

*NA SENDA DA RAZÃO: FILOSOFIA E CIÊNCIA
NO MEDIEVO JUDAICO*, POR ROSALIE HELENA
DE SOUZA PEREIRA

PHILOSOPHY AND SCIENCE IN MEDIEVAL JEWISH THOUGHT

ANA PAULA TAVARES MAGALHÃES*

Resumo: A Idade Média foi cenário de manifestações variadas do conhecimento produzidas por letrados judeus, especialmente no campo da filosofia. O intervalo temporal predominante, os séculos XI, XII, XIII e XIV, coincide com a consolidação de uma tradição filosófica aristotélica sobre a base da língua e da cultura árabe. Uma tal riqueza em termos de produção do saber é, também, atestada por reconhecidos estudiosos de língua, cultura, religião, filosofia e história judaicas. Há um importante processo de encontro e desencontro, interação e sobreposição entre as culturas árabe, judaica e cristã na Idade Média – seu estudo ilumina nossa compreensão de indivíduos e de suas obras, para além de si mesmos.

Palavras-Chave: Idade Média, conhecimento, cultura, Aristóteles, fontes e comentários.

Abstract: The Middle Ages were a scenario for several expressions of a knowledge produced by *literati* in Jewish communities in its several forms, mainly in philosophy. The main time interval (11th, 12th, 13th and 14th centuries) coincides with the consolidation of an Aristotelian philosophical tradition in the basis of the Arabian language and culture. Such a wealth in the intellectual sphere is also attested by recogni-

Resumé: Le Moyen Âge fut le scénario de plusieurs manifestations du savoir produites par des hommes de lettres juives, surtout dans le champ de la philosophie. La période prédominante (XI^e, XII^e, XIII^e et XIV^e siècles) coïncide avec la consolidation d'une tradition aristotélique sur le fondement de la langue e de la culture arabe. Cette profusion de la production du savoir peut être attestée par des grands savants de la langue,

* Docente / História Medieval, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (Brasil); e-mail: apmagalh@usp.br

zed intellectuals in the fields of Hebrew language, culture, religion, philosophy, and history. Arabian, Jewish and Christian cultures have been involved in a remarkable process of matches and mismatches, interaction and superposition through the Middle Ages – facing it may illuminate our understanding about individuals and their work beyond themselves.

Key-words: Middle Ages, knowledge, culture, Aristotle, sources and remarks.

la culture, la religion, la philosophie et l'histoire juives. Il y a un très important processus de rencontres et divergences, interaction et superposition parmi les cultures arabe, juive et chrétienne au Moyen Âge – son étude peut illuminer notre compréhension sur des individus et leurs oeuvres, au delà d'eux-mêmes.

Mot-clés: Moyen Âge, savoir, culture, Aristote, sources et remarques.

O momento a que convencionamos chamar “período medieval” poderia desdobrar-se indefinidamente em frações cada vez menores a fim de abarcar toda a diversidade que o caracterizou. Um tal fracionamento nos colocaria diante de inumeráveis momentos, justapostos ou até mesmo sobrepostos, marcados por particularidades e diferenças por vezes inconciliáveis. Teríamos, por exemplo, que admitir a coexistência, na chamada Europa Ocidental, de um princípio cristão hegemônico do ponto de vista político com núcleos de produção de um conhecimento baseado na convergência das três tradições “do Livro”. Por essa razão, é somente ao custo de se comprometer essa riqueza de detalhes que nomeamos algo como “Idade Média”. Não se trata pura e simplesmente de particularizar a Idade Média no complexo conjunto da História, atribuindo-lhe dificuldades presentes em todo e qualquer período. O elemento central, aqui, relaciona-se com o *encontro*, extremamente feliz para os destinos da ciência e da filosofia, dos três grandes monoteísmos, que teriam se voltado, de forma relativamente livre, para o pensamento clássico pagão. Por essa razão, seria justo chamar os séculos que vão do ano Mil à Era dos Descobrimentos, sobretudo – mas não exclusivamente – em terras da Península Ibérica, de particularmente *felizes*, por terem redesenhado o plano traçado para o conhecimento e o desenvolvimento da ciência na História da humanidade.

