar, pois ele é a razão que motiva o *ġazal*: quando o amor tiver estado nos corpos, as almas regozijarão, os corações escravizar-se-ão, as afeições sintonizar-se-ão, as mentes repousarão, os gênios equilibrar-se-ão, e as línguas a estes revelarão, e Deus seja louvado e exaltado, o mais ciente, o mais sábio.

Mencionou-se algo do que foi dito da paixão, do amor e da atração, e do que foi dito da id-ent-idade [*māhiyyah*] da atração, sua verdade e razão, e do que foi dito de elogio [*madaḥa*], de reproche [*ḍamma*], do elogiado [*mamdūḥ*], do reprochado [*maḍmūd*], do mal da atração cósmica, e das fúrias que acometem a quem sente atração: da doença, da loucura, da humilhação, dos riscos às almas, dos infortúnios à danação.

Da identidade da atração e sua verdade, trataram [*takallama*, cf. «*kalām*»] antigos sábios, filósofos e outros, muçulmanos, do que comentaremos [*našraḥ*, cf. «*šarḥ*» *qua* «*bayān*»], se Deus quiser.

Do tratamento [*kalām*] dos sábios e filósofos, disse Platão [*Aflāṭūn*]: *A atração é o mover sem pensar da alma vazia;*

Questionaram Diógenes [*Dūjānis*] da atração, ao que disse: *É a soma de uma má escolha com uma alma vazia;*

Disse Aristóteles [*Arisṭāṭālīs*]: *A atração é a cegueira dos sentidos às faltas do amado;*

E disse Pitágoras [*Fītāġūras*]: *A atração é a impressão nascida no coração que se movimenta, que cresce e que se desenvolve reunindo as matérias do afeto. Contanto que se fortaleça a atração, aquele tomado da atração torna-se mais excitado e obstinado, mais perseverante no que ambiciona, mais consumido no que deseja, mais cobiçante de resultados, até que se acabe em triste desgraça.*

Foi este o sentido indicado [*ašāra*] por Almutanabbī no que disse:

*o que é a atração senão descuido e ousadia?
o coração expõe-se só para ser abatido*

Disse certo filósofo: *Jamais vi verdade mais símil à falsidade, e falsidade mais símil à verdade, que a atração. Sério é seu gozo, seu gozo é sério. Seu princípio é jogo; seu fim, derrota.*

Outro filósofo alegou que a atração é uma doença, cujo regime é semelhante ao da melancolia [*almālīhūlā*].

Da tratadística dos muçulmanos e do que trataram da atração, conta-se [*ḥukī*, cf. «*ḥukī*» vis-à-vis «*ḥikāyah*» vis-à-vis «*muḥākāh*»] de Abū-Al‘āliya Aššāmī, que disse: *O califa Alma’mūn questionou Yaḥya bn-Akṭam da atração, que respondeu, São pensamentos auspiciosos pelo que um homem se apaixona e a alma estima. Ao que disse Ṭumāmah: Calate, Yaḥya! Limita-te às questões de divórcio e de violações religiosas à pureza ritual por caçar gazelas ou matar formigas. Tais questões são-nos próprias!* Então disse-lhe o califa: *Ó Ṭumāmah, o que é a atração?* Ao que disse: *A atração é um companheiro, um amigo íntimo, um soberano, um conquistador, cujos caminhos são sutis, cujo acesso é obscuro, cujo juízo é despótico. Toma corpos e espíritos, corações e pensamentos, olhos e visões, intelectos e opiniões, a que se entregam as rédeas da obediência ao comando da atração, a que se apegam em maneiras.* Então disse-lhe Alma’mūn: *Meu Deus, que beleza, Ṭumāmah!* E mandou lhe serem dados mil dinars. [...]

A veri-dicção [*taḥqīq*] da atração é a força da tendência da alma ao conceito [*ṣūrah*] cabível à impressão sensual na alma. Portanto, se tal ideia se torna mais forte, a alma conceitua obtê-la, desejando-a: é, então, da força ou poder desta ideia que emerge uma doença. [...]

Dos estágios da paixão e seus tipos, disseram: *Se alguém agrada a alguém, deseja-se inicialmente estar em sua companhia, do que segue afeição, o que é o desejo de possuir algo. A afeição, então, aprofunda-se em amor, do que segue o amor, do que segue a paixão, a qual faz ao apaixonado apaixonar-se por quem ama sem qualquer domínio de si, do que segue a atração, que é o estado em que aquele por quem se está apaixonado domina o apaixonado, em cujo coração nada mais resta senão o apaixonado. A paixão intensifica-se e transforma-se em loucura de amor, em perda dos limites da discriminação racional.* [...]

E disseram: *Reforça-se a atração por muito olhar, muito frequentar e muito conversar. Se a isto soma-se abraços e beijos, sua consumação está completa.*

Os antigos sábios já mencionaram que, quando dois apaixonados se beijam, a umidade da saliva de cada uma das bocas chega aos estômagos um do outro e mistura-se no corpo inteiro, atingindo o fígado. Isto também acontece quando os apaixonados respiram próximos um do outro, pois, quando respiram, seu hálito mistura-se com o ar e inala-se o ar

pelo nariz; o ar, então, chega ao cérebro, no qual se espalha como luz em cristal, atingindo, então, os pulmões, o coração e as veias, que se espalham através de todo o corpo. Desta forma, algo desprendido do corpo de um dos apaixonados mistura-se ao corpo do outro, do que nasce a atração, que se desenvolve.

Isto foi o que foi dito por causa da atração, Deus do mais sabendo. [...]

Notícia do sumário do que foi dito de <poesia de> *ġazal* [de motivação de cortejo]
e de <poesia de> *nasīb* [de motivação erótica]

É um tema amplo. Poetas dedicaram muito verso ao motivo, em diversos *topoi* e trópicos. Caso fôssemos explorá-lo às minúcias, nosso livro alargar-se-ia muito. Há extensos escritos e grandes comentários a este respeito, dos quais extraímos pérolas primas e matérias preciosas. [...] Poetas compuseram diversos tipos [*tanawwa^ca*, cf. «*naw^c»*] de *ġazal*, cortejando [*tagazzala*] o amado, metonímica ou metaforicamente: eles descreveram as partes do amado e assimilaram olhos a narcisos, olhares ao vinho, a setas; compararam sobrancelhas a arcos, à manhã testas, cabelos à noite, costeletas a crisálidas de bichos-de-seda, a escorpiões; a face fizeram assemelhar ao sol e à lua; dentes, crisântemos; lábios escuros são da cor-de-vinho, saliva do gosto do mel mais doce, lábios são como ágata; dentes, pérolas; seios, romãs; troncos, tenros ramalhetes; nádegas, dunas de areia etc. Disto tudo já se apresentou em detalhe em seu lugar apropriado, em capítulo anterior a este. [...]

O que apresentamos neste capítulo é o sumário do que se disse <da poesia de amor> masculino e feminino, <da poesia de> escapadas, de respostas a acusações <de amor>, do recolhimento do amado que acusa, da reunião dos amantes, da separação e divórcio, da despedida, da rejeição, de visitas a ex-amores doentes, de doenças de amor, de dispensas ao amor etc. [...]

Do que foi dito do amor masculino, disse um poeta:

*dele, radiância em rosto sob madeixas, como
lua ascendendo em noite escura
escorpião de têmporas sobre maçãs
temente ao Fogo, à Água
uma lua, rogo ao tempo que mo retornasse
um dia, que já me recusasse*

E disse Abū-Nuwās:

*dele o rosto como lua cheia
com olhos de gazela
corpo de moço
trejeito de moça
na rua, macho
na cama, mulher
atijando-me com ondas
com cachos
e acima, maçãs polidas
iluminando trevas*

E disse Faḍl Arraqāši:

*ele, bem apessoado, discreto,
como moça, envergonhada:
como visto, masculina
um copo depois, afeminado
digo, doce: Diz «Amor»; e ele diz, mole: «Momô»
até a manhã nos abraçando
ideias no escuro trocando [...]*

E disse Ibn-Munīr Aṭṭarābulunsi: [...]

