

FILOSOFIA E TOLERÂNCIA RELIGIOSA NA TOLEDO DO SÉCULO XII IBRAHIM IBN DAVID E DOMINGO GUNDISALVO

*Prof. Dr. Alexander Fidora**

Resumo: O presente estudo pretende aprofundar e investigar as condições intelectuais, ou pelo menos os fatores fundamentais da tolerância política, filosófica e religiosa na Toledo do século XII. As explanações aqui apresentadas a respeito de Ibrahim Ibn David e Domingo Gundisalvo pretendem demonstrar que existiu um diálogo, se bem que não tão explícito ainda, o qual deve ser definido mais de perto na sua peculiaridade. Ambos, Ibrahim e Gundisalvo, geralmente são vinculados à assim chamada Escola de Tradutores de Toledo. Pretende-se demonstrar primeiro as premissas de um diálogo das religiões nas respectivas obras dos dois estudiosos, para depois mostrar, num segundo passo, como esse diálogo no trabalho filosófico em conjunto aconteceu ou poderia ter acontecido na Escola de Tradutores.

Palavras-chaves: Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, diálogo, religiões.

Abstract: The present treatise intends to deepen and to examine the intellectual conditions, or at least the basal elements of the political, philosophic and religious tolerance on the twelfth century Toledo. The explanations here presented about Ibrahim Ibn David and Domingo Grundisalvo intend to show that there was a dialogue, although not fully expressed yet, that must be defined close by in its peculiarity. Both, Ibrahim and Grundisalvo, generally are linked to the called Translators School of Toledo. We intend to show first the premises from a dialogue of the religions in respective works of the two bookishes, and after to show, in a second step, how this dialogue in the philosophic work together occurred or could be ocurred in the Tranlators School.

Keywords: Judaism, Christianity, Islam, dialogue, religions.

I. Introdução

Toledo, a cidade no coração da Meseta espanhola, reconquistada em 1085 das mãos dos mouros por Alfonso VI, há muito tempo se tornou sinônimo da tolerância e da convivência tolerante das três grandes religiões-do-livro na Idade Média: “ciudad de la tolerancia y de la convivencia”, como foi o lema de um congresso internacional realizado em Toledo no ano de 1982.

Nesse sentido, a pesquisa histórica pode mostrar, embora com algumas restrições, mas de modo substancial, que foi um convívio no todo pacífico entre judeus, cristãos e muçulmanos e marcou o ambiente de Toledo tendo sob o reinado de Alfonso VI como de seus sucessores: assim já Alfonso VI (que reinou de 1072 a 1109), ainda durante as negociações de rendição com al-Qadir, por ocasião da capitulação da cidade, prometeu deixar ilesa a população muçulmana e respeitar seus bens, bem como sua mesquita, portanto tolerar também sua religião. Ele mesmo até se proclamou “imperador das duas religiões”. E também a população judaica logo adquiriu a confiança do novo soberano cristão, o qual empregou judeus notáveis, tais como Cidelo que até conseguiu a expulsão dos Caraítas. Por isso não foi sem razão que o papa Gregório VII reprimiu Alfonso na sua *Epistola ad Alphonsum regem Castellae*¹ por admitir que judeus tivessem o comando sobre cristãos. Não obstante, também sob seu sucessor, Alfonso VII que (reinou de 1109 a 1157), se encontram ainda judeus estudiosos como conselheiros, tais como Yossef Ibn Ezra, do qual até se diz que o rei o confiou o comando geral sobre Calatrava. E de Alfonso VIII, uma geração depois, a lenda até diz, que ele tinha uma amante judia, a famosa Judia de Toledo, do romance homônimo de Lion Feuchtwanger. Os três soberanos, assim se encontra constantemente na historiografia, com isto seguem uma política tolerante perante os adeptos de outras religiões, a qual se reflete também no seu *status legal*².

¹ Esta carta é publicada in *Patrologia latina* 148, col. 605-606.

² A respeito do parágrafo todo confira a coleção de Louis Cardaillac (Org.), *Tolède XIII-XIIIe: Musulmans, chrétiens et juifs – Lê savoir et la tolérance*,

Até aqui o esboço do quadro que – certamente com algumas restrições – é pintado pela historiografia e que fez de Toledo um símbolo de tolerância medieval – uma tolerância que, contudo, e isto seja observado criticamente, pára no nível estritamente político.