Com 848 páginas, *Na senda da razão: Filosofia e Ciência no Medievo Judaico*, nos remete à articulação do pensamento produzido por três comunidades, a saber, a judaica, a islâmica e a cristã, em terras da Península Ibérica, suas adjacências e seus desdobramentos. A geografia é predominantemente islâmica, com implicações culturais árabe-islâmicas. Neste ambiente, intelectuais de comunidades judaicas produziram importante conhecimento, de

indubitável centralidade para os caminhos da religião, da filosofia e da ciência em geral – trilhava-se, de forma mais ou menos racional e mais ou menos intuitiva, a *senda da razão*.¹

Os vinte e sete estudos que integram a obra – magna, e indispensável à temática – nos colocam em contato com o conhecimento produzido por indivíduos que integraram comunidades judaicas na Idade Média, e exerceram sobre elas importantes papéis de liderança – política, religiosa, educacional e moral. Trata-se de homens que podem ser definidos, em sentido amplo, como *intelectuais*: são indivíduos de letras e saberes, circunscritos a um arco cronológico dado – os séculos XI, XII, XIII e parte do XIV – e a um espaço geográfico e cultural – a Península Ibérica islâmica e sua vizinhança – e reunidos, via de regra, em torno de centros de produção e reprodução de conhecimento – os célebres “centros” de tradução de obras filosóficas gregas. Em sentido estrito, por seu turno, deveríamos, também, fazer uma concessão, supondo que tais indivíduos constituem, para seu espaço e tempo, aquilo que Gramsci concebeu como *intelectual* – no sentido de seu papel social e político no interior da organização que integravam. Por meio de sua produção bibliográfica, esses indivíduos buscaram atender às demandas mais prementes de suas comunidades e desdobraram-se em porta-vozes dos anseios de seus pares. Por intermédio da filosofia – rainha das ciências e arauto da teologia –, esses pensadores reafirmaram a fé. Da mesma forma, ao reverso, utilizaram-se da exegese da Escritura – o desvelamento de um hermetismo em si – para traduzir a filosofia. *Autoridade – instituída* para um grupo ou *constituída* por ele – para reelaborar um conteúdo revelado: eis o fundamento do *intelectual* medieval, seu papel gramsciano na pena de Jacques Le Goff. Mais do que legitimar determinada autoridade estabelecida, o intelectual da Idade Média é, ele mesmo, autoridade, em todos os sentidos e amparado por um acúmulo de autoridades anteriores a ele. Legitimado pela *auctoritas* da tradição, o *doctus* medieval é o professor: o *magister* ensina o sentido da Escritura, define as normas da Criação e do funcionamento do mundo, orienta a elaboração das leis humanas.

Organizada por Rosalie Helena de Souza Pereira, a obra é o produto de uma convergência de esforços de renomados pesquisadores da temática dos judeus na Idade Média: trata-se de estudos de história, filosofia, exegese bíblica, filologia, dogmática. Mas trata-se, sobretudo do estabelecimento de um eixo dialógico entre campos de estudo e metodologias, por parte de intelectuais com amplas qualificações e habilidade para o trânsito competente entre disciplinas. Seus objetos de estudo parecem assemelhar-se a eles: homens como Ibn Gabirol, Maimônides, entre outros, atestam um elevado

¹ Rosalie Helena de Souza Pereira (org.), *Na senda da razão: Filosofia e Ciência no Medievo Judaico*, São Paulo: Perspectiva, 2016, 848p. ISBN: 978-85-273-1066-6.

esforço intelectual para compreender os grandes enigmas do universo, e, ao mesmo tempo, oferecer soluções para a realidade humana mais concreta. Se a Verdade revelada era o patrimônio a ser mantido e preservado como garantia da conservação da ética, foi praticamente sem reservas que se acolheu uma produção filosófica herdeira da tradição dos textos gregos. A língua predominante na circulação dessas ideias foi a linguagem da própria filosofia medieval: o árabe. Por essa razão, é extremamente coerente que a organizadora desse grande esforço em comum seja a professora Rosalie Helena de Souza Pereira, uma referência para os estudos de filosofia árabe e organizadora d' *O Islam clássico* – título que consagra a universalidade do pensamento e da língua árabe, desdobrados em formadores do pensamento judaico e cristão medieval.

