

Filosofia Judaica em árabe JEWISH PHILOSOPHY IN ARABIC

*Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo**

RESUMO

A filosofia nunca foi uma necessidade intrínseca do judaísmo enquanto religião. Seu desenvolvimento entre os pensadores judeus ocorreu através do contato com outras civilizações e culturas. Por outro lado, o hebraico, como idioma de oração, durante séculos não dispôs de termos apropriados para traduzir as ideias da filosofia grega. Iniciada em diálogo com o pensamento helenístico por Filon de Alexandria, a filosofia desenvolveu-se entre os judeus durante a Idade Média sob o domínio político islâmico e durante muitos séculos foi redigida em árabe. Este artigo é fruto de uma conferência proferida nas Ias Jornadas Sul-Americanas de Filosofia árabe e expõe as principais ideias, autores e escolas de pensamento dos pensadores judeus medievais que escreveram em árabe.

PALAVRAS-CHAVE: Judaísmo; Filosofia Medieval; Kalam; Neoplatonismo; Aristotelismo.

ABSTRACT

Philosophy has never been an intrinsic need of Judaism as a religion. Its development among Jewish thinkers happened through the contact with other civilizations and cultures. In other hand, Hebrew was a language used for prayer, and for centuries it did not have appropriate words to translate the ideas and doctrines of Greek philosophy. Initiated by Philo of Alexandria in dialogue with Hellenistic thought, philosophy was developed among the Jewish during the Middle Ages in territories under Islamic political power and for many centuries it was written in Arabic. This article results from a conference delivered at 1st. South American Journeys of Arabic Philosophy and it exposes the main ideas, authors and schools of thought of medieval Jewish thinkers that wrote in Arabic.

KEYWORDS: Judaism; Medieval Philosophy; Kalam; Neo-platonism; Aristotelism.

* Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, Guarulhos, São Paulo, Brasil. ceciliaemcavaleiro@gmail.com.

Introdução

A alguns pode parecer estranho haver, num encontro específico de filosofia árabe, uma apresentação dedicada à filosofia judaica. Mas, àqueles familiarizados com a produção filosófica dos judeus durante a Idade Média, nenhum estranhamento haveria de ocorrer. A primeira questão a considerar é o quê exatamente estamos querendo dizer quando falamos dos termos *árabe* e *judaico* e, conseqüentemente, quando eles são utilizados para qualificar o substantivo Filosofia. O termo *árabe* pode designar uma origem étnica ou um idioma, apesar de ser frequente e erroneamente associado a determinada religião: o Islam. Esta confusão decorre do fato de que o Islam, enquanto religião, nasceu geograficamente nos territórios de maioria étnica árabe, apesar de ter se disseminado rapidamente pelo mundo, através das conquistas. Disso decorreu, portanto, outra utilização possível para o termo, que é a referência às áreas geográficas sob o domínio político islâmico, cujo governo, durante os primeiros séculos após a Hégira, foi predominantemente de maioria árabe e instaurou o uso comum deste idioma.

Quanto ao termo judaico, a situação se apresenta de modo diferente, já que este pode ser usado para designar uma origem étnica, uma nação ou uma religião, mas não um idioma. O idioma sagrado do povo judeu é o hebraico, mas, em virtude da diáspora, a produção literária foi desenvolvida em diferentes idiomas, de acordo com os períodos e os locais onde os autores estavam estabelecidos. Desse modo, quando dizemos

filosofia árabe, podemos estar nos referindo à origem étnica do autor, ao idioma no qual a filosofia foi escrita ou, indo mais além, à produção filosófica desenvolvida nos territórios sob o domínio islâmico. Assim sendo, há que saber, em primeiro lugar, que boa parte da produção filosófica medieval dos judeus¹, ainda que não compartilhassem da origem nacional ou religião, foi escrita em árabe, sob o domínio político de governantes muçulmanos e acompanhou *pari passu* o desenvolvimento da *Falsafa*, bem como as nuances e escolas observadas nesse movimento filosófico, como pretendemos expor.

Judaísmo e Filosofia.

O judaísmo é o primeiro dos monoteísmos de linha abrahâmica, contando com mais de 5700 anos, seguido pelo Cristianismo com mais de 2000 e pelo Islam, com quase 1400. Ao contrário do que ocorreu com o Cristianismo e o Islam, religiões cujos dogmas e leis já foram formulados e/ou justificados em diálogo com o pensamento filosófico, o judaísmo por si mesmo, enquanto religião, jamais sentiu exatamente uma necessidade de justificação filosófica. E isso ocorreu em virtude de dois fatores principais: o primeiro é o fato de ser uma religião muito antiga, cujas bases

¹ Quanto à caracterização da filosofia judaica, ver a discussão de Guttman sobre ‘Filosofia judaica’ ou ‘Filosofia do judaísmo’ (GUTTMANN, 2003, p. 77). O âmbito que nos interessa aqui não é a Filosofia do Judaísmo, dado que a temática é compartilhada com as correntes gerais da filosofia medieval. Como filosofia judaica estamos nos referindo aqui à filosofia desenvolvida por autores de origem e confissão religiosa judaica, jamais à temática religiosa constante das obras.

foram lançadas antes do contato com a filosofia grega, distantes dela, e mesmo antes de sua formulação, ou ao menos, do período de maior produção especulativa. O segundo fator é que, dentre as religiões monoteístas, o judaísmo é aquela que possui nas suas Escrituras sagradas uma formulação própria para a origem do mundo e dos seres, a qual é aceita ou reproduzida pelas demais vertentes, bem como um sistema de ética considerado revelado por Deus que não depende de qualquer justificação racional. As tentativas de justificação racional ou extra-religiosas, em diversos momentos e por diversas facções, chegaram até mesmo a ser rejeitadas e consideradas heréticas.

Para uma religião que tem em si desde seu estabelecimento uma narrativa revelada da criação e um sistema de leis e normas ditado pela divindade, a especulação racional para a formulação de modelos metafísicos e éticos é, no mínimo, dispensável. Assim, o desenvolvimento de algo que podemos chamar propriamente de filosofia entre os pensadores judeus seguiu muito mais o contato com outras civilizações e a necessidade de diálogo com outras culturas do que propriamente uma necessidade intrínseca.