Em contrapartida, as seguintes explicações pretendem aprofundar e investigar as condições intelectuais, ou pelo menos os fatores fundamentais dessa tolerância política. De antemão este empreendimento parece pouco proveitoso, pois enquanto na França Pedro Abelardo redige seu diálogo religioso e Pedro, o Venerável, encomenda traduções do Alcorão com estudiosos espanhóis, em Toledo, portanto justamente onde as personagens literárias de Abelardo de fato se encontram em pessoa, aparentemente não se percebe nenhuma disputa intelectual entre as religiões. Diferentemente do caso dos decretos reais a favor da população muçulmana e judaica quase nada nos foi transmitido desse tempo em termos de disputas intelectuais explícitas entre judeus, cristãos e muçulmanos.

As explicações aqui apresentadas a respeito de Ibrahim Ibn David [original latino: Abraham Ibn Daud; nt. dos tradutores] e Domingo Gundisalvo [original latino: Dominicus Gundissalinus; nt. dos tradutores] pretendem demonstrar que, mesmo assim, existiu tal diálogo, se bem que não tão explícito ainda, o qual deve ser definido mais de perto na sua peculiaridade. Ambos, Ibrahim e Gundisalvo, geralmente são vinculados à assim chamada Escola de Tradutores de Toledo.³ Ibrahim nasceu provavelmente pela volta

Paris 1992, especialmente os artigos de Jean-Pierre Molénat, Maria Jesús Rubiera Mata e Pilar León Tello, pp. 93-137, como explicitamente Pilar León Tello, *Los judios de Toledo*, 2 vol., Madri 1979, aqui especialmente vol.I, pp. 25-56.

³ A existência de um contexto escolar conjunto sempre tem sido contestado, assim ultimamente por Serafin Vegas González, *La Escuela de Tradutores de Toledo en la Historia Del Pensamento*, Toledo 1997, especialmente pp. 11-25. No entanto, com relação às explicações apresentadas isto é insignificante; o conceito de Escola é utilizado aqui como em outros casos, como por exemplo, no da Escola de Chartres, num sentido amplo.

do ano de 1100 em Toledo; entretanto, fez seus estudos em Córdoba, a assim chamada Bagdá do ocidente, com seu tio Baruc Ibn Albalia, o qual não apenas o introduziu na Escritura e na tradição rabínica, como o instruiu profundamente em sabedoria grega. Depois que os Almóadas, os quais apresentaram - ao contrário de seus antecessores os Almorávidas - uma atitude antes hostil diante das outras religiões, se apossaram de Córdoba, Ibrahim fugiu, como muitos de seus contemporâneos, a Toledo cristã por volta do ano de 1148. Aqui surgem cerca de 1161 as duas obras principais do estudioso judeu: o *Livro da Tradição* (*Sefer há-Kabbalah*) e o *Livro da Fé subime* (*Emunah ramah*), o último originalmente redigido em língua árabe, hoje, porém, somente preservado em traduções hebraicas⁴. A nossa segunda personagem, o Arquidiácono Cuéllae Domingo Gundisalvo, parece ter colaborado com a Escola de Tradutores de Toledo na segunda metade do século XII, onde traduziu uma série de obras filosóficas importantes da língua árabe para o latim: como os escritos da teoria do conhecimento de al-Kindis, a divisão das ciências de al-Farabi, a *Metafísica* de Avicena e seu tratado *De anima*. O último foi traduzido por Gundisalvo junto com um certo Avendauth, isto é a forma latina de Ibn David, que muito provavelmente é o mesmo Ibrahim Ibn David⁵. Depois falaremos mais disso. Além das traduções, Gundisalvo também redigiu significantes obras próprias; à frente de todas, o tratado bem conhecido *De divisione philosophiae*⁶.

⁴ A respeito de vida e obra de Ibrahim Ibn David confira a introdução detalhada de Gerson D. Cohen em sua edição e tradução do *Sefer*. Veja IBRAHIM IBN DAVID, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah)*, Philadelphia 1967, pp. VIII-LXII. Esta obra também está disponível numa nova tradução espanhola como *Libro de la tradición*, tradução espanhola de Lola Ferre, Barcelona 1990.

⁵ Esta tese foi lançada primeiramente por MARIE THÉRÈSE D'ALVERNY, "Avendauth?", in: *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, 2 vol., Barcelona 1954 e 1956, vol. I, pp.19-43.

⁶ Veja detalhadamente a respeito do Arquidiácono de Toledo, A. FIDORA, *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus – Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, Berlin, 2003.