A obra se abre com o estudo de Haggai Ben-Shammai, sobre Sa'adia Gaon. A escolha me parece extremamente feliz, para além de uma ordenação cronológica: não só a figura de Sa'adia Gaon como, sobretudo, a abordagem de Ben-Shammai, colocam em evidência uma realidade intelectual de fronteiras, uma economia de trocas e fusões de ideias e práticas – e um panorama de abertura para o conhecimento e para a transformação. Atribui-se a Sa'adia Gaon uma tradução da Bíblia para o árabe, bem como uma profícua produção, em língua árabe. Em primeiro lugar, sua realidade geográfica é o Oriente Médio, o que vem a marcar uma sutil diferença em relação aos demais intelectuais em questão. A partir de Bagdá, Sa'adia Gaon desenvolveu uma produção que marcaria o estabelecimento de uma relação sólida entre a exegese e a filosofia, procurando enfatizar sua complementaridade. Essa traduziu-se na tentativa de elaboração de uma ligação entre dois níveis, a saber, a cultura judaica (representada pela tradição) e a cultura árabe (aspecto da contemporaneidade). O próprio Sa'adia Gaon assumiria um duplo papel, atuando como *líder* e como *intelectual*. Em seu papel de líder de sua comunidade, cabia-lhe a decifração do sentido das passagens bíblicas, a fim de assegurar o bom entendimento dos artigos e a boa prática da fé. Em seu papel de intelectual, contudo, coube-lhe recolher um conjunto de ideias filosóficas em circulação naquele contexto, e empregar a especulação para iluminar o texto bíblico. Entre a filosofia e a exegese, a tradição e a contemporaneidade, o papel de líder e o de intelectual, Sa'adia Gaon buscou atender a demandas específicas dos leitores judeus da Babilônia, atentos à tradição judaica mas imersos na realidade da cultura árabe.

Tamanha imersão na cultura árabe encontraria um correspondente ocidental na Península Ibérica islâmica, onde, igualmente, seriam criadas as condições para o desenvolvimento de um pensamento filosófico original e autônomo. Foram correntes as temáticas que se expandiriam para os domínios cristãos, tais como a emanção da luz, a mística no encontro com a alma

superior, a legitimidade da organização da sociedade humana. Impossível deixar de relacionar Isaac Israeli, no belo artigo de Alexander Altmann, e Hugo de São-Vítor, o célebre abade do século XII: a relação que o primeiro estabelece entre a luz e a sabedoria se encontra também na pena do segundo, que identifica a luz ao *lógos* divino (ou a segunda pessoa da Trindade). Igualmente, poderíamos associar a recepção *imediate* da luz pelo intelecto conforme Isaac Israeli e as doutrinas do conhecimento de Boaventura de Bagnoregio, no tardio porém iluminado século XIII cristão. Em todo caso, salta aos olhos uma crença fundamental na capacidade do intelecto humano – elabora-se o conceito do *homo capax*. Com sua temática mística na poética, o Ibn Gabirol de Nachman Falbel introduz o encontro do homem com a “alma superior”; mas, ao mesmo tempo, há aqui uma implicação de sua obra filosófica: a causa final para a criação do homem é justamente sua ligação com o ser superior. O artigo de Sarah Pessin recupera o “elemento fundamental” da filosofia de Ibn Gabirol, demonstrando o caráter alternativo de sua proposta – associada ao ecletismo de seu pensamento e de sua produção. A mística explica-se, portanto, a partir de pressupostos filosóficos, favorecidos pela circulação de ideias no mundo árabe e progressivamente consolidados no medievo cristão. Há uma verdadeira solução de identidade entre os conteúdos poéticos de Ibn Gabirol e a poesia mística de Bernardo de Claraval e de místicas do século XII, tais como Hadewijch d’Anvers, quando, liberta por fim das sanções impostas pela patrística, a *imaginatio* cristã pode dar livre curso a suas manifestações. Filiação semelhante se evidencia em relação a Boaventura de Bagnoregio, o qual ressalta, em seu *Itinerarium mentis in Deum*, a finalidade mística de todo conhecimento. Nesse sentido, Maimônides é um espelho para Tomás de Aquino, em sua preocupação com a solução das demandas do homem político aristotélico.