*questionada a lua cintilante
quem na terra invejasse,
logo diria: Fulano de tal, que
me alcança em virtudes
belo de voz e de vista
altivez persa, doçura síria
elegância i^craqī, eloquência ḥijāzī;
que vinho mais acalentador mais intoxica que
fluência de beduíno em língua de turco? [...]*

Do que foi dito do amor feminino, disse Sayf Addīn Almušidd:

*meu Deus!, se ela se revelasse
ao sol, detrás dos véus
o sol esconderia suas beldades da face
por pudor, refugiado nas nuvens [...]*

E disse °Alī °Abd-Arraḥmān bn-Almunajjim:

*comparei-a [šabbahtu-ha] à lua cheia,
ao que ela riu-se
rejeitando minha sentença
declarando-a sem sal, e disse:
quando me tornei tão feia quanto ela,*

cujo olhar não é profundo como o meu
nem sorri tão docemente quanto eu?
por acaso ela derruba o xale dos seios fartos
ou leva contas ao redor do pescoço?
quem lhe relacionasse [*qāsa*] minhas qualidades
merecerá as garras de meu abandono.

APÊNDICE M – Fragmento averrosiano à *Retórica*

Dizemos, pois: <Aristóteles> diz: Que a excelência [virtude em-ato, *faḍīlah*] da proposição oratória ou poética e sua inventividade [*wujūdah*] não se dá senão por via do permutar. Quero aqui dizer com isto que permutar é usar sete classes de nomes e verbos, as expressões usuais não obstante: de fato, a toda e cada uma delas, tal classe de permutação não é obstante. Senão em a permutando não seria excelente a proposição nestas duas artes, pois a proposição não é senão signo que faz (re)conhecer o caso em questão que ou não se daria a (re)conhecer absolutamente ou não se daria a (re)conhecer completamente. Uma determinada proposição não é segundo-tal-propriedade [*bihadihi ṣṣifah*, isto é, conforme a descrição «excelente»] senão em referindo no sentido indicado o caso em questão que ou não estivesse ainda no ouvinte ou, já estando nele, não o estivesse completamente. Esta é a situação da proposição de expressões permutadas. De fato, a proposição montada de expressões comuns não contribui com o sentido acrescido ao que já há no ouvinte: isto não se dá senão se permutadas as expressões por via do imaginar, o que se confere pelas expressões permutadas.

É sob duas condições que este sentido se faz existir [*yūjad*, cf. *invenit*]: uma delas é que não sejam as expressões chãs ou chulas: são, em geral, expressões banais que ou não fazem imaginar, no sentido, algo de acrescido ao que já está no ouvinte ou que pouco faz ao imaginá-las ou que faz da coisa imaginar vilezas ou que, do arranjo das expressões, há desordem. A segunda condição é que as expressões figuradas [*majāwzah*] não sejam capazes de se impressionar além do quanto que se re-queira de convincente. Isto ocorre seja quando não se faz imaginar neste caso um significado maior do que suportasse o sentido cuja intenção fosse explicitar, seja quando a permutação das expressões não é evidente quanto a sua combinatória. Se a proposição oratória ou poética, com a permutação, reunir tais duas condições, então se realizará seu efeito, o que é excelente (sua virtude-em-ato como força de ex-pressão/im-pressão): esta é a proposição bonita e decorada. Atesta-se a inventividade deste efeito da proposição permutada nas proposições poéticas, já que de fato elas não se tornam agradáveis senão pelo que nelas há de imaginação e escanção [*wazn*], o que, em ambos os casos, é permutar.

Das expressões usuais, elas conferem à proposição estatuto de verossímil [*muḥaqqaq*] e não fazem nela imaginar qualquer significado acrescido – por isto são mais decorosas à demonstração que às outras artes – a não ser que, se usadas nesta arte, então deverá seu arranjo concordar em conformidade com a disposição dos sentidos na alma; quero dizer, o arranjo que seguem quando estão dispostas segundo a natureza.

Universalmente (em-Geral), as expressões comuns devem estar de acordo com as condições de composição, condições estas das quais só se dirá depois. Em-sendo-segundo-tal-propriedade, como diz Aristóteles, elas são preclaras, nobres e não-chãs. Esta é a diferença em geral (universal) entre o efeito dos nomes comuns e dos permutados na proposição oratória e poética. As expressões permutadas não doam nem dão ao sentido em questão algo de acrescido por sua posição de estranheza; de fato, assim como os habitantes de uma cidade admitem que ficaram impressionados com estrangeiros que vieram lhes reverenciarem, assim também é com as expressões estranhas ao chegarem aos ouvidos. Quem desejar aperfeiçoar suas proposições nestas duas artes deverá conferi-las de estranheza.

As expressões permutadas levam a cabo mais ou menos o imaginar do elevado ou do baixo em um só e mesmo sentido por levar a cabo sua estranheza. A arte poética utiliza daí o que mais faz imaginar. Quanto à arte da Retórica, ela não se serve disto senão do que faz menos imaginar, e isto segundo o quanto lhe é relativamente conveniente ou decoroso: esta é a capacidade que serve a atingir a persuasão da coisa de que se trata [*fī ššhay' lmutakallam fīhi*]. Assim é como no caso que se conta de Almanşūr, que viu, entrando na *Ka'ba*, um homem que chegara antes dele. O califa havia ordenado que nenhum plebleu ingressasse antes de sua pessoa. Então disse ao homem *Não ouviste o nidā'*? ao que o homem disse *Sim*, ao que o califa replicou *Não sabes quem sou eu?* ao que o homem triplicou *Claro!* ao que disse o califa *Como ousas?* ao que respondeu o homem: *Por que não ousar contra ti? Não foste no princípio uma gota suja de sêmen e nada mais, e não serás no fim um cadáver imundo e nada mais, e tu, entre os dois, carrega fezes mundo afora?* Almanşūr deixou que o homem partisse sem mais, porque sua alma foi diminuída diante de seus próprios olhos, quero dizer, a alma de Almanşūr. O homem poderia ter empregado contra Almanşūr permutações menos humilhantes do que aquelas que empregara, como se dissesse a ele «*Não és um rei dentre reis e nada mais?*» ou «*Não és um homem dentre homens e nada mais?*». Todas estas substituições são excelentes a se fazer diminuir [*taşgîr*, fazer de menos] mas parece que o homem não poderia ter escapado à ira de Almanşūr senão empregando justamente aquela diminuição de que se valera contra <o rei>. De fato, a proposição é deveras aviltante.

Disse Aristóteles: os oradores podem se valer em meio de seus discursos de permutações poéticas, digo, remotas, de modo que para aquele que não possui inteligência a diferença entre a permutação poética e a retórica rende a impressão de que o efeito derivado daquela é gerado de proposições retóricas, ao passo que não é o caso. Não há nada mais análogo que misturar escamonea com água de rosas. Assentada a mistura, quem não conhece dos poderes das rosas tem a impressão de que é do efeito da água de rosas que deriva o

laxante. É assim que o poeta também compõe com expressões comuns e corriqueiras proposições metrificadas de que se tem a impressão de que são poéticas quando na verdade não o são.

Já tendo esclarecido a excelência da proposição retórica [...], dizemos, pois: das expressões idiomáticas e das compostas, delas o orador deve fazer pouco uso. Ao usá-las, não é devido fazer uso daquelas que fazem muito imaginar, como ocorre ou com nomes estranhos à língua comum ou com os nomes compostos indicando sentidos que façam imaginar a coisa indicada por elas de algo de acrescido e de excessivo. Isto é certo à arte retórica, especialmente quanto aos discursos por que se intenciona persuadir a todos. Tais discursos não devem ser compostos senão de expressões comuns e não-homônimas – as que se conhecem como familiares – e de permutações próximas, à diferença do que se passa em Poesia e também em discursos por que se intenciona persuadir a poucos. Desta estranheza, deve-se fazer mais dela, e os homônimos sendo mais próprios que nomes comuns. A proposição poética deve reunir notada e especialmente a estranheza segundo todos os meios para todos os fins, como se feita por via de expressões permutadas ao mais alto grau, por expressões estranhas ao mais alto grau e por homônimos. Os homônimos são mais próprios à Sofística que às outras artes e o orador os utiliza à medida de que ele se vale da confusão ou engodo [*muğāliṭah*] daquela arte, conforme já foi dito.

Dos nomes sinônimos (con-sequentes), eles ca(b)em bem à arte da Poesia, também convindo, por vezes, à arte da Oratória. O poeta usa desta classe de nomes por razões das quais a mais especial é o emprego particular deles para ajustar [*taṣhīḥ*] metro e rima, como se disse em «*Na ausência de Hind, sente-se separação e distâncias*». O orador faz uso de sinônimos ou por glosa [*istizhār*], ou quiçá para confundir e enganar ou para produzir a impressão de exuberância semântica pela multiplicação destes nomes na organização da frase ou do discurso [*taqsīm*]. Se o poeta os utiliza, ele deverá utilizar deles os que fazem imaginar um sentido acrescido à coisa em questão em outro nome, como ao dizermos «*rosé*» ou «*bordô*» ou «*tinto*» ou «*o puro*». De fato, todos estes nomes, embora sinônimos, fazem imaginar «*vinho*» em diversos sentidos. O orador poderia empregar o sinônimo na intenção de repetir o mesmo significado para fixá-lo e confirmá-lo. É melhor repetir que empregar uma só expressão (ARISTOTELIS, 1562, fol. 138C-139E; AVERROÈS, 2002, p. 274-278).