Em seguida serão demonstradas primeiro as premissas de um diálogo das religiões nas respectivas obras dos dois estudiosos, para depois mostrar, num segundo passo, como esse diálogo no trabalho filosófico em conjunto aconteceu ou poderia ter acontecido na Escola de Tradutores.

II. Premissas de um diálogo das religiões em Ibrahim Ibn David

Manuel Alonso, talvez um dos melhores conhecedores da Escola de Tradutores de Toledo, tem apresentado Ibrahim como um defensor inteiramente intransigente da religião judaica e por isso considera fora de questão sua colaboração na Escola de Tradutores⁷. Para isso ele se baseia sobretudo no seu *Livro da Tradição*, uma crônica judaica que Ibrahim redigiu por ocasião da disputa com os já mencionados Caraítas, seita judaica que questionava a autoridade da tradição rabínica. Perante esses Ibrahim assinala que a religião judaica possui seu critério de verdade exatamente na continuidade das ensinamentos rabínicos com a revelação. Considera-se esse livro isoladamente; de fato, poderia surgir a impressão de um discurso intrajudaico, o qual está imunizado diante de questionamentos de outras religiões. Com razão Alonso adverte que Ibrahim, repetidas vezes, parece aqui negar a fé cristã claramente, assim, por exemplo, quando ele trata da pessoa histórica de Jesus Cristo, constatando que este não nasceu nos tempos de Herodes e sim 100 anos antes⁸. Com isso a verdade dos evangelhos é questionada e com ela toda a fé cristã no seu conjunto é privada de uma base confiável. E de fato, se ficasse por isso mesmo, religião judaica e cristã estariam irreconciliavelmente opostas em Ibrahim quanto ao seu insistir na sua própria tradição, tal como descrito por Alonso.

⁷ Cf. o artigo de MANUEL ALONSO, “El traductor y prologuista del *Sextus naturalis*”, in: *Al-Andalus* 26 (1961), pp. 1-35, com o qual reage especialmente tese de d’Alverny.

⁸ Veja ABRAHAM IBN DAVID, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer há-Qabbalah)*, op. cit., p. 22, como a respeito MANUEL ALONSO, “El traductor...”, op. cit., pp. 16-21.

No entanto, o *Livro da Tradição* justamente não pode ser considerado independentemente da segunda obra de Ibrahim, o *Livro da Fé sublime*, mas o fato de que ambas surgem cerca de 1160 torna mais do que verossímil que elas foram concebidas como duas partes da mesma obra. O título completo desta obra, que ao mesmo tempo anuncia seu programa, é: “O livro ‘fé sublime’, o qual traz concordância entre religião e filosofia”⁹. E repetidas vezes Ibrahim nele assinala a compatibilidade de filosofia e religião judaica, até a necessidade de uma penetração filosófica da mesma. Assim consta logo no início do livro:

Pois eu vi que a confusão e a falácia dos pensadores atuais, na presente e noutras questões, provenha porque eles negligenciam o exame dos princípios de sua fé (a israelita) e porque não buscam a concordância apropriada, que existe entre essa e a filosofia verdadeira¹⁰.

Dessa forma, em três livros Ibrahim trata de questões da física, da metafísica e da psicologia em perspectiva aristotélica e avicênica e demonstra, no fim de cada capítulo, a concordância dos filósofos com a verdade revelada através de citações da Escritura¹¹. Isso por si já é um desenvolvimento importante; pense-se apenas, ao contrário, no *Kusari* Yehuda Halevis e sua atitude anti-filosófica.

⁹ Existem duas edições modernas, que são acompanhadas respectivamente de uma tradução alemã e uma inglesa. Nós citamos em seguida segundo a tradução mais antiga, alemã marcando traduções em parte divergentes ou mais precisas do tradutor inglês. A tradução alemã foi publicada pelo título *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, Traduzido e organizado por Simson Weil, Berlin 1919; a inglesa pelo título *The Exalted Faith*, traduzido e organizado por Norbert M. Samuelson, London e Toronto 1986.

¹⁰ ABRAHAM IBN DAVID, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, op.cit., p.3, tradução Samuelson, op. cit., pp. 39-40.

¹¹ Cf. para uma curta interpretação completa de *Fé sublime*, HEINRICH SIMON, “Abraham Ibn Daud – Verdienst und Grenzen”, in: *Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie* 18 (1976), pp. 60-71. Uma análise detalhada da obra fornece T. A. M. FONTAINE, *In Defense of Judaism: Ibrahim Ibn David. Sources and Structures of ‘há-Emunah há-RamahI* (Studia Semítica Neerlandica 26), Assen 1990.