É preciso guardar as necessárias e indispensáveis reservas de Hannah Arendt à concepção de um campo do conhecimento definido como “História das Ideias” – tendo em vista a complexidade dos processos de produção, reprodução, circulação e recepção das ideias, bem como a diversidade das sociedades envolvidas. Concedendo, portanto, um inequívoco voto de desconfiança à *Geistgeschichte*, podemos verificar uma clara correspondência entre a trajetória da história do pensamento – e da ciência – e aspectos religiosos, políticos e diplomáticos envolvendo os três monoteísmos em sua interação na geografia medieval. A partir de um período de gestação, em que a circulação foi favorecida – sobretudo a partir do estabelecimento e da expansão do mundo islâmico –, indivíduos e ideias passaram a se constituir eles próprios em bases para uma revolução no saber. O século XI deve ser considerado, nesse sentido, como o auge da abertura à ciência e à manifestação de ideias, momento de enorme circulação e profícuo diálogo – sem que se lhe opuses-

sem questões religioso-ideológicas majoritárias. No plano do cristianismo hegemônico na Europa ocidental, prevalece, ainda, um certo equilíbrio de forças entre a Igreja Católica, o Império otônido e os reinos pós-carolíngios. O projeto de poder delineado a partir dos antecessores do papa Gregório VII (1073-1085) ainda não lograra resultados sob um ponto de vista mais amplo. Pelo contrário, enquanto a questão se colocava no plano de uma disputa local, entre o imperador e o bispo de Roma, reduzida, basicamente, à visceral e quase lendária luta entre o pontífice e o imperador Henrique IV, o ideal cristão da *Pax Dei* era tão-somente um ideal. Livre das hegemonias – reais, imperiais ou papais –, o período seria amplamente favorável à circulação e à recepção de ideias. Igualmente, do ponto de vista da Península Ibérica islâmica, sucediam-se, desde o século IX, poderes locais que viabilizariam o livre pensamento e a especulação filosófica, bem como o livre trânsito no plano social. Daí provinha um convívio essencialmente harmonioso com as populações judias e cristãs, e daí, também, os imensos ganhos da ciência, em termos materiais e humanos. O grande século XI favoreceu o surgimento de pensadores e doutrinas ecléticos, especialmente em terras hispânicas, fruto da interação das populações e da *intelligentsia* das três religiões do Livro. Entre os judeus, destaca-se o universalismo de Ibn Gabirol e Ibn Paquda, os quais, respectivamente sob a perspectiva de Sarah Pessin e Joaquín Lomba, nos dão provas da construção de uma ciência e de uma ética fundadas na razão universal, para além – embora em convergência – das determinações da tradição.

Herdeiro necessário do século precedente, o século XII encaminhou-se para uma mística, nos três monoteísmos e em suas manifestações filosófico-científicas. Apesar de sua importância do ponto de vista do desenvolvimento da autonomia individual e do exercício de uma fé interiorizada, a mística do século XII carregava consigo, de forma aparentemente paradoxal, o apelo à restrição e a reconstrução de certos limites ideológicos. No campo das manifestações cristãs, assistem-se às primeiras cruzadas, acompanhadas de seus deletérios pressupostos ideológicos. No mundo islâmico, a Espanha muçulmana veria Al-Andaluz cair sob os almôadas – responsáveis pelo fechamento dos canais de comunicação científica e pela busca da imposição da hegemonia sobre judeus e cristãos. Um bom testemunho dessa época é Abraão Ibn Daud, nascido em Córdoba, em cerca de 1110 e cuja morte é atribuída, nas fontes judaicas, ao martírio pela fé, em 1180. É provável que sua morte não se tenha devido à perseguição religiosa, mas, em todo caso, a própria existência do relato nos dá pistas de um contexto singular. Com a invasão almôada, Ibn Daud teria fugido para o reino cristão de Castela, onde atuaria com significativo impacto junto à corte episcopal. Em uma Espanha – e um mundo – que começava a fraturar-se sob o peso da progressiva radicalização