Ainda que possamos notar já alguma “*presença de caracteres filosóficos e de elementos helenísticos*” (CALABI, 2013, p. 95) em textos tardios que compõem o material Bíblico, especialmente nos textos sapienciais, como os livros da Sabedoria e *Qohelet* (Eclesiastes), o primeiro judeu que pode ser propriamente denominado filósofo foi Filon de Alexandria. Tendo vivido no século I, escreveu suas obras em grego, citou as Escrituras a partir da Septuaginta e suspeita-se de que seu conhecimento

do idioma hebraico não fosse dos melhores. Judeu egípcio helenizado, Filon (ou Philo) é classificado no âmbito do médio-platonismo, e, até nossos dias é tido como o primeiro pensador a tentar uma compatibilização mais ou menos sistemática entre a filosofia grega e as Escrituras. Adepto da leitura alegórica dos textos Bíblicos, Filon empreende uma espécie de exegese filosófica, buscando encontrar equivalentes entre a palavra revelada e a especulação racional, na defesa da existência de uma única verdade expressa de modos diferentes. Seu modelo metafísico de inspiração platônica comporta um Deus único absolutamente transcendente, acompanhado de *potências* através das quais atua, e, entre Deus e o mundo criado, encontramos um intermediário criador que Lhe poupava o contato direto com a matéria sensível e impura, denominado Logos.

Curiosamente ou não, mas, muito provavelmente em virtude das particularidades do pensamento judaico que foram apresentadas anteriormente, seu pensamento foi mais aproveitado pelos cristãos do que absorvido na própria comunidade judaica. Naquele meio, o Logos filoniano, que, apesar de ser transcendente como o próprio Deus, conta com uma contraparte imanente², foi prontamente associado ao Verbo Encarnado, ou seja, à ideia de Jesus enquanto Deus feito homem, tornando-se, através da apropriação histórica de seus escritos, um pensador que foi lido de certo modo que lhe atribuiu tendências cristianizantes.

A destruição do segundo Templo e a conseqüente diáspora, o massacre de 70, e, num período posterior, as condições dos judeus sob

² Ver sobre o tema NASCIMENTO, 2003.

o Império Romano cristianizado não favoreceram o desenvolvimento da filosofia entre aqueles de origem judaica. Após Filon, este impulso ficará latente durante mais de oito séculos, vindo a florescer somente após o advento do Islam. Como sabemos, com a oficialização do Cristianismo como religião imperial, não só os judeus sofreram perseguições, mas mesmo os pensadores pagãos que não se converteram ao Cristianismo foram obrigados a fugir, migrando para a Pérsia Sassânida (PEREIRA, 2004, p. 74). Com a crescente organização da Igreja Católica e o estabelecimento dos dogmas cristãos, os adeptos de linhas interpretativas minoritárias, consideradas a partir de então heréticas³, migraram também para outras áreas distantes dos grandes centros, esconderam-se em comunidades em áreas mais desérticas, em especial após o Concílio de Nicéia.

Durante a Idade Média propriamente dita, nas terras cristãs ocidentais, os judeus foram, na maior parte do tempo, segregados e estavam totalmente excluídos do acesso às obras cultas. Na Europa cristã, o acesso a estas obras era quase que exclusividade do clero. Redigidas ou traduzidas ao latim, idioma culto da Europa, a população em geral não o dominava. Mais claramente, a esmagadora maioria da população era absolutamente analfabeta e mesmo a tradução da Bíblia era proibida, só vindo a ocorrer séculos depois e não sem luta, com Lutero. Ainda que o analfabetismo jamais tenha sido problema entre os judeus, já que todos os

³ As principais linhas consideradas heréticas quanto aos dogmas foram os Nestorianos, os Monofisitas e os Arrianistas, dos quais principalmente os Nestorianos tiveram papel fundamental na transmissão da filosofia grega ao mundo islâmico. Ver FRANGIOTTI, 1995, pp. 127-128.

meninos aprendiam a ler para iniciar suas vidas religiosas nas sinagogas⁴, a alfabetização ocorria somente em hebraico. Nas ruas, a comunidade judaica utilizava – na maior parte das vezes, dialetos do idioma franco local, como o iídiche, o ladino ou o judeu-persa.

A partir do advento do Islam em 622 e sua expansão de rapidez extraordinária entre os séculos VIII e XI, a *Umma* (comunidade Islâmica) almejou tornar-se uma civilização culta e esplendorosa, capaz de rivalizar com o Império Bizantino e superar seus antecessores recém conquistados, como o Império Persa. Iniciou-se então, paralelamente, o processo de aquisição de obras filosóficas e científicas, traduções e estímulo à produção cultural como um todo por parte dos governantes.

Concomitantemente a esse processo de traduções e desenvolvimento cultural geral promovido pelo califado, o estudo do idioma árabe foi fomentado, iniciando-se um processo de alfabetização da população; e este esforço contemplava não somente o conjunto dos fiéis muçulmanos, mas foi extensivo às demais comunidades religiosas. Rapidamente, o árabe se tornou o idioma culto em que as obras importantes e das quais era esperada divulgação mais ampla eram escritas e também o idioma comparti-

4 Ao completar 13 anos, o jovem atinge a maioria religiosa judaica e passa a ser responsável pela observância dos mandamentos e obrigações (*mitzvot*). Para marcar esta passagem, é celebrado o Bar-Mitzva, uma cerimônia que ressalta a importância de cada um dos judeus na corrente ancestral do judaísmo. É nessa data que o jovem, pela primeira vez, coloca os Tefilin (filactério utilizado pelos judeus; são duas caixas presas a uma tira, confeccionadas em couro e que contêm pergaminhos nos quais há quatro trechos da Torá que enfatizam a recordação dos mandamentos e da obediência a Deus) e é chamado para ler a Torá. Diante da comunidade, durante as preces da manhã, o rapaz deve ler o primeiro segmento da Perashá - a Porção Semanal da Torá - que será lida, por inteiro, no Shabat seguinte.

lhado nas ruas independentemente da origem religiosa. Do ponto de vista cultural, o fato de que o estudo regular e aprofundamento do idioma árabe tenha sido permitido aos praticantes das demais religiões, e até mesmo estimulado, foi um dos fatores que mais impulsionou o desenvolvimento científico e literário das demais culturas sob o domínio islâmico. Concebido inicialmente como um artifício para estabelecer o idioma árabe e também para atrair através da cultura os adeptos de outras religiões para a conversão ao islamismo, este fator conduziu também à disseminação das ideias islâmicas, bem como ao conhecimento dos textos gregos já traduzidos para o árabe. Isso não ocorreu somente na filosofia e na ciência, como também na poesia e literatura em geral, onde os estilos, a rima e a métrica árabes de uma tradição já fortemente estabelecida, foram adotados e adaptados, inclusive, ao idioma hebraico (CANO, 1992, p. 16-17). Esse processo de abertura cultural, assim como o ambiente, em muitos períodos de tolerância e convivência inter-religiosa terminou por *contaminar* os pensadores cristãos e judeus, bem como trouxe a possibilidade de *recontaminação* através da disseminação também de ideias e interpretações originariamente cristãs e judaicas, as quais, nesse período, foram redigidas em árabe. Entre os judeus, “*Os jovens estudavam, junto com o Talmud, outras matérias como poética, filosofia, medicina, astronomia, etc*” (ROMERO, MACÍA, 1997, p. 26-29). Muitas obras gregas e árabes foram também traduzidas ao hebraico durante o período subsequente.