Mas Ibrahim vai mais longe ainda, pois ele não vê a referência da religião à razão filosófica somente inscrita na lei judaica mas também reconhece nisso uma característica invariável de cada religião. Assim, partindo da relação da religião com a razão, Ibrahim desenvolve uma fenomenologia geral da religião, para ressaltar a seguir, em um segundo passo, justamente esta referência das religiões à razão como fundamento de um convívio dessas.

Em parte as religiões consistem meramente em leis gerais, como se expressam os lógicos, ou em leis racionais, segundo a linguagem dos dialéticos; porque suas doutrinas, semelhante aos princípios do pensar, contêm verdades gerais; por exemplo, que a justiça seja boa, a injustiça má, a gratidão ética, a infidelidade antiética; e em parte em tradições, conforme expressão dos lógicos, ou segundo os dialéticos em mandamentos positivos [Samuelson: revealed rules], como, por exemplo, observar o sábado, não comer carne de porco etc. Com relação às leis racionais nenhuma nação se distingue de outra; [...] Por meio dos mandamentos da razão são unidas pessoas que normalmente são dominadas por pontos de vistas os mais diversos, porque com relação àqueles todas as nações concordam. Por isso acontece que no mesmo país as mais diversas associações religiosas, das quais uma até nega a fé transmitida de outra, a declara como mentirosa e nula, podem fundir em um organismo estatal por meio do laço unificador da religião da razão¹².

Portanto, cada religião apoia-se em dois pilares: aquelas afirmações que também admitem serem fundamentadas no discurso filosófico com argumentos racionais, como aquelas que são acessíveis unicamente pela via da revelação e a tradição que a preserva. É digno de nota como Ibn David coloca, em seguida, essas duas categorias de afirmações numa hierarquia valorativa quanto à sua importância com relação à lei judaica. Assim consta no seu capítulo final sobre a filosofia prática:

Pois tudo o que a filosofia prática ensina é dado na Torá de forma mais perfeita [...] Entretanto, ela também contém leis estritamente

¹² ABRAHAM IBN DAVID, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, op.cit., pp. 94-95, tradução Samuelson, op. cit., p. 204.

positivas [Samuelson: revealed comandments]; isto é, mandamentos ordenados por uma sabedoria superior, cujo benefício nos é desconhecido. Pertencem a isto as leis sacrificais, o motivo por que alguns sacrifícios são queimados por inteiro, outros apenas parcialmente [...] A Torá é uma prescrição, a qual é composta de partes distintas, primeiro de regras de fé [Samuelson: faith and its understanding], segundo: de regras de virtude, terceiro: de regras para a vida familiar, quarto: de regras para a vida pública, e quinto: de mandamentos estritamente positivos supremamente fundamentados [Samuelson: comandments that are arranged by wisdom]. Só que [...], nem todas as categorias, tanto subjetiva como objetivamente, de igual importância; mas o fundamento da Torá e sua essência baseia-se, primeiramente, na parte da fé e depois na das virtudes e dos costumes, pois sem estes a ordem no mundo iria acabar e o último sucumbir. Por essa razão, as mais diversas nações quase todas concordam nas leis políticas. [...] Somente aqueles mandamentos, cujas razões nos são obscuras, não assumem degrau destacado na lei¹³.

Aquelas afirmações, portanto, que pela sua justificabilidade racional possuem validade universal para todas as religiões, são para Ibrahim as afirmações mais importantes também da religião judaica¹⁴. As afirmações testemunhadas somente a partir da tradição, entretanto, são para ele em determinado sentido menos importantes. Esta aparente desvalorização, porém, Ibrahim vai suprir em seguida quando ele vai falar que é justamente nestas afirmações que a verdadeira fé se manifesta, a saber, como obediência incondicional diante de Deus. Estas afirmações são menos importantes aqui, para Ibrahim, no sentido em que elas mesmas não conduzem à fé; a obediência incondicional consiste, para ele, no final de um processo de conhecimento, no qual se

¹³ ABRAHAM IBN DAVID, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, op.cit., p. 131, tradução Samuelson, op. cit., p. 263.

¹⁴ T. A. M. FONTAINE, op. cit., p. 234, obviamente está em contradição a esta passagem quando ela a comenta como segue: "Ibn David divides Torah into five áreas, all of which are equally important". Aparentemente ela privou de um "not", como também esclarece o contexto adiante de suas afirmações, quando apenas poucas linhas depois fala da quinta categoria: "Initially Ibn David characterizes this category as the least important of all the parts of the Torah".

comprovou para o fiel a verdade da respectiva religião; mas isso acontece por meio do exame racional da mesma¹⁵.