religiosa, intelectuais judeus representaram lampejos promissores de vigor filosófico. Apresentado de forma irretocável por Amira Eran, Abraão Ibn Daud seguiria no encaixe de Avicena mas procuraria uma convergência com a defesa da perenidade da fé judaica. Essa deveria ser entendida como verdade histórica inquestionável, muito embora a veracidade da Torá pudesse ser apreendida e explicada por meio da crítica racional. O providencialismo de Ibn Daud nos dá mostras de um caminho rumo à mística – refúgio da fé contra a polarização, mas, ao mesmo tempo, via para a manifestação de toda potencialidade do filósofo e do indivíduo. Dessa forma, prevaleceria um domínio divino sobre a História, “levado a cabo pela intermediação de nações estrangeiras que, aos olhos do observador, parecem sobrepujar as forças de Israel.” (p.296) Todavia, se a prática do culto a Deus traduzia-se em “ações explícitas, muitas das quais não necessariamente apreendidas pela razão”, a boa prática, em conformidade com a leitura de Avicena da *Ética* aristotélica, era “composta de inúmeros pormenores, (...) consequência direta da incapacidade de se realizar a perfeição racional abstrata.” (p.327)

A necessidade do prolongamento da fé – e, por extensão, da identidade – judaica ao logo dos espaços e gerações, em um contexto de polarização por parte de cristãos e muçulmanos, estabeleceria uma articulação entre conhecimento e memória. Este expediente favoreceria a concórdia entre a recente produção de saberes e o acervo da tradição – em um movimento que conheceria seu auge com o grande Maimônides. Definida por Frances A. Yates como arte esquecida, e estabelecida em sua íntima relação com a oralidade, a memória é, também, ato cultural: Aleida Assmann a relaciona com a identidade, para a qual convergem atos tais como recordação, rememoração, eternização, remissão, projeção, esquecimento. Em todo caso, a construção da memória permanece ligada ao presente, conforme Paul Ricoeur (toda lembrança é sobre o presente), e o acervo constituído sobre o passado é o *reconhecimento* daquilo que nos trouxe até aqui. Daí a importância do elemento hebraico e da indissociabilidade entre a linguagem e a produção do conhecimento.

Nesta linha, Shlomo Sela nos apresenta Abraão Ibn Ezra, que, no século XII, abandonaria a língua árabe em favor do hebraico, sintoma dessa mesma demanda identitária. Com Abraão Ibn Ezra, referenda-se a postura segundo a qual o hebraico, porquanto língua sagrada, seria a linguagem adequada para a “expressão de ideias seculares e científicas.” (p.220) Além disso, é possível notar um aspecto fundamental para a mudança de postura dos intelectuais judeus em terras muçulmanas: doravante, prevaleceria uma preocupação fundamental com as traduções de tratados científicos e filosóficos para o hebraico. As traduções de obras científicas do árabe para o hebraico revelavam uma preocupação com a instrução das massas no campo da filosofia. Essa

problemática estava ausente do horizonte dos intelectuais judeus do século XI, mais preocupados em elaborar um saber destinado aos seus pares e, vez por outra, dedicados à tradução de fontes religiosas do hebraico para o árabe. O século XIII, palco daquilo que Carlos Fraenkel nos descreve como “Iluminismo Judaico”, assistiria à disseminação dos escritos filosóficos traduzidos para o hebraico. Contrariando a máxima de seu mestre, os maimonidianos do sul da França dedicaram-se ao ensino da filosofia “às massas”, em resposta ao menosprezo dos cristãos pela cultura judaica. Tradutor de Maimônides para o hebraico, Samuel Ibn Tibbon (c.1150-c.1230) deve ser, com justiça, considerado, tanto quanto Sa’adia Gaon, um mediador de culturas. Ele foi responsável pela recepção de Maimônides em comunidades judaicas da Europa cristã, em um momento – o iluminismo judaico, também denominado “Revolução Intelectual” por Carlos Fraenkel – em que a filosofia greco-árabe era transportada para o hebraico, tornando-se referência não só para os intelectuais judeus como também para o homem comum. A fundação de uma tradição de transmissão, em hebraico, de saberes filosóficos produzidos em língua árabe, deve, também, ser atestada pela transposição de Al-Farabi por Shem-Tov ibn Falaquera, enciclopedista do século XIII descrito pelo brilhante artigo de Steven Harvey. Ibn Falaquera seria, de maneira especial, responsável por integrar os esforços envidados, entre 1200 e 1350, em terras do norte da Espanha, do sul da França e da Itália central e meridional, para a elaboração de um acervo do pensamento árabe – aquilo a que Mauro Zonta denomina “Biblioteca Árabe” de Ibn Falaquera.