APÊNDICE N – Da ira

Disse <Aristóteles>: Que a ira é uma tristeza ou traço anímico do qual advém um apetite ou atração da alma por castigar o que se vê obrigado à ira por conta de ter sido desprezado o irado ou quem lhe é próximo e associado.

O desprezo é o que Aristóteles tem por nome de «pobreza de espírito», porque a alma de quem é desprezado fica como que diminuída pelas coisas pequenas das quais se tinha a impressão de estarem nela.

Em sendo esta a definição de «ira», não deriva a ira do ser humano senão daquele supracitado ou daqueles supracitados e não acomete a ira ao ser humano senão àquele supracitado ou àqueles supracitados, e não ao ser humano em-Geral <Universal>, e isto porque, por conta de uma coisa que se lhe foi feita ou de alguém que lhe é próximo, fica-se irado.

Toda e cada ira tem a ver com um certo prazer derivado do fato de que aquele que fica irado tem esperança de vingar-se de quem lhe fez irado e, enquanto espera, apraz-se-lhe <da espera>, porque tal espera é ter a opinião de que ele obterá, em relação àquele contra ao qual se sente ira, o que é interdito sentir da parte de outrem – trata-se do castigo que atrai a alma e que, por isto, o irado sente-se digno em imaginar em sua alma a potência ou capacidade de castigar. Por isto, ninguém sente ira contra alguém nem que lhe é muito inferior, nem que lhe é muito superior.

Disse <Aristóteles>: Que belo é o que disseram os poetas da ira: *A ira que se agita na alma é mais doce que favos de mel; a ira que obnubila o pensar assemelha-se ao fumo.*

É por isto que o irado não raciocina nem compreende. Diz-se da ira ela ser mais doce que o mel somente por conta do prazer que advém, nela, do imaginar da vingança. De fato, é agradável que a coisa da qual se nutre certo apetite seja imaginada e repetida na alma quando ela não contém, em si-própria, razão que compreenda, desta coisa, uma outra detestável adjunta àquela por que se sente atração e em que não há nada mais de obstatante senão a possibilidade da coisa apetejada ser reforçada em sua possibilidade, como é o caso com as fantasias de que se deriva prazer em sonhar em sono.

Disse <Aristóteles>: Que o desprezo e o descaso que se tem contra certa coisa advém do fato de que tal coisa não tem valor e não merece cuidados – quero dizer, toma-se tal coisa se é um bem e descarta-se-a se é um mal. É por isto que há a opinião de que todos os bens e todos os males merecem cuidados, bem como de que cuidemos daquilo que, como se teme o

mal e se espere o bem, tenha a ver com o bem ou o mal. As gentes consideram que só aquilo de que se tem a opinião de não comportar nem bem de que se espere nem mal a que se tema ou evite não merece qualquer cuidado ou atenção e que, se merece, merece pouco.

Os tipos de desprezo, que Aristóteles tem por nome de «pobreza de espírito» são três: descaso, escárnio e maldizer, e injúria.

De fato, aquele a quem se despreza – este sendo aquele aos olhos de quem se faz o contrário dos atos de honra – é desdenhado e não se despreza senão quem é considerado como digno de nada.

Sendo assim, aquele de quem se debocha é também desdenhado, quando debochar da coisa impede de ser por ela atraído e de que se lhe preze. O deboche segundo tal descrição é o deboche pelo qual o agente do deboche não visa obter nada mais senão o próprio maldizer de quem é debochado. De fato, quando aquele de quem se debocha é desdenhado, é evidente que o agente não teme dolo; se ele é da opinião de que haveria de incorrer dano, ele teria receio e não mais maldiria aos outros. Daqueles que maldizem a si próprios para obter da autodepreciação algo de útil, basta somente dirigir-se às pessoas em cujas boas graças se deseja cair: quem usa de tais expedientes, como os bobos da corte empregados pelos reis a seu serviço, é considerado agradável (AVERROËS, 2002, p. 141-143).

APÊNDICE O – Da Música

Deves ter ciência, irmão, e Deus te ajude e a nós com um sopro vindo Dele, que a toda e cada arte manual a matéria com que se lida é formada por matéria prima natural, e todos os artefatos destas indústrias são corporais. A exceção é a música, dado que a «matéria» com que se lida nela é formada completamente por coisas etéreas, isto é, as almas dos ouvintes. Os efeitos neles produzidos são também completamente incorpóreos, dado que melodias, formadas por sons e notas, produzem efeitos na alma em relação analógica aos efeitos da arte daqueles que trabalham certo material particular relativo às suas artes ou indústrias.

Tais notas e sons ritmados forçam, por movê-las, as almas a laborarem pesadamente com atividades extenuantes, a encorajá-las ou incitá-las e a aumentarem sua determinação para executar ações difíceis e fisicamente desgastantes por exigirem sacrifícios de seu suor e sangue e de suas riquezas acumuladas. Particularmente, tais são melodias motivacionais empregadas em guerra e bem em meio às batalhas, especialmente quando cantadas em verso metrificado descrevendo [*fī waṣf*] guerras e louvando [*fī madīḥ*] valentes cavaleiros, como no verso:

*se eu viesse de Māzin, a prole de Allaḡīta de Duḥl bn-Ṣaybān
não ousaria contra meus camelos.*

Ou, como nos versos de Albasūs Alminqarriya:

*juro: estivesse eu em minha tribo natal,
Saʿd, vizinho dos meus, não sofreria nenhum mal
mas fui forçado a ir para longe, um lugar onde
lobos atacam e matam minhas ovelhas.
Saʿd, não te iludas – foge:
esses com quem moras matam seus vizinhos.*

Estes e outros versos-irmãos serviram como causa a incitar povos à guerra e a um conflito entre duas tribos árabes, que perdurou por anos.

Há também versos metrificados que mobilizam rancores latentes e movem almas à ação, inflamando-as com ira, como em: *Lembra-te das mortes de Alḡusayn e Zayd, e daquele morto em Almihrās.*

Estes e outros versos-irmãos mobilizaram a ira – a ira de um povo, incitando suas almas à ação, inflamando-as de ira, e instando-as a seguirem até que de fato se matasse

primos, parentes e amigos das tribos pelos crimes de seus pais e pelos pecados de seus avós, sem a ninguém poupar.

Há também ritmos e melodias que acalmam a fúria da ira, dissolvem inimizades, pacificam e produzem cordialidade. Como exemplo disto, conta-se que, em uma bebedeira, dois homens mutuamente indispostos e bravos, há tempo inimigos e rancorosos um contra o outro, quando a bebida subiu-lhes à cabeça, inflamados de ira, queriam brigar até a morte. Quando o músico, hábil em sua arte, percebeu a quantas estavam as coisas entre os dois, ele mudou o tom das cordas de seu instrumento e fez ouvirem uma melodia em ritmo suave, que tocava para acalmar a ira. Ele continuou assim até que se aplainasse a força da ira dos homens, e eles levantaram-se, abraçaram-se e fizeram as pazes.

Há, portanto, ritmos e melodias que movem os seres humanos de um estado a outro e mudam suas compleições aos seus opostos. Um exemplo disto é o que se conta de um grupo de praticantes desta arte que, em conferência sob o convite de um homem importante, foram arranjados por classe na côrte do dito homem segundo sua habilidade na arte. De repente, entra um sujeito desgrenhado, vestindo o hábito de um asceta, ao que o senhor da corte deu-lhe assento em maior favor e posição. Os rostos expressavam desprezo, e o anfitrião gostaria de demonstrar sua virtude e desfazer a animosidade, ao que pediu ao homem que escutasse algo de sua arte, do que o homem retirou peças de madeira que carregava, montou-as, esticou cordas por sobre elas, e moveu-as de tal modo que todos na corte riram-se com sentimentos de bem-estar, alegria, felicidade e prazer que lhes ingressavam nas almas. Então, a tudo invertendo, o sujeito moveu as cordas tal que fez a todos chorarem com a suavidade da melodia e com a tristeza em seus corações. Então, a tudo invertendo de novo, o sujeito moveu as cordas tal que fez a todos adormecerem. Ele levantou-se e partiu, e nada mais dele se ouviu.