Com isto também é óbvio qual a importância do *Livro da Tradição* na obra toda de Ibrahim e porque não deve ser lido desvinculado do livro *Fé sublime*. Pois enquanto o livro *Fé sublime* tem como objeto as verdades naturais da religião judaica, Ibn David procura desenvolver um critério de verdade para as verdades sobrenaturais através do conceito da tradição. Para Ibrahim, o caminho de conhecimento da fé, no entanto, conduz das verdades naturais para as verdades sobrenaturais e não inversamente. Por isso o *Livro da Tradição* também não se oferece para o diálogo das religiões, como constatou Alonso, pois este já pressupõe o consentimento à religião. Por outro lado, o livro *Fé sublime*, fornece, sim, essa perspectiva ao tomar a razão filosófica, comum a todos os homens, como critério de verdade da fé e assim se colocar no espaço dividido da filosofia, no qual se torna possível um diálogo das religiões. Sim, longe do “extremismo intolerante”,¹⁶ que Alonso quis perceber, Ibrahim mesmo faz na passagem acima citada a transição da orientação racional de todas as religiões para a tolerância política de Toledo quando fala do “vínculo unificador da religião da razão”.

Ao contrário do que pensava Alonso, da obra de Ibrahim não parecem nascer obstáculos graves para a identificação proposta por Marie-Thérèse d’Alverny, entre Ibrahim Ibn David com aquele Avendauth, o qual traduziu junto com Gundisalvo o escrito *De*

¹⁵ ABRAHAM IBN DAVID, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, op. cit., p. 133, tradução Samuelson, op.cit., p. 265: “E por essa razão é que a quarta categoria dos mandamentos tem [sim] uma preferência das outras três, porque elas geram a obediência incondicional [...] No entanto, eu não quero com isso desmerecer o estudo da ciências [...] Apenas isto quer declarar que um homem assim que tem a certeza que aqui em baixo ocorreu tal revelação; assim que o mesmo se certificou da verdade da missão do profeta [...]; se, além disso, o último trouxe uma lei, a qual em nada contradiz à razão [...] se, digo eu, então, tal profeta fala para sua nação: Deus ordenou ou proibiu a vocês isso ou aquilo, do qual o interpelado não entende a razão e nem a causa, e mesmo assim o acolhe no caminho da fé e da fidelidade; este assim é um verdadeiro fiel”.

¹⁶ MANUEL ALONSO, “El traductor...”, op. cit., p. 25.

anima de Avicena. O teólogo espanhol pensava ser impossível que um judeu estritamente ortodoxo pudesse traduzir uma obra junto com um Arquidiácono cristão para o Arcebispo de Toledo, e assim ligeiramente fez do Avendauth da tradução do livro *De anima* um judeu convertido ao cristianismo.¹⁷ Levando em conta, porém, que este se designa na dedicatória da obra ao Arcebispo de Toledo João como “*Avendauth israelita philosophus*”¹⁸, se torna óbvio, quão pouco a descrição de Alonso está de acordo com o assunto. Em todo caso, o tradutor Avendauth que trabalha com Gundisalvo foi um judeu que designa a si mesmo como filósofo.

III. Premissas de um diálogo das religiões em Domingo Gundisalvo

De modo semelhante ao de Ibrahim, mesmo se não com a mesma expressividade, também para Gundisalvo é característica a tentativa de provar a compatibilidade de filosofia e doutrina cristã.¹⁹ Este esforço se torna especialmente claro nas palavras iniciais de seu *Tractatus de anima*, com o qual não apenas ressalta a necessidade de uma penetração racional das doutrinas do cristianismo, comumente somente cridas, aqui a imortalidade da alma, e sim, ao mesmo tempo, de determinado modo, justifica sua atividade tradutora a partir da língua árabe. Assim consta no início do tratado:

Por essa razão me esforcei a reunir numa coisa só tudo o que achei de explanações racionais nos filósofos referentes à alma. Desse modo, esta obra, a qual ficou desconhecida aos latinos até o presente momento, porque estava escondida apenas nos arquivos gregos e árabes [...], agora foi levada ao conhecimento dos latinos, para que os fiéis, que tão ambiciosamente se esforçam em função

¹⁷ Cf. MANUEL ALONSO, “El traductor...”, op. cit., pp. 25-26.