Um escrutínio do conjunto do pensamento judaico medieval e de suas relações com a cultura árabe nos dá conta de uma lacuna textual no que concerne à alquimia. Os possíveis motivos para tanto se encontram elencados de forma instigante sob a pena de Gad Freudenthal, que oferece um panorama importante das formas sociais de existência das comunidades judaicas no medievo. De acordo com o mesmo Freudenthal, com base na conceituação weberiana, a fê pode motivar ao mesmo tempo que legitimar a prática científica: nesse sentido, em um texto tão erudito quanto fluido, o autor defende que a crença no valor da verdade científica é um produto cultural e, nesse sentido, ganharia particular importância o transporte de ideias efetuado a partir das traduções de textos científicos árabes para o hebraico na primeira metade do século XII: delas resultaria a “apropriação da ciência e da filosofia pelas comunidades judaicas que residiam no sul da França e no norte da Espanha (...), cujo idioma cultural era o hebraico.” (p.547)

No campo dos confrontos do século XII, talvez seja Yehudá Halevi a figura mais emblemática de um *Zeitgeist* que se anunciava com a prática das cruzadas cristãs. Esse singular intelectual nos é apresentado pela primeira vez por Rafael Ramón Guerrero, para ressurgir, mais tarde, sob a pena de

Lenn E. Goodman, agora sob a ótica de uma psicologia judaica. Nascido provavelmente no último quarto do século XI, ele teria morrido no Egito, em 1141, ou ainda, conforme a lenda que se criou em torno de sua memória, às portas de Jerusalém, em 1161, assassinado por um soldado a cavalo. A passagem é nebulosa e, provavelmente, fictícia, embora consistente com a vida de Yehudá Halevi e com o contexto ambíguo do século XII. Assim como Ibn Daud, sua morte cercou-se da atmosfera do martírio, e sua produção escrita caracterizou-se por uma lírica e uma apologética destinadas a provar a superioridade da fé judaica e a validade de sua lei. O martírio, figura-chave do trabalho de Nachman Falbel intitulado *Kiddush Hashem: as crônicas hebraicas sobre as Cruzadas*, representou o ápice das relações entre judeus e cristãos no curso daquela “Guerra Santa”, e implicaria em uma modificação na auto-percepção das comunidades judaicas no medievo.

No plano do debate, Yehudá Halevi se colocaria em confronto tanto com o cristianismo e o islamismo como, por vezes, a própria filosofia – a essa ele reservou, como complemento à crítica, o significativo reconhecimento de sua validade. À semelhança de Agostinho de Hipona ao tratar de Platão, Yehudá Halevi redime Aristóteles ao conceder que os filósofos gentios “alcançaram o conhecimento de Deus pela especulação.” (p.291) Sob um plano psicológico, ao tratar de Israel, Yehudá Halevi defendeu sua recuperação para o povo judeu. Conforme Goodman, ao restabelecer seu contato com o solo e com Deus, o povo hebreu teria satisfeitos seus “desejos deslocados”. Trata-se da recuperação da recomendação socrática da terapia da alma, que sofre em função da vulnerabilidade de nossa frágil condição sobre a terra.

A busca pela composição de uma historiografia – do mundo e dos homens – foi tema recorrente na produção escrita dos intelectuais judeus do século XII. É o caso de Abraão Bar Hiyya, apresentado em artigo de Sara Klein a partir de seus esforços para a elaboração de uma história da humanidade para seus leitores e ouvintes do Sul da França e do Norte da Espanha: Abraão Bar Hiyya toma o conjunto de eventos dados a conhecer pela Revelação, a saber, o relato da criação do homem, o relato do Jardim do Éden etc., e procura inseri-los no tempo histórico da existência da humanidade. Sendo assim, os eventos revelados são assimilados a um plano histórico, ao mesmo tempo que se abre espaço para analogias historiográficas, tais como aquela que identifica os seis dias da criação e os períodos da história do homem. É de notar a inequívoca tendência das religiões do Livro à apreensão do mundo sob uma perspectiva predominantemente histórica. A noção de um tempo humano presidindo os eventos revelados nos dá conta de uma prática em comum, não somente derivada das conhecidas interinfluências, mas, sobretudo, do modo de pensar e elaborar a realidade. A obra póstuma de Marc Bloch nos esclarece sobre este fenômeno: a história se ocupa de tudo aquilo