Outro ponto a ser ressaltado é a existência da instituição jurídica da *dhimma* que conferia aos cristãos e judeus sob o domínio islâmico um

estatuto de proteção. *Dhimma* é um termo próprio do Direito Islâmico que implica em outorgar uma personalidade jurídica que, ao mesmo tempo em que reconhece o direito às práticas religiosas, garante a sujeição de um patrimônio e a imposição de certas obrigações. A instituição da *dhimma* remonta à tradição Corânica e ao Profeta Mohammed, e parte do entendimento de que, uma vez que ele não se propõe a trazer uma nova revelação, mas considera-se um herdeiro na linhagem dos profetas do Antigo Testamento, e que sua revelação nada mais faz que reafirmar a fé original que teria sido adulterada por judeus e cristãos, estes não podem ser tratados como inimigos completos, assim como seriam tratados os povos idólatras, ateus e politeístas. Dois níveis jurídicos diferenciados podem ser notados na questão da *dhimma*: o primeiro deles é considerado infalível, posto que é estabelecido no próprio Corão, portanto é revelado; o segundo já é considerado falível, consistindo, na sua maior parte, em analogias e costumes. Assim tratamento decorrente do direito de proteção conferido aos judeus e cristãos em território islâmico tem, portanto, duas fontes: 1. O estatuto estritamente religioso, de origem revelada, baseado no texto Corânico que estabelece o status de proteção aos Povos do Livro (*ahl al-kitab*), notadamente cristãos, judeus e sabeus. 2. O estatuto jurídico-teológico, portanto, de origem humana e sujeito a interpretações, variável então de acordo com as diferentes condições históricas e geográficas. Os limites deste são estabelecidos de acordo com os ensinamentos do Profeta, mas adaptados às condições do local e aos termos da conquista.

Aos Povos do Livro, ou *ahl al-kitab*, o governo muçulmano ga-

rantia, pelo estatuto da *dhimma*, a proteção em diversos aspectos, como o amparo aos indivíduos e suas propriedades pela lei local, incluindo a permissão de manutenção de suas crenças e obrigações religiosas, também com garantias legais. Obviamente, essa ‘proteção’ era vinculada ao pagamento de um imposto⁵, a *jizia*. Em geral, judeus e cristãos eram considerados como membros menos esclarecidos da Comunidade, que, quando enxergassem a verdadeira religião, converter-se-iam às palavras do Profeta. Em certos lugares e durante alguns períodos, foi permitido aos povos *protegidos* (judeus e cristãos, fundamentalmente) a conservação de seu direito interno para o julgamento de casos que não envolvessem membros externos à comunidade e a manutenção dos locais de culto preexistentes à ocupação, ainda que não tivessem permissão para a construção de novos sítios. A *dhimma* visava, através do pagamento de tributos, a garantia de respeito à vida, aos bens, à religião e à organização comunitária⁶, mas desde que aqueles permanecessem fieis a suas crenças primitivas, pois embora a conversão ao Islam fosse estimulada, ainda que na maior parte do tempo e dos locais não tivesse sido obrigatória, as conversões de uma fé minoritária a outra eram severamente punidas. Em algumas regiões estas minorias gozaram de uma ampla tolerância por parte da lei – tanto civil quanto penal – que conferia inclusive o direito de defender publicamente

5 A “proteção” mediante o pagamento da *jizia* é baseado textualmente no texto Corânico, onde lemos: “Dentre aqueles aos quais foi concedido o Livro, combatei os que não creem em Allah nem no Derradeiro dia e não proibem o que Allah e Seu Mensageiro proibiram e não professam a verdadeira religião – até que paguem a *jizyah* (tributo), com as próprias mãos, enquanto humilhados”. Nobre Alcorão, Sura IX:29.

6 Ver Díaz Esteban, Fernando. Los judíos en la España Medieval In “El saber en Al-Andalus”.

sua religião contra ataques por parte de muçulmanos, ainda que a distinção social fosse sempre nítida, estabelecendo diferenças nos modos de se vestir e não tolerando casamentos mistos.

Por estes elementos, podemos notar as diferenças entre o tratamento conferido às comunidades judaicas durante a Idade Média por parte dos territórios dominados pelos muçulmanos e pelos cristãos. E estas diferenças ocasionaram consequências nas produções intelectuais dos judeus, de acordo com o local em que se estabeleceram. Enquanto, após séculos de desaparecimento, a partir do século IX, a filosofia tornaria a surgir entre os judeus no meio islâmico, nas comunidades estabelecidas na Europa Cristã, encontramos apenas escritos teológicos, jurídicos, éticos e místicos, na sua maior parte, em hebraico. Seguindo os passos da filosofia islâmica e tendo como base os mesmo textos, traduções e comentários, a filosofia escrita pelos judeus seguirá também mais ou menos as mesmas direções e distribuição por escolas de pensamento da filosofia entre os muçulmanos, já que ressurgiu já em diálogo e como consequência do movimento da *Falsafa*.

Filosofia e Judaísmo na Idade Média: Kalam e Neoplatonismo

As primeiras expressões que podemos considerar como de pensamento filosófico judaico medieval seguirão em duas diferentes linhas, ambas acompanhando seus precursores islâmicos. De um lado, encontraremos uma contraparte judaica do *Kalam*, especialmente *mu'tazili*, consis-

tindo numa teologia racional que se propunha a demonstrar a existência, atributos e ações de Deus através da razão. O maior expoente desta corrente de pensamento é Saadia Gaon (ver FALBEL, 2007). Também natural do Egito, Saadia Al-Fayyumi nasceu em 882 e lá mesmo adquiriu sua formação. Posteriormente residiu na Palestina, na Síria e na Babilônia, local em que se estabeleceu definitivamente até falecer em 942. Em 928, foi nomeado *Gaon* (reitor) da Academia Talmúdica de Sura. Entre outras obras, Saadia traduziu a Bíblia ao árabe, e seus comentários estabeleceram as bases da exegese racional entre os judeus rabanitas⁷. Brillhante nos estudos talmúdicos, sua polêmica contra os caraitas⁸ teve papel importante em sua atividade intelectual. Seus escritos mais importantes incluem um comentário ao *Sefer Yetsirah*. Para Saadia, a aquisição da verdade por meios racionais é um preceito religioso. Sua obra principal, *Kitab al-amanat wa-l i'tiqadat* (traduzida ao hebraico como *Sefer emunot ve deot*), o *Livro das Crenças e Opiniões* expõe seu sistema e critica seus oponentes, especialmente os dualistas, os cristãos e os muçulmanos, assim como quaisquer ideias contrárias aos ensinamentos do judaísmo. Conforme sua doutrina, a religião judaica é a única verdadeiramente revelada por Deus, e, portanto, difere de todas as outras que são construções puramente humanas e reivindicam falsamente uma origem divina.