É evidente do que comentamos que a arte da música produz efeitos distintos nas almas dos ouvintes, paralelos aos diversos efeitos das artes dos artesãos por sobre a matéria ou material empregados em suas artes ou indústrias. Por conta disto, todas as comunidades de seres humanos fazem uso da Música, como fazem-no também os animais. Uma demonstração da prova do efeito produzido na alma é que os seres humanos usam a música quando há celebração e prazeres em casamentos, banquetes e comemorações, por vezes quando há tristeza, luto e tribulações, como em ocasiões de velórios, por vezes em lugares de louvor e dias santos, por vezes nos mercados, em casa, em viagem e em pouso, em bons tempos e más horas, nas cortes de reis e nas casas de plebeus: usam-se da música homens e mulheres também, jovens e velhos, sábios e ignorantes, artistas e mercadores; todos os tipos de gente. [...]

Conta-se de um dos reis gregos ter oferecido um banquete, ao qual foram convidados inúmeros homens de saber e ciência, cujas palavras de sabedoria devessem ser registradas.

Depois de um músico ter cantado uma canção animada,

um deles disse, então: *A canção tem uma propriedade da qual a fala não pode dar conta, nem as palavras podem expressar. A alma manifesta a canção como melodia rítmica de modo que, quando a natureza a escuta, há alegria, prazer e divertimento. Ouve, então, ao que a alma relata e intima, e não te enganes com a natureza e o pensamento acerca de sua beleza;*

e outro disse, então: *Quando se escuta música, presta atenção a como ela incita os instintos animais na alma para a beleza da natureza, a qual pode seduzir da prática da conduta virtuosa e divertir das intimações da Alma Suprema;*

e outro disse ao músico: *Move a alma aos hábitos nobres da constância, generosidade, coragem, justiça e nobreza, e não permitas à Natureza incitar seus instintos animais;*

e outro disse: *Se o músico é hábil na arte, ele moverá as almas às coisas virtuosas e afastará delas coisas vis; [...]*

e outro disse: *Embora o instrumento seja in-animado, ele evidentemente expressa-se, revelando segredos das almas e os mais recônditos recantos do coração, mas é como se assim o fizesse falando em uma língua estrangeira que necessita de tradutor-intérprete, pois sua expressão é simples e não tem letras <isto é, não é da ordem da escrita, nem da articulação lógico-discursiva, logo alheia ao Verbo.>*

Os versos persas a seguir foram, então, recitados, provando a veracidade do que dissera tal filósofo:

*o lamento no(c)turno do alaúde
me é mais doce que «Deus é grande!»
e se o pranto do alaúde – não te estranhes disso –
atrai presas das planícies
sem flecha, embora, por vezes,
perfure o corpo, seta ao coração,
ora choro, ora dor,
dia e noite;
então, embora privado de língua, sua eloquência
interpreta a história dos amantes:
ora ao louco em são transfigurado,
ora o são por seus encantos enfeitado
(BRETHREN OF PURITY, 2010b, p. 6-13; 167-171, na numeração árabe).*

APÊNDICE P – Das dez categorias em-Rosa

LICÇAM UNDECIMA.

I.

Da Ignorancia humana, & fua origem.

1 Merecido castigo da primeyra culpa do homem foy a perda das sciencias na infeliz pofteridade de seus filhos. [...]

II.

Das difficuldades oppostas ao faber humano. [...]

13 Duas cousas porèm defejo, que tenhais na memoria todas as vezes, que fabricardes a idea de algum conceyto deduzido da metaphora engenhosa, por qualquer classe das dez cathgorías: a primeira he, que toda a substancia, que existe fóra das suas causas, nesta univerfidade das coufas, está acompanhada de muitos accidentes, v.g. de quantidade, qualidade, relação, acção, payxaão, &c. A segunda he, que as palavras faõ imagẽs dos pensamentos, & vocaes pinturas para os ouvidos, que pela variedade com que se lhe representaõ as suas tintas, isto he, as frases, sentenças, & figuras, he que daõ a conhecer a effencia, attributos, & circumftancias dos objectos, & adornos naturaes, ou rhetoricos de que vem vestidos. Com estas duas previas advertências passemos a expor o ufo das Cathgorías.

III.

Reflexões acerca das substancias, pelas Cathgorias dos accidentes.

14 Nenhum Assumpto ha; nem pôde haver que não tenha por objecto próprio esta, ou aquella substancia; porèm como as substancias todas não cahem debayxo da jurifdição dos sentidos, sennaõ por meio dos accidentes, daqui vem, que discorrendo nõs das coufas, as diffinimos, & explicamos pelas suas partes sensíveis, quaes faõ os accidentes, & não pelas insensíveis, quaes faõ suas materias, & suas fórmãs.

15 Por esta razãõ sempre me pareceo superflua para o lavor das metaphoras toda a translação de substancia para substancia, que prescindẽ dos accidentes; como v.g. chamar *Diamante à Estrella, rubim à Rosa, prata ao rio*, &c. porque estas, & semelhantes metaphoras faõ deduzidas pelos accidentes sensíveis, & não pela substancia insensível, isto he, não pela materia, & fórmula dos objectos.

16 No diamante, & eftrella he fenfível aos olhos a *claridade*, no rubim, & na rofa a *cor purpurea*, na prata, & no rio a *pureza brilhante*; & informada deſtes accidentes a fantafia, defenha as primeyras ideas das metaforas, aniquila humas ſignificações, & apropria outras, une circumſtancias remotas, & heterogenias, inventa novas relações, & predicados, de que o engenho defentranha futís, & inopinados penſamentos.

17 Affentado pois, que as ſubſtancias fô ſe fazem fenſíveis pelos accidentes, para havermos de exprimir as ſuas propriedades, & attributos, & propollos não fô aos olhos intellectuaes, mas aos corporeos, ou com a energia engenhofa das metaforas, devemos a cada ſerie de quaeſquer ſubſtancias do *Indice Cathgorico*, ajuntar outro Indice, que proceda tambem por claſſes, para por elle deduzirmos as reflexões, & noções comprehendidas nos objectos.

18 Eſta he (ſenhores) a chave meſtra do theſouro das entidades, & dos conceytos fenſíveis; eſta a eſpada de dous gumes, com que ſe degolla a ſegunda difficuldade, que faz oppoſição à praxe, & guerra ao exercicio : ordenaremos pois o ſegundo Catalogo pelas cathgorias dos accidentes, em ordem a qualquer ſubſtancia, confôrme as reflexões ſeguintes. [...]

25 Que ornato natural, ou artificial lhe convem? que inſignias, que armas, & que instrumentos uſa? ſe pôde ſervir de braço timbre, emblema para outra couſa? &c.

26 Temos brevemente propoſto o ſegundo Indice das circumſtancias; mas para que conheçais ſeu miniſterio, paſſaremos da theorica ao exercicio; pois reduzida a eſpeculação a uſo, vos mostrará quam facilmente ſe vence a difficuldade, que ſe oppoem à praxe. E por não ſermos ingratos à pintura, em que figurâmos o exemplo, retrataremos a Roſa, ſenão com as tintas, que manejou Apelles, ao menos com as que Apollo trata, & a Poefia uſa, que he pintura falante, & pinta com metaforas, o que a arte & natureza com cores.

IV.

Metaforas da Roſa pelas Dez Cathgorias.

27 A Roſa, flor conhecida, delicioſo objecto, entra no catálogo das ſubſtancias mixtas odoriferas, no titulo das flores. Se a retratarmos pela Cathgoria da ſubſtancia, ainda que parece, como já diſſemos, pintura, ou deſcripção ſuperflua, metafora, & uſurpação impropria, por não ſerem fenſíveis as ſubſtancias, ſenão pelos accidentes, chamarlhehemos: *Rubim com folhas, ambar purpureo, Joya dos prados, Cupido das flores, Sol dos Jardins, Idolo da natureza, monſtri da fermofura*, &c.