que concerne ao homem. O tempo é sua categoria fundamental. Ora, os três monoteísmos se ocupam, primordialmente, dos *eventos do homem no tempo* – aspecto que reúne os textos e seus comentadores sob a égide da historiografia. Essa é a semelhança fundamental entre Abraão Bar Hiyya e Joaquim de Fiore, o abade calabrês do século XII. Também se inclui aí uma tradição franciscana inspirada em Agostinho, e que atraiu tanto frades considerados rebeldes – os Espirituais – quanto os maiores ícones da ortodoxia – caso de São Boaventura.

Tamanha preocupação com o tempo do homem fundava-se na demanda estabelecida pela Revelação. O tempo humano encontrava-se subordinado ao desígnio divino, e as ações decorridas dentro do tempo só adquiriam significado dentro da economia da criação-salvação. O cumprimento de uma série de etapas no curso da vida do mundo e dos homens era a condição para a (re)união da alma com Deus. Essa (re)união podia, entretanto, ocorrer sob a forma de lampejos místicos, ainda na terra. Ao lado da disseminação de saberes por amplos segmentos sociais – e em íntima relação com esse fenômeno –, a mística destacou-se na produção filosófica judaica entre os séculos XIII e XIV – produto de um momento de consolidação dos saberes filosófico-científicos e de acomodação no plano das relações sociais. Figura importante para a expansão da mística judaica, Abraão Abuláfia (c.1240-c.1290) nasceu em Navarra, atuou no sul da Itália (onde teria tido contato com os escritos místicos do abade calabrês Joaquim de Fiore), na Sicília, na Grécia e na Catalunha. Em análise ampla e ao mesmo tempo clara e sintética, Harvey J. Hames nos traz um belo estudo sobre este místico. Sua cronologia messiânica associava-se à teologia ismaelita e ao sufismo, em um ecletismo com implicações para a chamada “Cabala Extática”, ponto alto da mística judaica, bem como para a perspectiva da reconciliação entre as religiões ao fim dos tempos. A mística foi, também, objeto da detida dedicação do Rabi Hasdai Crescas, aqui tratado em artigo escrito por Zev Harvey – a prerrogativa da autoridade a respeito da essência da fé judaica seria, ela mesma, colocada em evidência a partir do debate entre a filosofia, a cabalística e os expoentes da tradição.

A solidariedade dos sentidos da Escritura, aliada à consciência da necessidade da filosofia, também caracterizou Narboni (1300-1362), intelectual judeu do sul da França, descrito por Maurice-Ruben Hayoun como emblemático da simbiose das filosofias árabe e judaica. Caso semelhante ocorre com Gersônides, o qual, apoiado em Maimônides, perfaz o salto da superioridade da profecia hebraica para a noção de uma diferenciação apenas de grau entre as profecias. A diferenciação de gradações presente em Gersônides, mencionada no estudo de Idit Dobbs-Weinstein, é complementada pelo peso da ética no pensamento de Gersônides, abordada por Gad Freudenthal.

Importante por “desnaturalizar” o Ensino, Gersônides é emblemático do Iluminismo judaico: a partir do Aristóteles de Maimônides, Gersônides relaciona o conhecimento e a obrigatoriedade da *ética*: o dever moral do filósofo era transmitir conhecimento e, conseqüentemente, contribuir para a felicidade

Mas o herdeiro de Aristóteles, e simultaneamente inspirador de Tomás de Aquino, seria o grande mestre Maimônides. Ponto alto da filosofia judaica e universal, na Idade Média e em todos os tempos – não somente pelo valor de sua obra em si como, sobretudo, pelo seu alto poder de circularidade, de influência e de possibilidades de interpretação. Não à toa, a ele são dedicados sete dos vinte e sete artigos produzidos para, além de referências na quase totalidade da obra. As páginas, carregadas de erudição e rigor acadêmico, dedicadas a Maimônides dão conta dos diversos aspectos da produção maimonidiana – desdobramento da ampla gama de preocupações e da relevância de seu papel social. Os textos tratam acerca das considerações do grande mestre acerca da *physis* – tomada em seu sentido pré-socrático –, passando pelo debate acerca da Criação – e a elaboração de uma “exegese metafísica” do texto sagrado – e as considerações sobre a ética e a lei, aspecto importante para o cruzamento de uma perspectiva aristotélica por excelência (a concepção maimonidiana de uma *política* radica, necessariamente, em Aristóteles) com a necessidade da manutenção do pressuposto de uma verdade revelada, haurida somente na Escritura. Por outro lado, todos esses elementos formam uma unidade orgânica, e dizem respeito às necessidades das comunidades judaicas do entorno.