O assim denominado *Kalam* judaico teve expressão também entre

7 Judaísmo rabínico, que aceita a autoridade das Escrituras, bem como da chamada “Torah oral”, ou aquilo que foi compilado sob a denominação de Talmud.

8 Também conhecidos por ananistas, qaraim ou, a partir do século IX, Bene Miqrá, os caraitas são uma seita do judaísmo que remonta ao século VIII, e professa a estrita adesão à Torah (Pentateuco) como única fonte de lei religiosa.

os judeus caraítas, dos quais vale ressaltar a figura de David Al Moqam-mes e Al-Qirquisani. Contemporâneo mais velho de Saadia, Al-Moqam-mes é considerado por alguns como o pai da Filosofia Judaica Medieval. Combina as concepções do *Kalam* com doutrinas filosóficas gregas que, neste autor parecem ter mais influência do que em Saadia. Infelizmente, suas obras não estão disponíveis na íntegra. Entre elas figura *Ishrun ma-galat*, ou *Vinte capítulos*, dos quais quinze foram descobertos em 1898 na Biblioteca Imperial de S. Petersburgo. Versam sobre os seguintes temas: 1. categorias aristotélicas; 2. ciência e realidade de sua existência; 3. Criação do Mundo; 4. evidência de que ele é composto de substância e acidentes; 5. propriedades da substância e do acidente; 6. crítica àqueles que sustentam a eternidade da matéria; 7. argumentos a favor da existência de Deus e da Criação do Mundo; 8. da unidade de Deus e a refutação das ideias dos sabeus, dualistas e cristãos; 9. Atributos Divinos; 10. refutação do antropomorfismo e das ideias cristãs; 11. Porque Deus se tornou Nosso Senhor; 12. Demonstração de que Deus criou o homem para o bem e não para o mal; 13. Utilidade da profecia e dos Profetas; 14. sinais da verdadeira profecia e dos verdadeiros profetas; 15. Mandamentos imperativos e proibitivos. No comentário ao *Sefer Yetsirah* de Judah Barzilai há uma tradução ao hebraico dos capítulos nove e dez. Al-Kirqisani menciona ainda duas outras obras de sua autoria, o *Kitab al-Khaliqah*, um comentário ao Gênesis extraído de fontes cristãs e também um comentário ao Eclesiastes. Verificamos que, mesmo entre os autores que se inclinavam mais à Teologia do que à filosofia especulativa propriamente dita, as obras eram

redigidas em árabe e, posteriormente traduzidas ao hebraico.

Paralelamente ao desenvolvimento do *Kalam* judaico, inicia-se outra escola de pensamento que se denominou Neoplatonismo Judaico Medieval. Seu primeiro expoente foi Isaac Israeli. Mais um pensador egípcio, nasceu em torno de 850, e acredita-se que tenha vivido em torno de uma centena de anos, vindo a falecer cerca de 950, em Kairouan. Médico de formação e prática, trabalhou na corte de Ziyadat Allah em 904. Na época do califado fatímida sediado no Egito sua fama se espalhou, e foi requisitado para o serviço pessoal do califa ‘Uбайд Allah alMahdi. Neste período, escreveu importantes obras médicas que foram amplamente estudadas tanto por muçulmanos e judeus quanto, mais tardiamente, mas com mais avidez, pelos cristãos. Traduzidas ao latim em 1087 pelo monge Constantino de Cartago, foram apresentadas como obras próprias, vindo a ser a autoria restituída indiscutivelmente a Israeli somente em 1515. Israeli estudou também astronomia, filosofia, matemática e história natural. Seu pensamento filosófico foi influenciado pelas obras disponíveis em árabe na sua época, especialmente pelas ideias de Al-Kindi e pelo tratado neoplatônico pseudoepigráfico escrito em árabe, cujo original foi perdido, e, traduzido ao hebraico por Ibn Hasday, passou para a história como *O Neoplatônico de Ibn Hasday*. Sua obra filosófica já antecipa ideias como o hilemorfismo universal defendido por Ibn Gabirol e não contém temática ou referências religiosas. Apesar de ter sido considerado por alguns filósofos posteriores, como Maimônides, um pensador pouco original, Israeli mantém importantes divergências para com aquelas fontes, o que justifica

que o denominemos propriamente um filósofo. Sabemos que também foi um exegeta, tendo chegado a nossos dias ao menos um comentário seu ao Gênesis. Há controvérsias sobre a atribuição a este autor também de um comentário ao *Sefer Yetsirah*. Além das obras médicas que foram preservadas, da obra filosófica deste autor chegaram às mãos atuais o Livro das definições e o Livro dos elementos, ambos disponíveis em traduções latinas. Sobre as possíveis relações entre as duas correntes de pensamento no judaísmo do período, sabe-se que durante a juventude, Saadia chegou a manter correspondência com Isaac Israeli, mas como sua preocupação era mais propriamente em relação à construção de uma teologia racional, seu pensamento não foi aprovado pelo médico neoplatônico.

Podemos dizer que, de modo geral, as inclinações apresentadas por estes dois autores pioneiros no Medievo judaico indicaram os caminhos principais que direcionaram a temática dos demais pensadores judeus e, cuja composição, em maior ou menor grau de mistura ou prevalência de uma ou outra opção, definirá a tônica das obras dos pensadores que a eles se seguiram. A polêmica girará, portanto, em torno das questões levantadas, de um lado pelos pensadores do *Kalam* judaico, defensores da teologia racional, e de outro, dos adeptos do neoplatonismo - modelo afirmado por Filon de Alexandria e Isaac Israeli, que veio a se tornar dominante entre os séculos XI e XII, caindo em descrédito após o século treze, com a ascensão do aristotelismo.

Seguindo a mesma linha neoplatônica de Israeli, desponta na Espanha Ibn Gabirol, o mais importante pensador judeu até Maimônides.

Preconizando o movimento de deslocamento dos expoentes do pensamento filosófico islâmico do Médio Oriente para o Ocidente de *Al-Andalus* (Espanha islâmica), este filósofo nasceu em Málaga e passou grande parte de sua vida em Zaragoza. Sua obra influenciou judeus, árabes e cristãos, ainda que sua identidade judaica tenha sido apagada através dos séculos, e seu nome quase esquecido em alguns momentos da história. Para os judeus, entrou para a história como um grande poeta, cujos cânticos são até nossos dias entoados na liturgia sefaradi. Sua filosofia, rejeitada pelos judeus que o expulsaram da comunidade em 1045, foi traduzida ao latim e amplamente discutida nos círculos cristãos durante os séculos XII e XIII.