28 Pela Cathegoria da Quantidade, pintallahemos, chamando-lhe: *Lingua do campo, braza olorofa, rifo do dia, ofculo do Ceo, &c.*

29 Pela Cathegoria da qualidade, intitullallahemos: *Honra da primavera, nectar purpureo, aroma encarnado, nacar florido, fermofura das flores, esfera de Venus, &c.*

30 Pela Cathegoria da Relação, lhe chamaremos: *Emperatriz das flores, Flor Rainha, Filha de Venus, Retrato da Aurora, Colação do dia, Esposa do Zefiro, &c.*

31 Pelas Cathegorias da Acção, & Payção, a nomearemos: *Lavor da primavera, pintura de Flora, sangria do prado, fragrancia efimera, despojo da tarde, cometa das flores, &c.*

32 Pelas Cathegorias, do Onde, & Situação, denominallahemos: *Flor Elyfia, Fragrancia Hyblea, Purpura, Pestana, Precursora de Abril, Astro da terra, Sepulchro verde, &c.*

33 Pela Cathegoria da Duração, & Têpo, chamarlhehemos: *Efimera de nacar, relampago de carmim, defmayo purpureo, instante cheyrofo, prologo da primavera, &c.*

34 Pela Cathegoria do Habito, appellidallahemos: *Enfeyte da Aurora, fausto da primavera, pampa de Abril, Thefouro de Mayo, Diadema de Flora, timbre da fermofura, taça dos Deofes, &c.*

35 Todas estas metáforas são hũas primeyras tintas para a pintura, ou descripção da Rofa, mas assim como o pintor se não serve de todas as suas tintas para a expressão de algum objecto, senão daquellas que mais naturalmente imitam as do exemplar, & ainda essas de que usa, não as estende separadas sobre o lenço, senão que misturando-as com mais, ou menos viveza, as une, quebra, realça, para melhor sobrefahir a pintura, enganando engenhosamente a vista com huma realidade aparente; assim obra tambem o Profador, & o Poeta exercitado nas já propostas Cathegorias.

36 Toma o Pintor poetico, ou profayco, destes dez Predicamentos, não as cores todas, senão as mais proporcionadas, & verífimeis, para colorir com ellas as metáforas engenhosas, tratar & retratar ao vivo os objectos de seu assumpto; & separando as inuteis frases, as translações remotas, os vocabulos frivolos, & frios; fuge das redundancias molestas, deyxas as affectações fantásticas, evita as amphibologias confusas, modera hũmas com outras tintas, une hũas com outras proporções, amplifica o conciso das imagens, & resume o licencioso dos parergos; & desta judiciosa maneyra, ou seja imitando, & emulando a outrem, ou seguindo as pizadas do engenho, & invento proprio, fabrica a fermosa pintura dos conceytos, como v.c. as seguintes Descrições da Rofa.

V.

*Descreve-se a Rosa pelas dez Cathegorias.**Cathegoria da Substancia.*

37 Tambem as preciosas pedras florecem; & sem duvida quiz a natureza, que lhe admirassemos o poder nas suas maravilhas. Produzio para as delicias do olfato hũ rubim com folhas, & com fragrancia; este he a Rosa, que brilha nacar por luzes; pouco diffe: ainda se vantagem a mais o artificio da natureza. Para adorno da primavera, fabricou a Rosa huma rica joya de duas pedras, rubim, & esmeralda; & fervendo nas joyas o ouro de engstar as pedras, nesta se engasta nas pedras o mesmo ouro.

38 Grande he o imperio do Amor, pois atè entre as flores reyna hum fragrante Cupido! Ou a Rosa se transformou nelle, ou elle se converteo em Rosa. Ninguem culpará de falsa esta proposição, vendo q̃ a Rosa bate folhas por azas, arma espinhos por fertas, usa do botão por aljava, cinge ouro por venda, vibra purpura por chamas: carecer de arco não he na Rosa defeito; precisa foy esta falta para se distinguir de Cupido.

39 Quem chamou ao Sol Rosa do Ceo, não duvidaria em dar à Rosa o titulo de Sol do prado; pois vemos, que dilatando ella rayos de carmim sobre emisferio verde, descobre em horizonte de esmeralda, oriente de ouro.

40 Creou a natureza a Rosa, para que fosse o seu idolo: assim parece, pois vemos que ensinou às outras flores hum natural rito de prestarlhe culto; humas humilhando as cabeças, se lhe inclinão; & outras com turibulos de diversas cores, vaporando fragrancias, a incensaõ. Não reprova o Ceo esta idolatria, antes lhe confirma a deidade, distribuindo-lhe por mãos da aurora aljofrado nectar.

41 Quem negar dous contrarios unidos em hum fugeyto, ou nunca vio a Rosa, ou lhe ignora os attributos: nella enlaçou a natureza dous accidentes oppostos, monstruosidade & belleza: a huma breve cabeça de ouro, & a hum grande corpo de rubim, unio hum curto pê de esmeralda, & com esta improporção formou a Rosa perfeita: quem vio já mais fealdade tão fermosa?

Cathegoria da Quantidade.

42 Nem fô os racionaes, nem fô os brutos tem lingua; tambem o campo goza este instrumento da voz: parecevos paradoxo esta proposição: pois olhay para aquella Rosa purpurea, que saindo da boca da terra, em lugar de proferir vozes, vem articulando fragrancias: no silencio da madrugada, se se não ouve, sente-se esta breve lingua anticipar

defafogos de ambar ao fufurro das abelhas, ao murmurar das fontes, ao fufpirar dos zefiros, ao trinar das aves, para fer a primeyra que dê o bom dia à folidaõ das felvas.

43 Quem vendo o brando zefiro mover docemente a Rofa, não dirà, que eſta ſacrificando delicias ao Ceo nas defatadas fragrancias de hum verde, & fuave turibulo de cheyroſas brazas?

44 Celebre he o doce riſo do Ceo, quando ao nacer do dia verte lagrimas a aurora porèm mais celebre he o bello riſo do dia, quando apenas naciado, vê quam ſofregas ſaõ as flores em beber as delicias daquellas lagrimas: ri-fe pois o dia, mas taõ ferio na ſua infancia, que como ſe fora já adulto, não paſſa a ſua modestia de hum breve forriſo, em que abre a Rofa.

45 Confederando-fe o Inverno com o Ar, alifta exercitos de nuvẽs, acende a polvora dos rayos, diſpara a artilharia dos trovões, graniza a diluvios os chuveyros, arvora por pendões negras tempeſtades, que tremolaõ as mãos dos ventos, & com eſte horriovel apparato, em que ſaõ generaes tres elementos poderofos, move guerra ao mundo, mete eſpanto aos viventes, opprime a terra com rigorofa litiõ, & pondo-fe em campo de batalha, armado das duras, & brancas armas de ſeu gelo, triunfa dos boſques, deſpoja as plantas, aprifiona os rios, & ſaõ as ruinas os deſtroços, os naufragios os ſeus trofeos: mas tanto ã chegão o Rey dos annos, & o Rey das flores, Sol & Abril, aquelle ao equinocio vernal, eſte ao thalamo de Flora, ambos ſe cõſtituem arbitros, & medianeyros da paz do mundo: da parte do inverno, vem por embayxador o Ceo veſtido de ſerenidade; da parte da terra, a Primavera trajando gala de boninas, ajustaõ, & firmaõ a fuſpirada paz; & logo ſe vê purpurear a Rofa, oſculo de nacar, que na face da Primavera eſtampa o Ceo, como rubrica da concordia.

Categoria da Qualidade

46 Não ſe prefuma já ficção da Poefia, o nectar taõ decantado nas fabulas; porque Abril realmente o produz na Rofa: & ſenão dizeyme, que outra couſa he a Rofa, ſenaõ hum nectar purpureo, que em verde, & vegetante copa, offerece Abril às delicias do olfato, para que eſte ſentido não tenha que envejar o goſto? Paga-fe tanto de ſua fuavidade a natireza, que ſó das abelhas fiou o ſegredo de tal bebida, na doce, & occulta compoſição do mel, em que as outras flores mais entraõ por accidentes, que por ſubſtancia.

Categoria da Relação.

47 Não vedes aquella mageſtade florída, veſtida de cheyroſa purpura, ſentada em trono de eſmeralda, coroada de diadema e ouro, aſſiſtida da guarda de ſeus archeyros, reſpirando ſoberanias, attrahindo venerações, & recebendo tributos, cortejada dos zerifos, ſervida das

fontes, idolatrada das boninas? pois he a Rofa Emperatriz das flores, Deidade dos jardins, fimulacro de fi mefma, emulação do Sol, retrato da aurora, & tão parecido com o original, que os olhos duvidaõ fe fe desfolhou o Ceo; collaçã do dia, & tão irmanada com ele, que a hum mefmo tempo nalcem, & a hũ mefmo tempo morrem.

Cathegorias da Acção, & Payxaõ.