Autores tais como Samuel Scolnicov, Alexandre Leone, Nachman Fabel, Leo Strauss, Sara Klein-Braslavy, Lenn E. Goodman e Seymour Feldman dedicaram artigos ao pensamento e obra de Rabem Moshé bem Maimon ha-Sefaradi, ou Maimônides, com importantes implicações para a compreensão das linhas mestras de seu pensamento e de seu grau de influência sobre a *intelligentsia* judaica e cristã. Definida por Samuel Scolnicov como o produto do encontro e do choque (entre a filosofia helenística e os monoteísmos), a Filosofia Medieval é, sobretudo, tributária de intelectuais de síntese. Além disso, Maimônides é uma figura que resume, por sua atuação social e intelectual, e pelo alcance de seu pensamento e de sua obra, o espírito de uma época. A leitura de Aristóteles e a mediação de Averrois levariam à busca por uma concórdia entre a revelação e a especulação, com resultados importantes, inclusive, sob o ponto de vista da Escolástica de Tomás de Aquino. Disso resultam uma concepção original de *lei* – enquanto convergência entre o pacto social e a aliança dos homens com Deus – bem como a elaboração de uma ética de equivalência entre a prescrição bíblica e o dever político do homem aristotélico.

De acordo com Nachman Falbel, há um pressuposto eclético na base da formação do pensamento maimonidiano: seus conceitos éticos se compuseram de princípios especulativos da filosofia grega transmitida por intelectuais muçulmanos. Ao mesmo tempo, sua posição implicava na necessidade da resolução de questões ligadas às necessidades das comunidades judaicas, o que o encaminhava para uma ética igualmente ligada ao mandamento – a *Torá*. Por essa razão, verificam-se convergências entre as noções de mandamento divino e a lei humana, sendo a sociedade preconizada pela Escritura equivalente à comunidade política de Aristóteles. Em sua *Ética a Nicômaco*, o Filósofo preconiza que toda ciência, investigação, ação ou escolha tendem a algum bem, sendo, portanto, *o Bem* aquilo a que todas as coisas tendem. Ora, haveria, portanto, uma coincidência de propósitos entre a ética social (ou política) ensinada pelo filósofo e aquela oriunda da Revelação, ditada aos homens como mandamento divino. A busca maimonidiana pelo equacionamento desses dois aspectos da *lei* se desdobraria, a partir do século XIII, em uma sucessão de eventos sem precedentes e irreversíveis, decisivos para a moderna ciência jurídica e para as bases dos estados nacionais. Tomás de Aquino ensinaria, no século XIII, que a lei se dispõe sempre em direção ao bem comum; e ainda, citando Aristóteles, sendo o fim princípio de todos os atos e medida de todas as coisas, a lei concerne antes à razão do que à vontade.

A soma de todas as reflexões nucleadas no mundo islâmico medieval seria insuficiente para resultar no todo que veio a resultar desse feliz encontro-confronto. Há que levar em conta sua capacidade de multiplicação, que se traduziria em reproduções, traduções, influências, persistências e, sobretudo, uma monumental capacidade de circulação. A concentração de intelectuais brilhantes e devotados ao conhecimento também não é algo menor. O conjunto da obra resultaria, inclusive, da força intelectual de cada um dos mestres judeus aqui apresentados. Aqueles que tomaram a si o trabalho – de muitas décadas, de uma vida, de muitas vidas – de, nas páginas aqui apresentadas, perscrutar suas ideias formam, paralelamente, um conjunto tão heterogêneo quanto competente: que seu trabalho seja longo, e se perpetue assim como o dos mestres medievais – apesar da brevidade desta vida.