¹⁸ Cf. Avicenna, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, ed. Simone van Riet, 2 vol., Louvain e Leiden 1968 e 1972, aqui vol. I, p.3: “Iohanni reverentissimo Tolectanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati, Avendauth israelita, philosophus, gratum debitae servitutis obsequium”.

¹⁹ Cf. a respeito das seguintes considerações também meu artigo “Domingo Gundisalvo y la Sagrada Escritura”, in: *Estudios eclesiásticos* 76 (2001), pp. 243-258.

de sua alma, compreendam, não somente pela fé, mas também pela razão, tudo aquilo que precisam saber a respeito dela²⁰.

Gundisalvo adapta esta citação do prólogo, o qual deve ser analisado mais precisamente depois, de sua tradução do livro *De anima*, que ele fez junto com Avendauth. Importante para o presente contexto é que Gundisalvo, fiel à sua intenção no livro *Tractatus* de submeter a alma a um exame puramente filosófico, em seguida, evita todas as referências à Bíblia²¹. Apenas nas últimas páginas do décimo capítulo, isto é, no final da obra, ele se permite recorrer ao Antigo e Novo Testamento, as quais ele introduz com fórmulas como “iuxta illud”, “unde propheta” ou “Apostolus testatur”²², justamente para comprovar com a Sagrada Escritura a concordância de tudo aquilo que antes expôs a partir da perspectiva avicênica e então filosófica. Nunca, porém, ele utiliza a Bíblia como premissa de seus argumentos.

Esse procedimento, que lembra a estrutura dos capítulos singulares do livro *Fé sublime*, que no seu final também confirmam o anteriormente dito com citações escriturísticas, pode ser observado em quase todos os tratados do Arquidiácono, os quais argumentam primeiro de forma puramente filosófica, para depois, nos seus finais, demonstrar a concordância do desse modo desenvolvido com a revelação mediante citações do Antigo e Novo Testamento.

²⁰ DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Tractatus de anima*, editado por Joseph Thomas Muckle, in: *Mediaeval Studies* 2 (1940), pp. 23-103, aqui p. 31: “Quae propter quidquid de anima apud philosophos rationabiliter dictum inveni, simul in unum colligere curavi. Opus siquidem latinis hactenus incognitum utpote in archivis graecae et arabicae tantum linguae reconditum [...] ad notitiam latinorum est deductum ut fideles, qui pro anima tam studiose laborant, quid de ipsa sentire debeant, non iam fide tantum, sed etiam ratione comprehendant”.

²¹ Que seja citada a uma exceção: nas páginas 58 e 59 Gundisalvo cita a Bíblia duas vezes. Porém, o tema aqui discutido representa um excursus cosmológico, o qual não tem nenhuma influência imediata à argumentação principal, a saber, a prova da imortalidade da alma.

²² DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Tractatus de anima*, op. cit., p. 100.

Uma constelação particularmente complexa, a qual resulta como consequência desse procedimento, se encontra no escrito cosmológico de Gundisalvo *De processione mundi*²³. Neste, Gundisalvo desenvolve primeiramente a seguinte doutrina filosófica da criação: Em primeiro lugar ele mostra que o ser da causa primeira há de ser não apenas possível, mas necessário; em seguida, ele argumenta em favor da unicidade e imobilidade da causa primeira e identifica esta, no final das contas, com Deus. Finalmente ele caracteriza os dois componentes originais da realidade, que são unidos pela causa primeira: matéria e forma. Estes dois e sua composição são, segundo Gundisalvo, o objeto da *creatio ex nihilo*. Depois que ele assim desenvolveu de forma puramente filosófica, à base de Ibn Gabirol, sua posição cosmológica, dando grande ênfase à simultaneidade da criação de forma e matéria, ele a confronta no último terço de seu escrito com a Bíblia e sua descrição da criação a fim de constatar sua concordância com Gn 1,1.

No entanto, ele não chega ao resultado desejado sem dificuldades. Pois primeiro ele recorre a uma interpretação de Gênesis, que ele retoma, assim diz literalmente, dos “teólogos” e que remonta seguramente a Hugo de São Vitor²⁴. Mas o confrade de Gundisalvo, Hugo, entende agora Gn 1,1 de tal maneira que a criação começa com um caos de elementos que ainda são indiferenciados e não-formados. Gundisalvo parafraseia a interpretação de Gênesis por Hugo da seguinte maneira:

Como diz Moisés: ‘No princípio Deus criou céu e terra’ [Gn 1,1], ele queria, que aqui se entendesse por céu e terra a matéria de todo

²³ DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, edição e tradução espanhola de María Jesús Soto Bruna e Concepción Alonso Del Real, Pamplona 1999. Cf. a respeito das preferências dessa edição diante das edições mais antigas de Menéndez Pelayo e Georg Bülow minha resenha in: *Estudios eclesiásticos* 76 (2001), pp. 664-666.