48 Que engraçada pintura, obrada pelas mãos da natureza, he fresca, & nacarada Rofa! quiz a natureza fazer huma lifonja á fermofura, & hum furto ao Ceo, & defatando preciofo murice, & odorifero croco fobre lenço de efmeralda, retratou na Rofa a aurora, & fingularizou a belleza.

49 Por mais que a fi mefma fangre, & defangre a Rofa, trazendo no pè lancetas apontadas, não deyxarà de enfermar de flor, & morrer efimera; pois a breve fangria de feu nacar não bafta para lhe rebater a febre, que lhe introduzio o Sol: no pallido ouro de que a natureza lhe formou o coração, trouxe hum prognostico certo de feu fymptoma fer mortal.

Categoria do Onde, & Situação

50 Qual feria o ditofo lugar, primeyro berço da Rofa? não podia deyxar de fer paraifo, terra de que he patriota huma flor deidade. Seria o Hybla, aonde as aves de Arifteo tecem ninhinhos mellifluos da uavidade das flores? Seria Pefto, aonde o florído Setembro não tem que envejar a Mayo, para que fe admire o anno, monftro de duas primaveras? Seria Chipre, patria do amor, para que efte emplumado menino tivelfe para crefcer hũ novo Anteros fêm arco? Não, não foy o Hybla, Pefto, ou Chipre o lugar feliz, onde nafceo a Rofa. Là nos campos Elyfios teve o primeyro berço; elles foraõ a fua patria, elles o natalicio; porque como fe reputão por paraifo da terra, nelles parece, que fõ devia nacer hũa flor, que teve o Ceo por orofcopo, para fer deleyte dos fentidos, alegria do mundo, & divindade das flores.

51 Por fer a Rofa unica na belleza, & na fragrancia, mereceo chamarem-lhe Feniz das flores, & boninas; nem a vulgaridade de fer vifta, lhe tira a fingularidade de fer rara; antes lhe grangea admirações, o fer vulgar com tanta excepção: multiplica fe em muytos individuos, para defmentir a opiniaõ de fabulofa; & fendo de fi mefma berço, & pira, ninho, & urna, tumulto, & thalamo; em botaõ eftrellado, unindo lavaredas a verdores, em hũas fe abraza, & em outros fe eterniza.

Cathegoria da Duração, & Tempo.

52 Pouco vive, quem só vive desde o oriente do dia até o horizonte da tarde: he curta a duração de hum dia para a vida da Rosa, que cultou tantos de desvelo á natureza antes de animalla no jardim: mas se assim não fora, lastimára-nos menos a sua tragedia, aonde apenas se ostentou Rainha, que verteo purpura em cadafolho verde. Não sey se diga que foy exhalção de nacar, que a hum abrir, & fechar de olhos se desvaneece: a instantes de fragancias e acendeo relampago de carmim, para se apagar entre desmayos de ambar. Não podia deyxar de viver tão pouco, quem, como Sol do prado, formara hum dia de aromas á primavera, por isso nas claufulas de hum dia teve oriente, & occaso, como o Sol, de quem foy emula, & semelhança.

Cathegoria do Habito.

53 Nem fô entre os humanos reyna o vicio da avareza; tambem no infenível se fez fenível a ambição: quem ao tempo chamou avaro, observou nelle este vicio, pelo que usa com a Rosa: quiz a natureza com a liberalidade de Rainha, & desperdicios de mãy, recopilar hum breve thesouro, que andasse nas mãos dos homens, para satisfação dos sentidos, & compoz a Rosa, unindo nella rubins a esmeraldas, coral a ouro, ambares a purpuras: fiou do tempo este thesouro, para que o communicasse ao mundo por mãos da primavera: mas usa tão mal desta administração o tempo, que permittindonos gozar por mais espaço outras riquezas, só da Rosa he tão avaro, que apenas em hum anno no la concede lograr hum dia: tão efcaçamente no la deyxar ver, que logo a esconde á nossa admiração; & daqui vem fer a Rosa quanto mais desejada, menos possuida.

54 Esta he a praxe, & uso das dez Cathegorias, esta a chave mestra das entidades, metáforas, & conceytos. Não necessita esta praxe mais que de hum frequente exercicio, em que se habitue o engenho; porque senhoreando-se da arte pela frequentação, terá o estudo por natureza, & não haverá difficuldade de que não triunfe.

55 De qualquer assumpto pois, que se nos proponha, ou que nós mesmos elejamos, considerados os objectos, & recorrendo ás dez Cathegorias, ferá empresa facil deduzir peregrinas translações, reformar as antigas, já vulgarizadas, & desentranhar conceytos, & reflexões profundas; como tambem reduzir a esta serie de dictames, todas as argucias, frases, & metáforas, que sem o auxilio da arte, guiados só de hum estro arrebatado, como impeto da natureza, ou espirito da poesia, differão, & descobrirão outros (FERREYRA, 1718, p. 285-310, itálico original).

APÊNDICE Q – Da Rosa em Letras de Erudição

ÚLTIMA AMBIÇÃO DA ARTE DA(S LETRAS DE) ERUDIÇÃO [adab]

Terceira parte da quarta arte
das plantas aromáticas, em dois capítulos

Capítulo primeiro

Das aromáticas e destiláveis

Este capítulo compreende quatro tipos <de plantas>: rosa, rosa-mosqueta, flor de salgueiro egípcio, vitória-régia.

Da rosa

Rosas são em várias cores; as mais famosas: em vermelho, em branco. Disse o autor de *Ruminação da Conversação* ter visto rosas amarelas, preto-piche, que têm cheiro bom; disse ter visto em Baçorá uma flor metade vermelho escuro, metade branco claro, como se dividida por um risco de pena; disse haver rosas de duas cores: vermelho e branco. Dizem ser possível encontrar rosas cujo certo lado da pétala é vermelho e cujo outro é amarelo. Há rosas em outras cores, como azul, mas desta cor se diz obter por artifício [yutaḥḥayal fih]: rega-se a roseira branca com anil, daí tornam-se as pétalas azuis; o preto se obtém por truque da mesma artimanha. E do mais só Deus sabe como.

Do que prova a existência destas cores da rosa, do que não se nega, são os poetas terem-na descrito em seus poemas, mencionando o amarelo, o azul e o preto, como mencionaremos a seguir, se Deus quiser, depois de mencionadas as benéficas e as especificidades [ḥawāṣṣ] das coisas.

Avicena disse: *Rosas são compostas [murakkab] de uma essência [jawhar] de água e de terra; tem calor, constrição, adstringência com constrição e algo de doce. E da sua umidade, há quebra de acerbidade, devido à coisa por cuja causa ficar doce ou amarga; na umidade, há leveza, que neutraliza sua constrição. Isto porque muito disto acontece à constrição do nariz.*

E disse: *A força [quwwah] amarga fixa-se na rosa quando tenra e, quando seca, a amargura da rosa diminui. Se da água de rosas for consumido o equivalente a 10 dirham, ela funciona como laxante; e aquele tipo de rosa chamado de forte é quente (em relação aos*

humores); há um certo tipo de camomila, queimante. E disse <Avicena> do humor da rosa: Galeno fez menção às rosas não serem particularmente quentes em relação a nós. E diz: a rosa deve ser fria em primeira instância. Disse Avicenna: *Eu digo: sua secura está no início da segunda instância, principalmente quando seca.* E disse de seus efeitos e propriedades [afʿāl waḥawāṣṣ]: *suas propriedades de desidratação são maiores de que as de constrição, porque a amargura da rosa é mais forte de que a adstringência de seu gosto. Rosa é expectorante e acalma o movimento da bile amarela. A maior parte da adstringência está na semente da rosa e na penugem (estigmas) em seu centro. E todas suas partes são úteis para o fortalecimento dos órgãos internos. A adstringência da rosa não ultrapassa o ponto limite da diluição.*

Se ressecada, a rosa é mais constringente e mais fria. E disse: *Se usadas no banho, as rosas neutralizam o mau cheiro do suor. Faz-se das rosas um produto para banho da seguinte forma: pega-se das 40 mitqāls de rosas intocadas pelo orvalho, guarda-se-lhes até murcharem, acrescenta-se 5 mitqāls de nardo e 6 mitqāls de murta, obtendo disto pequenas drágeas.* E disse: *É possível que se acrescente 2 dirhams de côsto e de açucena; também as mulheres podem aplicar as drágeas ao redor do pescoço como colares como tratamento para o mau cheiro do suor.*

Houve quem dissesse: *Rosa é bom para acabar com verruga; se moída, rosa é bom para feridas, principalmente aquelas entre as coxas e entre as articulações, axilas; rosa faz nascer carne em machucados fundos.* Alegam as pessoas que, moída a rosa, com ela retira-se espinhos; a água de seu molho e o caldo de seu cozido são bons para acalmar a dor de cabeça; óleo de rosa faz espirrar. [...]