Acredita-se que a obra de Ibn Gabirol tenha sido originariamente bem mais extensa, mas apenas uma parte dela chegou até nossos dias. Ainda assim, a identificação do autor e o consenso na atribuição das obras resultaram de um processo complicado. Mas, nenhuma destas dificuldades ofusca a importância do autor e de suas ideias. A originalidade que perpassa o conjunto de seu pensamento pode ser apontada nas diversas áreas nas quais seus trabalhos se desenvolvem: na filosofia defende o hilemorfismo universal associado ao voluntarismo divino, sustentados em limites estritamente racionais, sem utilização de qualquer referência bíblica ou religiosa (ver CAVALEIRO DE MACEDO, 2007); na ética apresenta uma proposta psico-fisiológica baseada na teoria dos humores, que, ao contrário da busca de uma espiritualidade piedosa e virtuosa, como era o padrão entre seus correligionários medievais, defende o “*cuidado com suas qualidades de caráter*”...“*que vêm de seus sentidos*” (IBN GABIROL, 1990, p.

63) entendendo-as todas como capacidades naturais do homem; no âmbito poético reformula os estilos da poesia sagrada hebraico-espanhola, através da larga utilização das técnicas árabes e pela subordinação da temática a seu ardor pessoal, não raramente escrevendo em primeira pessoa, esta também uma inovação para a época. Ibn Gabirol deixou mais de 400 poemas, alguns dos quais embelezam até hoje a liturgia *Sefaradi* nas principais festas judaicas. Resistindo à passagem dos séculos é considerado até os dias atuais um dos maiores poetas judeus de todos os tempos. Sua filosofia não teve a mesma sorte. Rejeitada por seus correligionários após sua expulsão da comunidade judaica de Zaragoza, foi legada ao esquecimento. Uma única obra sua chegou a nossos dias. Foi originariamente escrita em árabe sob o título *Yanbu' Al Hayat*, e sobreviveu através de sua tradução latina, *Fons Vitae*, que, curiosamente teve importância surpreendente na Escolástica cristã, na qual suas ideias contaram com opositores do calibre de Alberto Magno e Tomás de Aquino e com defensores entusiastas na Ordem Franciscana.

Podemos classificar o pensamento filosófico de Ibn Gabirol como neoplatônico, no sentido de que ele apresenta um universo hierárquico de emanções em que tudo que há é em virtude da forma que atualiza a matéria, no entanto, suas concepções se afastam da interpretação mais comum do neoplatonismo alexandrino, especialmente Plotiniano. Há que ressaltar, porém, que em sua obra a linguagem adotada é de expressão marcadamente aristotélica, tanto no que se refere aos conceitos utilizados (forma/matéria, ato/potência, substâncias, etc.) quanto à lógica utilizada

para sua explanação. O modelo metafísico de Gabirol se apoia na ideia de que, na realidade criada, nada há além de matéria e forma, e esta composição se aplica a tudo aquilo que existe, tanto os sensíveis quanto os inteligíveis. A matéria é criada por Deus e é a mesma do início ao fim da criação. Este modelo ficou conhecido como hilemorfismo universal. Para além da criação composta dessa maneira, só há Deus, chamado por ele de Essência Primeira e um intermediário entre os dois polos, que é a Vontade. A Vontade é, para Gabirol, a verdadeira artífice do mundo. Em não admitindo nada criado que seja absolutamente simples, quer dizer, forma pura desprovida de matéria, pois “*tudo o que há no inferior deve haver no superior*” (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, IV, I), Gabirol entende a Inteligência a Alma e a Natureza enquanto substâncias inteligíveis, que compartilham com o restante da criação sua composição inicial. Ibn Gabirol deve ser compreendido no contexto da *Falsafa*, tanto pelas fontes comuns à época, quanto pelas doutrinas defendidas por ele. Já foram traçados indícios de possíveis influências de Al-Farabi e também, provavelmente de Ibn Sina, ainda que se acredite que a obra deste último ainda tivesse pouca circulação na península ibérica no século XI.

A este autor se segue Bahya Ibn Yosef Ibn Paquda, importante rabino que exerceu o cargo de *Dayyan* (juiz) da comunidade judaica de Zaragoza. No âmbito da filosofia, é autor de uma obra ética, também redigida em árabe, intitulada *Al Hidayah ila Faraid al-Kulub* (Guia Para Os Deveres dos Corações). Datado de cerca de 1040, este é considerado o primeiro sistema de ética judaica, uma vez que a obra ética de Gabirol

não se pode descrever deste modo. O livro foi traduzido ao hebraico por Yehuda Ibn Tibbon entre 1161-80 sob o título *Hovot ha Levavot* (Deveres dos Corações). Esta é provavelmente sua única obra e apresenta características peculiares. Apesar de destinada ao público judeu das sinagogas e apresentando linguagem e formato adaptados a tal fim, as influências que podemos notar sob suas palavras são diversas e congregam tanto o pensamento filosófico grego (especialmente Platão, Aristóteles e traços do estoicismo) quanto expressões teológico-místicas mulçumanas. Apesar de incontestável a influência tanto de Saadia Gaon quanto de seu predecessor Ibn Gabirol e a escola neoplatônica da época, é particularmente notável a influência do Sufismo. A proposta central de Ibn Paquda nesta obra é a condução dos fiéis de uma religião cujas práticas e obrigações são preponderantemente legalistas a uma internalização dos preceitos religiosos e sua compreensão pelo coração. Esta é uma contribuição externa ao pensamento judaico que foi atribuída à influência da mística *Sufi* ou *Batini*, tendo sido já tema de estudo aprofundado (LOBEL, 2007, p. 34 et seq.).