²⁴ Manuel Alonso mostrou que Gundisalvo cita literalmente do livro *De sacramentis christianae fidei* de Hugo, in: *Patrologia Latina* 176, col. 190. Veja MANUEL ALONSO, “Hugo de San Victor, refutado por Domingo Gundisalvo hacia el 1170”, in: *Estudios eclesiásticos* 21 (1947), pp. 209-216.

o céu e de toda a terra, da qual depois foi bem diferenciado pela forma tudo aquilo que primeiramente foi criado simultaneamente nesta [isto é, da matéria] pelo existente²⁵.

Conforme a interpretação do mestre cristão Hugo, portanto, as palavras de Moisés indicam a criação prévia da matéria, que representaria o caos, ao qual se aplicariam posteriormente as formas. O processo da criação teria, assim, duas fases: a criação da matéria e a formatação desse caos. Gundisalvo se opõe a essa interpretação do ato da criação em Gênesis energicamente, sendo que ele introduz sua contestação da mesma significativamente com as palavras “*sed secundum philosophos*”, nomeadamente Ibn Gabirol, mas também Ibrahim Ibn David como mostrou Alonso.²⁶ Na sua argumentação filosófica subsequente, que não pode ser retrçada aqui em todas as suas minúcias, Gundisalvo tenta mostrar que o próprio conceito do caos é que já pressupõe a composição de forma e matéria. Pois se por caos se entende a mistura dos elementos (*permixtio elementorum*), isto iria significar ao mesmo tempo sua determinação pelas formas, pois os elementos já seriam compostos de forma e matéria. Disso ele conclui que não há um caos *sensu strictu* como afirmado dos teólogos mencionados, e sim que forma e matéria foram criadas simultaneamente.

Mesmo assim isso não prejudica de forma alguma a validade do relato bíblico da criação de Gn 1,1; ao contrário, ela é limitada a um exame crítico da interpretação do mesmo pelo confrade de Gundisalvo, Hugo. Pois entendido corretamente, para o Arquidiácono, os versículos de Gênesis em questão de forma alguma afirmam a criação sucessiva de matéria e forma, mesmo que isso poderia parecer assim *prima facie*. Segundo Gundisalvo

²⁵ DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, op. cit., p. 188: “Ubi cum Moises dicit: ‘In principio creavit deus caelum et terram’ [Gen. 1,1], per caelum et terram omnium caelestium terrestriumque materiam hoc loco voluit intelligi, de qua consequenter postea per formam distincta sunt, quae in ipsa prius per essentiam simul creata sunt”.

²⁶ Cf. a apresentação convincente de MANUEL ALONSO, “Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo: El *De processione mundi* de Gundisalvo y el K. al-‘qida al-rafi’ a de Ibrahim Ibn David”, in *Al-Andalus* 11 (1946), pp. 159-173.

apenas se trata de um problema da linguagem, a qual não permite expressar a simultaneidade:

Mesmo se Moisés mencionou primeiro o céu e a terra, depois a luz [...], ele queria, mesmo assim, que a seqüência, pela qual as criaturas são apresentadas, não fossa entendida como [válida] para a própria criação. Pois o que entrou no ser simultaneamente e sem tempo, não pode ser expresso simultaneamente e sem tempo²⁷.

Esta consideração da filosofia da linguagem lembra de maneira surpreendente uma passagem do livro *Fé sublime* de Ibn David; aí diz:

Falando dessa seqüência [de matéria e forma], não estou afirmando com isso, que Deus criou, de fato, uma matéria sem forma [...], e sim entendemos por essa seqüência que pensamos a mesma assim, mas não que seu devir no tempo se deu de modo separado [Samuelson: Indeed, we mean that this order is the case for the intellect «but» not temporally]²⁸.

Reportando a esta consideração de Ibrahim e aplicando-a à sua exegese, Gundisalvo chega à conclusão de que o relato veterotestamentário da criação não contradiz a concepção cosmológica de uma criação simultânea de matéria e forma no sentido de Ibn Gabirol. Pelo contrario, ambas as posições estão de acordo, o que Gundisalvo sublinha através do seguinte versículo 18,1 do Sirácida: “Com isso a Sagrada Escritura concorda (*consonat*), quando diz: ‘Aquele que vive na eternidade, criou tudo simultaneamente’”²⁹.