Foi dito: *Dormir por sobre um leito de rosas diminui o desejo carnal.* E foi isto o que disse Avicena das rosas.

Meus experimentos a este respeito foram com as rosas amarelas: quando ressecadas e moídas com sal, obtém-se um medicamento bom para cicatrização de feridas.

Do que se veio a descrever da rosa em verso [naẓm, cf. «naẓm» qua «šīʿr»] e não-verso [naṭr, cf. «naṭr» qua «prosa»], disse Abū-Alʿalāʾ Ṣaʿid Alʿandalusī:

*toma, meu senhor, a rosa
cujo aroma cita o almíscar
feito a virgem, quando se avista,
escondendo-a da vista, mangas [...]*

E disse Abū-Ṭahir – recitado para Ibn-Bassām:

*não vês como rosa chama rosa
para o vinho velho, vermelho
rubis montados em gemas; ouro, em bojos
se tenra, parente ao amante
em beijos ao amado, se espera
temente ao tédio, longo estado,
logo ora oculta-se, ora revela-se*

E disse Al^camād Al' Aṣfahānī:

*disse às rosas: por que teus espinhos
sangram todas minhas feridas?
disse-me: são cavaleiros plantas aromáticas
sou tua Sultana; meus espinhos, minhas armas*

E outro disse:

*rosas são colírio para os olhos
de colírio para os olhos nos servimos
se saem de época,
por maçãs <do rosto> as substituímos*

E disse Abū-Ṭayyib Arraqqī:

*uma rosa nos dedos da mulher
perfumada, trazendo maravilhas de segredos
como maçãs do amado
efeitada de moedas do apaixonado [...]*

E outro disse:

*aparecendo a rosa na palma
de quem amo, e me ama,
feito o rubor das maçãs
cercada por brancura
como fico com ele
aparecendo*

E outro disse:

*encontram-se na rosa peculiaridades
exteriores àquilo que guarda similaridades
a cor bela cor subordinou-lhe Vênus
aroma perfumante com tantos cheiros*

*à sua falta, se finda, de sua água
servimo-nos de meios*

E outro disse:

*bicolor, a cor de almíscar deita-se
vermelho sobre amarelo
como amantes, unidos em abraço:
justo início de seu enlaço [...]*

Do que foi dito de reproche [*ḍamm*] e elogio [*madḥ*] à rosa, disse Ibn-Arrūmī:

*tu que faz louvor [*mādiḥ*] à Rosa, acaso
não percebes que te enganas,
não vês que na mão de quem a toma
a rosa é como o ânus do burro
sujo da bosta, que defeca? [...]*

E disse Ibn-Almu^ctazz, em turno de réplica [*radd*]:

*tu que atacas a rosa, não tens razão
erraste, e errar é humano
acaso há na terra de tudo o que nela brota de mais formoso
e famoso de que a rosa, que mais parece
ao almíscar, espargido
como maçãs de meu amado
que me abaixou as ceroulas,
depois de muito me recusar
(AL-NUWAYRI, 2016, p. 206-208;
ANNUWAIRĪ, 2004, p. 122-127).*

APÊNDICE R – Da Rosa em Letras de Refino

CAPÍTULO [faṣl]

Do que se disse do descrever da Rosa e do lugar que ocupa no coração dos apaixonados

Tem ciência [*iʿlam*] de que muito os elegantes alçaram como superior a Rosa e de que os poetas fizeram-lhe elogios [*madaḥa*], sem cessar de descrever sua beleza, de desejo por lhe sentir o aroma; assemelharam-na [*šabbaha*, cf. «*tašbīh*»] com rosadas maçãs do rosto, silogizaram-na [*qayasa*, cf. «*qiyāsa*» qua «*syllogismus*»] com o vinho e assimilaram-na [*maṭala*, cf. «*maṭal*, *miṭl*»] às coisas formosas, como fazem à maçã, pois ambas encontram-se, segundo lhes parece, na mesma categoria [*fī martabah wāḥidah*].

Al^cabbās bn-Al’aḥnaf disse:

*abomino murta e sarga
pois significam separação
desesperação
adoro à maçã e à rosa tanto
que se opusesse ao fervor
montanhas, penderia-lhes;
ambas, símeis
à saliva e fragrância da boca;
ambas, núncias de boas novas*

E outro disse:

*saudou-me uma vez com rosa
maçãs que se uniam
passou ao largo
movido pelo vinho
feito vento em galhos*

E outro disse:

*em tuas maçãs, uma rosa
a outra, sorri
juntas, em harmonia
aos olhos do amigo
a cada sopro da brisa:
aroma de almíscar de ti*

E outro disse:

*a rosa tem ciência [ya^clamu] do meu não lhe falar,
meus olhos tendo-lhe doado a beleza às maçãs
quão distinta é a rosa
nunca ceifada
daquela há pouco plantada no rosal
uma reclusa e florescente em planteis
outra humilhada em côrtes*

°Abd-Allāh bn-°Abd-Allāh bn-Ṭāhir disse:

*passou-me ao largo minha amada,
rosa em mãos,
disse-lhe: saúda quem te ama!
há mais que me preocupa, disse-me.
poucos favores me concedes, disse-lhe.
disse-me, então:
uma rosa presta dei-lhe
esta outra me deixaste
se não manualmente a podes pegar-lhe
então a terás de visualmente colher-lhe*

Disse outro:

*a rosa de tuas maçãs:
sempre comigo, nunca dista
vivo em Paraíso por conta disto
somente nela encontro a dita*

E outro:

*disfruta da rosa, tão efêmera,
nada te afligirá com(o) sua morte
despede-te dela com beijos e prantos
aspirando seu aroma, como amantes,
que não saberás da amada antes do ano*

Há quem veja mal agouro na rosa, chamando-lhe traidora, não lhe dando devida atenção pela fugacidade de sua existência, brevidade de sua vida e a rapidez com que murcha, apodrece e desaparece.

Disseram-me de uma escrava *cantatrix* ter enviado um ramo de murta a um jovem dela enamorado que, recebendo o presente, alegrou-se e recitou:

*eterna, a murta
não obstante tanto tempo
a rosa perece
obstante tantos dias*

E, então, enviou a cantora uma rosa que ao jovem pareceu mau agouro, e recitou:

*não és senão rosa
da idade da rosa senão um mês
enfim perecer, morta;
por isto, o mirto*

Um dos amigos do jovem escreveu-lhe:

*alegrou-se pela murta que sua amada
presenteasse
depois de dada a rosa
inquietou-se
isto porque o mirto é eterno
e a rosa expira em um momento*

Disse um poeta:

*amaste e rosa foi
teu primeiro presente
morta a rosa, longe o amor
ai, antes rosa que murta,
que vive verões, invernos*

As excelências da rosa são mais numerosas que se possam contar ou listar até o fim. Desta matéria tenho um escrito dividido em capítulos, intitulado *Livro do colar*, em que catalogo a superioridade da rosa, e o que contém tal livro dispensa-me mencioná-lo de novo neste capítulo.

A maçã é, para os elegantes, o presente de mais valia, de suma importância: têm-na em maior estima e mais alto posto pela perfeição de sua brancura e de sua cor rosa. Disse das excelências da maçã no *Livro da maçã*, em muitas seções, disto dispensando-me repetir sua menção neste escrito. No entanto, farei menção aqui do que escreveram os literatos [*udabā*] em a descrevendo e do que compuseram os poetas em a louvando [*madaḥa*]; não (re)citarei ao longo deste livro o que há naquele outro, tal que, examinando seus versos, não se encontre repetições que me façam passar por descuidado, só em Deus demorando a perfeição.

CAPÍTULO [faşl]

Da maçã e de como aos literatos [udabā'] não lhes apraz comê-la

Tem ciência [*i^clam*] de que, para quem tem refino, quem deseja e quem passa vontades, não há fruto nem flor que se lhe equipare, branca, vermelha. Como seria possível com ela abrandarem-se penas e, com ela presenteada, aquietarem-se tristezas? Na maçã depositam segredos, à maçã se confessam, substituindo ela o lugar do amado, do amigo e a posição do companheiro, do camarada. Não há, entre presentes dados, nada que se lhe iguale, nem entre as coisas aprazíveis nada que se lhe pareça, por sua grande semelhança [*šabah*] com rosadas maçãs do rosto e de carmins pomos. É a prenda dos amados e a memória dos amigos; celebram a cor vermelha, alegram-se ao vê-la, gemem ao mirá-la, enternecem ao aspirá-la, a tal ponto que o apaixonado, tomado de curas e repleto de insônias, não tem consolo senão na maçã, a ela queixa-se.