Ainda considerado como pertencente a este mesmo bloco, figura Yehudá Ha-Levi, considerado um dos maiores poetas religiosos do judaísmo medieval. Sendo médico de profissão, ficou mais conhecido por sua extensa obra poética de temática variada, bem como por sua obra fundamental considerada, não sem reservas, no âmbito da filosofia. O *Livro da prova e fundamento da religião menosprezada*, foi escrito originariamente em árabe, sob o título original de *Kitâb al-huyya wal-dalîl fî nusr-al-dîn al-dalîl* entre 1130 e 1140. Esta obra ficou conhecida pela tradução hebrai-

ca de Samuel Ibn Tibbon sob o nome de *Sefer Ha-Kuzari*. Em parte pelos elementos estruturais que toma de empréstimo a esta corrente filosófica e que são expostos ao longo de sua obra célebre, o *Kuzari*, do ponto de vista filosófico, é situado no âmbito do neoplatonismo. Guttmann justifica esta controversa classificação do seguinte modo: “*A singular figura de Yehudá Ha-Levi não pertence a nenhuma escola filosófica. Apenas o fato de que alguns traços de seu pensamento o unem à tradição neoplatônica justifica discuti-lo nesse contexto*” (GUTTMANN, 2003, p. 147). A nosso ver, a caracterização de Ha-Levi enquanto neoplatônico parece bastante questionável, especialmente pelas críticas acirradas que dirige à filosofia e sua adesão ao criacionismo mais literal.

Seu livro segue um modelo dialógico, e foi inspirado na história da conversão do rei Obadiah dos Khazares, ou *Kuzari*. Longe de ser uma invenção, é uma ficção literária baseada no relato transmitido por Ma’sudí sobre a conversão de Bulan, rei dos Khazares, um grupo de origem provavelmente turca estabelecido nos Urais, cujo território foi posteriormente conquistado pelos russos. Este rei, ao adentrar as regiões que hoje constituem o Uzbequistão e o Turcomenistão, teria entrado em contato com o budismo, judaísmo, cristianismo e maniqueísmo, modificando seu xamanismo primitivo. Este povo parece ter desaparecido em mãos dos bizantinos aliados de Vladimir da Rússia em 969, possivelmente tendo vindo seu rei, na época, a se instalar em Córdoba. Ha-Levi narra a história deste rei, que teria vivido uma experiência que se inicia com sonhos repetitivos, nos quais um anjo lhe aparecia e dizia: “*tua intenção agrada ao Criador, mas*

as tuas obras não lhe são gratas” (HALEVI, 2001, p. 17). O rei questiona suas crenças religiosas e chama diversos sábios para que exponham as possíveis soluções para a sua inquietação. Interroga um filósofo, um teólogo cristão e um teólogo muçulmano. Não contente com as respostas que destes obtém, vê-se impelido a interrogar por último um doutor da minoria religiosa judaica, um rabino de nome Haver⁹, o qual, por fim, convence o rei da veracidade e superioridade de suas crenças religiosas. Crítico da filosofia e defensor incondicional da fé judaica, Halevi ficou conhecido também por seus poemas apoloéticos, as Siônidas, que “*expressavam sentimentos nacionalistas, centrados na experiência do desterro*” (DORON, 1994, p. 411). Mas, apesar de seu nacionalismo exacerbado, Halevi apresenta um discurso em muitos pontos semelhante ao de Al-Ghazzali no seu *Tahafut Al-Falasifa* (A destruição dos filósofos). Embora o livro de Al-Ghazzali cumpra um projeto muito mais ambicioso, a linha crítica a partir da religião adotada por Halevi mantém contato estreito, sendo que seu conhecimento da obra do persa é um fato inquestionável. Desse modo, observamos que, em diversos pontos, não somente a produção filosófica judaica foi escrita em árabe, como acompanha de perto as correntes que surgiram no seio do pensamento islâmico.

A virada aristotélica

A partir de meados do século XII, começa a ser perceptível uma

⁹ termo hebraico que significa amigo, companheiro.

mudança de orientação no pensamento dos autores judeus, assim como na filosofia medieval em geral. O aristotelismo começa a substituir o neoplatonismo como principal influência sobre o modelo cosmológico-metafísico¹⁰ adotado pelos filósofos judeus¹¹, e irá se consolidar a partir de Maimônides, Ibn Rushd e Tomás de Aquino. Algumas concepções aristotélicas já se faziam presentes nas obras de autores como Ibn Ezra e na crítica à filosofia de Ha-Levi. Mas, a influência aristotélica atingirá a dominância a partir dos escritos de Abraham Ibn Daud. Sua obra *Emunah Ramah* (A Fé Exaltada) é considerada a primeira obra propriamente aristotélica nos meios judaicos. Entretanto,

O aristotelismo judaico é, sem dúvida, mais antigo do que sua expressão literária. Não se trata, por certo, de uma inovação completa com respeito ao neoplatonismo. Este, em sua vertente islâmica e judaica, absorveu numerosos elementos aristotélicos em acréscimo aos já presentes no sistema neoplatônico original; por sua vez, inversamente, o aristotelismo havia sofrido uma transformação neoplatônica nas mãos de seus adeptos islâmicos. Sua estrutura metafísica viu-se radicalmente transformada pela adoção da teoria da emanção (GUTTMANN, 2003, p. 163).

O ponto para o qual Guttman quer chamar a atenção aqui é precisamente que não podemos falar durante a Idade Média de Platonismo/ Neoplatonismo e Aristotelismo como correntes opostas ou conflitantes. Isso ocorreu em decorrência de alguns fatores que caracterizaram a apropriação principalmente islâmica dos textos gregos. Durante o processo de

10 A influência sobre a linguagem e a lógica aristotélica já marcavam sua forte presença, por exemplo, em Ibn Gabirol.

11 Vale ressaltar que esta mudança também ocorre, mais ou menos na mesma época, no pensamento islâmico e cristão.

traduções, os erros de atribuição e a recepção concomitante e pouco discriminatória das obras gregas causaram esta peculiaridade, que acabou por se tornar uma marca da filosofia medieval. Duas obras foram atribuídas a Aristóteles, as quais se revelaram paráfrases ou excertos dos textos de Plotino e Proclo, respectivamente, o *Liber De Causis* e a *Teologia de Aristóteles*¹². Em virtude disso, a recepção dos textos gregos foi pouco discriminativa e os primeiros filósofos acreditaram, como Al-Farabi, não haver essencialmente divergências fundamentais entre as doutrinas Platônicas e Aristotélicas (FAKHRY, 1965, P. 460). O modelo cosmológico das esferas foi acoplado a uma origem emanacionista, associando a parte planetária sensível e corpórea a uma contraparte inteligível e, não raramente relacionada aos anjos, nascendo assim a teoria das Inteligências no Medievo Islâmico. “*Al-Fârâbi transformou as esferas-deuses em Inteligências o que harmoniza a antiga concepção cosmológica grega com o islamismo*” (PEREIRA, 1997, p. 76), mais tarde, Ibn Sîna associará aos anjos, o que será afirmado também por Maimônides.