Um dos homens de letras [*udabā'*] recitou-me:

*quando te afastaste
e o cálice seguia seu curso
entre quem bebia
assemelhei-te o rosto à maçã
cuja fragrância aspiro ao recordá-lo
que linda maçã, bela feito
as maçãs de teu rosto*

Alḥakamī disse:

*chegou-me uma maçã
pendurada em ramo
composta de rosa e murta
bebo por sua fragrância o vinho do cálice
contra o desejo
de meus amigos e companheiros*

Disse outro:

*foi-me dada uma maçã, deliciosa
com a marca de tua mordida
e meus lábios afora a percorrem
branca, envolta em túnica carmim
cuja fragrância substitui à algália*

*dita como colhida das maçãs
de quem me dera
sonhei que dava-me uma moça
a quem dou minha alma
para rendê-la do dor e da doença
eu, antes morto e me chamasse
com sua voz suave, que, ao escutá-la,
da tumba escura acudindo levantasse*

E outro:

*saudou-lhe a amada; uma maçã lhe dera
onde deixara marca de mordida
foi generosa e nada avara
depois de tê-lo torturado a despedida*

E outro:

*maçã morde maçã
antes ela me mordesse
me beijasse, me tomasse
e me enfim comesse, mas não*

E outro disse:

*vê a maçã que me dá uma maçã
tenra como fruta que a mão leva
que bela maçã
cujo rubor parece a cor de tuas maçãs*

E outro disse:

*em um ramo verde de murta
pus uma maçã vermelha
com um verso grafado
passa agora de copo em copo
pelas mãos de meus amigos*

E outro:

*manda-me uma maçã uma maçã
de presente perfumada com teu perfume
tu que me dás desgosto, meu algoz,
por Deus, deste fim atroz
se antes naufragava em teu amor,*

*desde tua maçã
já não espero mais um redentor*

E outro disse:

*se pudesse me queixar
da tristeza e do penar
lá no Paraíso
e se aqui nosso fosse alimento
pomo de maçã succulento
e rosa fresca do jardim,
lhes diria:
concedei-me a graça à maçã,
que parecem da cor de tuas maçãs*

E outro:

*saudou-lhe a amada, uma maçã lhe dera
colhida por mirar suas maçãs
mordida por olhos, envolta
pelas trevas da morte,
que extravia
se toda criatura seu aroma sentisse
de imediato morreria
mas só se sentia
um dízimo da paixão do amante*

E já chega do que foi dito neste capítulo, que é copioso e vasto. Os elegantes exibem, em suas modas, coisas prodigiosas e maravilhas discretíssimas entre suas virtudes, as quais te descreverei na devida hora e as quais dividirei em sua devida secção (ALWAŠŠĀ', 1884, p. 136-140; ALWAŠŠĀ', 1990, p. 217-224).

APÊNDICE S – Da prosa e do verso em-Maçã

DOS BENEFÍCIOS DA MAÇÃ E SEU BEM

Conta-se de Aristóteles, à beira da morte, ter convocado três de seus discípulos, mas não podia de mais nada com eles nem discutir, nem debater, nem disputar [*munāẓarah*]. Daí mandou trazer uma maçã, à qual (se a)pegou a cheirar, até que se satisfizesse. Disse Hipócrates: O vermelho da maçã é amigo do corpo; seu cheiro, da alma. Fez-se menção à maçã na presença de Alma'mūn, que disse: Há, nas maçãs, o amarelo mal; o vermelho dourado; há o branco da prata e a luz do luar, os quais aprazem, dos sentidos, três: a cor, pelo olho; o aroma, pelo nariz; o sabor, pela boca.

E da descrição de sua vermelhidão, foi dito:

*boas maçãs do rosto tingidas
quando por rubor atingidas*

E foi dito:

maçãs de virgens coletadas sobre pratos

Abū-Nuwās:

*se vinho é maçã derretida
e vinho, maçã, fundida,
logo consuma qualquer estado:
que o prazer da hora logo vira passado.*

Arrafā':

*se nosso vinho cristalizar, seria ouro, ou
se a maçã liquidificar, seria vinho;*

E disse Alma'mūn:

*se a maçã se desfizer, devirá íris;
se se condensar, virá a maçã
(AL'ISBAHĀNĪ; 19--?; p. 588-589).*

APÊNDICE T – *Marāṭī* da Coruja

Disse o Vizir <do Grifo, o Rinoceronte>:

— Não há ninguém mais justa para este caso de Justiça que a Coruja.

Disse o Rei <dos Gênios, Juiz Supremo>:

— Por que isto?

Disse <o Rinoceronte>:

— Porque todas as outras aves de rapina recusam e temem o Homem e não compreendem sua fala [*kalām*] e não lhes cai bem com ele falarem [*tuḥāṭib*] e conviverem; a Coruja, no entanto, é dele próxima: seu habitat são espaços desertados; suas moradas, decadentes; seus castelos, abandonados. Meditando em antigas ruínas do Homem, ela teve a ciência da passagem dos idos séculos. Ademais, sua devoção, humildade, austeridade, ascetismo e mortificação são ímpares: jejua pelo dia, pranteia pela noite. Ela repreende os filhos de Adão, recordando-lhes e admoestando-lhes de seus reis passados e das nações idas, recitando versos de elegias [*yunšid mina lmarāṭī*], dizendo:

*onde, séculos passados
deixadas moradas vagas
juntos tesouros largados
largados tesouros intactos
contempla e vê, não vês
na casa o que resta
senão tumbas rotas
nelas os ossos podres?*

E talvez dissesse:

*não nos recontas, Fado, dos fatos
por que a gente expulsa deviria?
sem mais falar [mā naṭaqa, cf. «mantīq»] e se falasse diria
por que demoraste onde não suportamos?*

E talvez dissesse:

responde, Ruína, *eu disse*, e dize-me
como meus amados outrora aqui viviam?
poucos dias, *ela disse*, viajavam
e então lugares abandonavam.

onde, eu disse, então repousaram?
 onde poderei buscá-los?
 em suas tumbas, *a ruína respondeu*,
 tendo em Deus seus feitos encarado

E talvez dissesse:

*vi os corredores do tempo
 neles os povos de passagem
 meu povo, grande e parco
 passando para a morte
 ida sem volta
 quem demora não ficaria
 quem sabia não sairia
 da marcha incessante à morte*

E talvez dissesse:

*o sono advém ao liberto
 não sinto seu embalo
 meu travesseiro sabe dos cuidados
 uma tristeza, não doença,
 pulsa dentro, surda e muda,
 esgueira meu coração, onde pereço
 onde estão antigos reis
 de Udhayb a Murād?
 terras de Hawarnaq, Sadīr e Barīq
 e as torres torreantes de Šaddād?
 bom era viver
 à sombra de reis, seu poder,
 tendas montadas firmes
 firme como braço humano
 mas os ventos sopravam
 e, como se mandados, os dias desmontavam
 e todos os prazeres se acabavam.*

E recitou: *Que de jardins e fontes deixaram, e searas, e nobre residência, e graça, em que estavam hilares, assim foi. E fizemos herdá-los um outro povo. Então, nem o céu nem a terra choraram por eles, e lhes não foi concedida dilação.*

E o Grifo disse à Coruja:

— O que dizes do que nos disse o Rinoceronte?

Disse a Coruja:

— Ele diz a verdade; no entanto, não poderei ir.

E disse o Grifo:

— Por que isto?

Disse a Coruja:

— A razão é que a tribo de Adão me detesta: creem-me a vista ser de mau agouro. Odeiam-me, embora não lhes fiz mal algum. O que pensarão ao me verem aparecer contra eles nesta disputa? Uma disputa é um tipo de batalha. Batalhas mobilizam inimizade; inimizade, guerra, o que destrói as terras e destrói os povos.

Disse o Grifo à Coruja:

— Quem dizes ser mais justo para este caso de Justiça?

E disse a Coruja:

— De todas as aves de rapina, aos reis humanos lhes são mais caros o falcão e seus irmãos: louvados e estimados, andam por braços empoleirados, são por mangas acariciados. Seria bem diplomático enviá-los (BRETHREN OF PURITY, 2009, p. 115-119, na numeração árabe).