Mas, não há como negar que, a partir do século XII, as doutrinas de Aristóteles passam a ser mais aceitas e o mais importante representante desta conversão ao aristotelismo é, sem dúvida, o médico e filósofo Maimônides. Moshe Ben Maimon, Maimônides ou RaMBaM¹³ foi um pensador judeu preocupado essencialmente com a compreensão de sua religião. Nascido na Espanha islâmica, sua família é obrigada a migrar para Fez

12 Ver TER REEGEN. Jan Gerard Joseph (Trad. e Introd.) *Liber de causis*.

13 Acrônimo de **R**abbi **M**oshe **B**en **M**aimon, prática usualmente aplicada aos nomes dos rabinos da época.

durante sua adolescência após a tomada do poder pelos Almôadas. Em 1168 segue para o Cairo. Estudou Medicina, vindo a se tornar médico do *vizir* Al-Fadil, homem de confiança de Saladino. Maimônides foi educado em ambiente marcado pelas discussões teológicas e sobre jurisprudência judaica – pois seu pai foi um dedicado estudioso do *Talmud*, tendo sido até mesmo *dayyan* – e suas ideias seguem, em linhas gerais, a defesa das concepções majoritárias no judaísmo rabínico de sua época. Mas, ao contrário de um fideísta ou ingênuo defensor da literalidade das Escrituras, Maimônides lança mão, a fim de atingir seus objetivos, de sólida argumentação racional, construída a partir dos grandes nomes da Filosofia, cujas obras conhecia profundamente, e dos filósofos islâmicos de seu tempo. Morreu em Fostat e foi enterrado em Tiberíades.

Dentre obras voltadas à religião e a ética, tendo por base a produção talmúdica, como seus *Comentários à Mishná* e *Mishné Torah*, surge sua obra principal, pela qual garante seu lugar na história da Filosofia: o *Guia para os Perplexos*¹⁴. Escrito originariamente em árabe, sob o título de *Dalalat al'airin*, e traduzido ao hebraico como *Moreh ha-nevuchim*, o Guia é composto por três partes. A primeira consiste numa exposição dos segredos (*sodot*) contidos nos livros dos Profetas, a partir de uma exegese filológica de certos termos contidos na Bíblia, bem como uma profunda

14 MAIMÔNIDES, Guia dos Perplexos. Foram traduzidas as partes I e II ao português. Trad., Uri Lam. Além as citadas, destacam-se entre as obras de Maimônides, também as seguintes: sobre astronomia o Tratado sobre o calendário (judaico) (1158) e Carta aos Rabinos e Marselha sobre a astrologia (1194). Entre suas cerca de dez obras de medicina, destacam-se Aforismo médico de Moshé (1187-1190), Tratado sobre a asma (1190), Sobre o coito (1191), Sobre a higiene (1198) e Explicação das particularidades (1200).

discussão sobre os atributos de Deus e uma crítica aos métodos do *Kalam*. A segunda parte dedica-se a estabelecer relações entre a Filosofia e os conteúdos das Escrituras, especialmente quanto à questão dos seres existentes e da criação do mundo, apontando suas proximidades e distâncias; nesta parte consta também uma discussão sobre a Profecia. A terceira parte discute questões sobre as disciplinas místicas judaicas *Maaseh Bereshit* e *Maaseh Merkabah*, trata de questões como a matéria, o mal, a Lei de Deus e a conduta do homem.

Conforme suas próprias palavras, seu objetivo principal foi: “*Esclarecer os pontos obscuros da Bíblia e expor explicitamente o verdadeiro sentido de seus fundamentos, encobertos à inteligência do povo*” (MAIMONIDES, Guia, II, 2). Conforme Maimônides, a verdade Revelada e a especulação filosófica só aparecem como sendo diametralmente opostas aos olhos despreparados e às mentes ignorantes, posto que, muitas das conclusões da filosofia somente vêm a reforçar a Revelação: “*Assim, ao nos habituarmos com as opiniões dos ignorantes em Filosofia, inclinamo-nos a considerar estas opiniões filosóficas como estranhas à nossa religião. Mas, na verdade, não é assim*” (MAIMONIDES, Guia, II, 11).

Muito embora acentue as semelhanças entre as concepções filosóficas, especialmente aquelas atribuídas a Aristóteles e aos peripatéticos islâmicos, e a revelação Bíblica, estas semelhanças chegam a um limite em algumas questões como a Criação do Mundo. Para Aristóteles o universo é eterno, assim como o tempo e o movimento, e isso é uma afirmação incompatível com a doutrina criacionista abrahâmica. Assim, o rabino teve

que criticar duramente esta concepção, e sua argumentação se baseia em denunciar que Aristóteles sustenta sua posição por meio de argumentos de autoridade, sendo que esta jamais foi logicamente demonstrada de maneira apropriada. Mas, Maimônides insiste em identificar pontos de concordância entre filosofia e revelação em questões como: a aceitação do modelo de esferas e o fato de que as esferas celestes sejam dotadas de alma e inteligência, o mundo governado por influências celestes, os corpos terrestres compostos de uma única e mesma matéria, sujeita à geração e corrupção, o entendimento do processo de emanção ou processão como *influência* (equivalente do hebraico *Shefa*), entre outras questões, tais como formuladas pelos filósofos, que possibilitariam o encontro de afirmações paralelas no texto bíblico, ainda que ali apareçam sob outra linguagem. Mas, no que se refere à origem primeira do Universo, estabelece a diferença fundamental, radical e inconciliável entre as duas posições.

O Guia dos Perplexos foi entusiasticamente recebido e rapidamente se converteu no foco de atração e estudo dos pensadores judeus. Foi a partir deste movimento filosófico em torno da discussão da obra de Maimônides que começou a surgir, ainda que de modo incipiente, uma filosofia redigida em hebraico. Mas, a proposta racionalista de Maimônides angariou também uma forte oposição. Oferecendo respostas às perguntas que não calavam nos espíritos dos judeus mais dedicados ao estudo filosófico, a obra de Maimônides “*provocou uma espécie de religião de iluminismo filosófico, que calou fundo na vida judaica*” (GUTTMANN, 2003, P. 213). A querela sobre a racionalização filosófica do judaísmo despertou

até mesmo a polêmica sobre a validade da filosofia na comunidade judaica. No sul da França, Salomão Ben Abrahão de Montpellier e seus discípulos iniciaram uma disputa questionando a ortodoxia das ideias apresentadas pelo RaMBaM e, apelando para os rabinos do norte, que, conforme explicitamos anteriormente, viviam totalmente imersos nas discussões talmúdicas, conseguiram a condenação do autor do Guia dos Perplexos. *“Foram tão longe que pronunciaram uma interdição de seus escritos, e só depois que seus aliados do Sul da França pediram ajuda à Igreja, alguns deles retiraram suas assinaturas”* (p. 216). Vale ressaltar que o impacto das ideias de Maimônides nos pensadores cristãos foi imenso, e as linhas fundamentais do Guia irão influenciar em muito o pensamento da Escolástica Cristã, influência esta que pode ser atestada especialmente pelas referências diretas e indiretas a ele presentes na obra de Tomás de Aquino.

Pouco a pouco, a resistência às posições defendidas no *Guia* vai perdendo força também na comunidade judaica e o aristotelismo adaptado de Maimônides vai se assentando como vertente principal. Nos países cristãos da Europa Meridional, a filosofia judaica rendeu-se completamente às doutrinas de origem aristotélica. O pensamento Averroísta penetrou no pensamento filosófico judaico no começo do século XIII, muito embora a sua reinterpretação de Aristóteles não tenha, de início, se tornado objeto de estudos sistemáticos. O tradutor do Guia dos perplexos, Samuel Ibn Tibbon, também verteu ao hebraico vários dos tratados menores de Averróis e em seu comentário filosófico sobre a Bíblia, sempre cita o pensador muçulmano em conjunto com outros filósofos mais antigos. (...) Ao con-

trário de Maimônides, entretanto, ele sustentava que a Bíblia fora escrita primordialmente para as massas, e que, só em segundo lugar ela tomara em consideração os filósofos (GUTTMANN, 2003, p. 225). Vários autores dedicados ao pensamento filosófico surgiram nesse período no seio da comunidade judaica. Podemos citar como os mais importantes entre eles Levi Ben Gerson e Hasday Crescas¹⁵.

O fim da filosofia judaica em árabe

Será exatamente a partir da tradução de Ibn Tibbon do Guia dos Perplexos de Maimônides, que a filosofia Medieval Judaica começará a deixar de ser escrita em árabe. Até aquele momento – no século XIII, o hebraico não dispunha de termos próprios para a argumentação filosófica. Tratava-se de um idioma de oração, cuja riqueza de vocabulário adaptava-se somente às questões religiosas, já que sua base era a coleção de palavras escritas no *Tanach* (Bíblia) e seus comentários. Como escrever filosofia propriamente dita se o idioma não dispunha de um termo para designar a natureza (*physis*)? Ou se essência e substância são referidas pelo mesmo vocábulo (*etzem*) que sequer foi pensado exclusivamente para tal uso?

Yehuda Ibn Tibbon, ciente de tal situação, mas comprometido em verter a obra maimonideana para disponibilizá-la aos judeus que não dominavam a leitura em árabe, começa então a desenvolver um vocabulário

15 Trechos das principais obras de Gersônides e Crescas, entre outros textos de autores judeus medievais, estão publicados em português em MANEKIN, C. (org.) “Textos Filosóficos Judaicos Medievais”.

apropriado. Este foi baseado em diversos neologismos – em sua maioria adaptados do árabe e alguns deles que, por sua vez já eram termos gregos adaptados à pronúncia árabe – e assim o vocabulário filosófico hebraico começa a ser formado. *Tabi'a*, o termo árabe que designa natureza, torna-se *Teva* e assim por diante, do mesmo modo como, à época do início do processo de traduções e do despontar da filosofia islâmica, os termos gregos originais foram adaptados ao árabe.

A partir de então, com o impacto – tanto no sentido positivo quanto negativo – causado na comunidade judaica pela recepção da tradução do Guia dos Perplexos ao hebraico, este vocabulário torna-se de domínio comum entre os pensadores judeus. Nesse momento inicia-se propriamente a era da filosofia em hebraico. As polêmicas geradas em torno da obra de Maimonides que se seguiram à circulação ampla do Guia dos Perplexos favorece a consolidação de tal vocabulário e, a partir daquele momento, o hebraico se torna capaz de comportar a reflexão de matriz grega.

Referências Bibliográficas

ALCORÃO. Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a Língua Portuguesa - Helmi Nasr. Madinah, Complexo de Impressão do Rei Fahd, 2005.

CALABI, Francesca. História do Pensamento judaico-Helenístico. São Paulo, Ed. Loyola, 2013.

CANO, Maria J. Ibn Gabirol Poesía Religiosa. Granada: Universidad de Granada, 1992.

CAVALEIRO DE MACEDO, Cecilia. Neoplatonismo e Aristotelismo no Hilemorfismo Universal de Ibn Gabirol (Avicébron). Veritas. Porto Alegre, v. 52, p. 132-148, 2007.

DÍAZ ESTEBAN, Fernando. Los judíos en la España Medieval In El saber en Al-Andalus (Textos y estudios, II). Vol. 2, 1999.

DORON, Aviva. Estudios literarios. In HALEVI, Y. Poemas. Madrid, Santillana. Clásicos Alfaguara, 1994.

FAKHRY, Majid. Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle. Journal of the History of Ideas. Vol. 26, No. 4. Oct. - Dec., 1965, pp. 469-478

FALBEL, Nachman. O Kalam e sua influência no pensamento de Sa'adia Ben

Joseph Al-Fayyumi. In PEREIRA, O Islã Clássico, Itinerários de uma cultura. São Paulo, Perspectiva, 2007.

FRANGIOTTI, Roque. História das Heresias (séculos I-VII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo, Paulus, 1995.

GUTTMANN, J. A Filosofia do Judaísmo, São Paulo, Perspectiva, 2003.

HALEVI, Yehuda El Cuzary, Barcelona, Ediciones Índigo, 2001.

IBN GABIROL, Schlomo. La corrección de los caracteres. Intr., trad. Joaquín Lomba Fuentes. Zaragoza, Prensas universitarias de Zaragoza, 1990.

IBN GABIROL, Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino, Paris, Ed. Baeumker, 1895.

LOBEL, Diana. A Sufi-Jewish Dialogue. Philosophy and Mysticism in Bahya Ibn Paquda's Duties of the Heart. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007.

MAIMÔNIDES, Moses. Guia dos Perplexos. Trad., Uri Lam. São Paulo, Landy, 2004.

MANEKIN, C. (org.). Textos Filosóficos Judaicos Medievais.

NASCIMENTO, Dax F.M.P.: O Logos em Fílon de Alexandria: principais interpretações. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2003.

PEREIRA, Rosalie H. S. A teoria das dez inteligências na filosofia árabe, Hypnos. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade Ano 2 n. 3 (1997), 74-80.

PEREIRA, Rosalie. Do Ocidente para o Oriente: Harrã, último reduto pagão e centro de transmissão do pensamento grego para o mundo islâmico. In: DE BONI, Luís A. ; PICH, Roberto H. (orgs). A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004, pp. 71-88.

ROMERO CASTELLÓ, MACÍA CAPÓN, Los Judíos de Europa: Un legado de 2000 años. Al-Ándalus, Madrid, Anaya, 1997.

TER REEGEN, Jan G. J. (Trad. e Introd.) Liber de causis (O livro das causas). Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.