²⁷ DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, op. cit., p. 212? : “Quamvis ergo Moises prius norminavit daelum et terram, deinde lucem [...], ordo tamen, quo creata narrantur, in creando non intelligitur. Quae enim simul sine tempo ad esse pdodierunt, simul dici sine tempore non potuerunt. Omnis syllaba tempus habet”.

²⁸ ABRAHAM IBN DAVID, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, op.cit., p.15, tradução Samuelson, op. cit., p. 62.

²⁹ DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, op. cit., p. 212: “Cui consonat Divina Scriptura quae dicit: Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.” (Eclo 1,18).

Esta última citação não apenas confirma a posição do Arquidiácono a respeito da simultaneidade da criação; muito mais importante para o presente contexto é que ela oferece uma tomada de posição clara sobre a concordância entre argumentação filosófica e exegese. A relação destas é descrita através da graciosa metáfora de uma principal “consonância” (*consonat*): assim como as vozes de dois cantores se unem numa única canção assim também filosofia e teologia alcançam os mesmos resultados, embora se alimentem de fontes distintas. Assim deve ser constatado para Gundisalvo: a teologia cristã, entendida como a reta interpretação da Sagrada Escritura, afinal de contas, não pode contradizer os resultados da filosofia, pois entre as duas ciências existe uma “consonância” fundamental com relação aos seus resultados. Através disso, no entanto, a filosofia se torna o critério de correção para a reta compreensão da fé; mas, repare-se bem, não no sentido de que ela própria constitui a verdade da fé, porém ela permite verificar as pretensões de verdade da fé.

Com relação à filosofia judaica e árabe, isto significa que a autoridade dos teólogos cristãos em Gundisalvo a princípio não significa um obstáculo para sua recepção; pelo contrário, até pode se dar o caso, como aquele descrito de Hugo de São Vitor de um lado, e Ibn Gabirol e Ibn David do outro, no qual dois sábios judeus obtêm razão diante de um cristão. Quando se trata da compreensão adequada da Escritura, como este caso ilustra, a autoridade suprema de interpretação não está reservada a determinado grupo religioso, seja judeu, cristão ou muçulmano, mas ela está na argumentação racional, quer dizer, na interpretação filosoficamente fundamentada da mesma. Portanto, também vale dizer, a respeito de Gundisalvo, que religião e razão filosófica hão de ser relacionadas uma a outra, para que as pretensões de verdade da revelação e sua interpretação sejam postas à discussão no espaço público da razão filosófica, para aí serem decididas num discurso filosófico.

IV. O projeto da tradução das obras de Avicena como diálogo das religiões

O caráter específico do diálogo entre as religiões que assim está se traçando em Ibrahim Ibn David e Domingo Gundisalvo consiste, portanto, no recurso consciente à razão filosófica como fundamento do diálogo em comum. O diálogo das religiões em Toledo não acontece, então, imediatamente entre os representantes das diversas religiões, mas ele acontece no espaço da filosofia, mais precisamente, assim eu gostaria de afirmar, no campo das traduções produzidas na Escola dos Tradutores de Toledo.

Já se fez referência várias vezes à tradução em conjunto do escrito de Avicena *De anima*, realizada por Avendauth, isto é, Ibn David e Gundisalvo; também a questão da identidade deste Ibn David com Ibrahim Ibn David foi mencionada neste contexto. Com base nas informações que temos, essa identidade não pode ser historicamente decidida de forma definitiva, mas a tese de d'Alverny³⁰ possui uma plausibilidade incontestável³¹. E isto não apenas, porque podem ser reconhecidas paralelas claras entre a filosofia avicénizante de Ibrahim Ibn David e a autocompreensão do tradutor Ibn David como “*israelita, philosophus*”; mas

³⁰ O artigo “Avendauth?” de D'Alverny, já citado na nota 5, foi recebido positivamente também por conhecedores da filosofia de Ibrahim Ibn David; veja sobretudo Gerson D. Cohen em sua introdução a Ibrahim Ibn David, *A Critical Edition with a Translation na Notes of the Book of Tradition (Sefer há-Qabbalah)*, op. cit., p. XXVII-XXVIII, como T. A. M. FONTAINE, op. cit., pp. 262-263.

³¹ Isso não pode ser afirmado das explicações de Richard Lemays; pelo contrário, ele endossa inteiramente acrítico a trabalho mais antigos, como sobretudo a tese de Amable Jourdain de um “João Avendauth”, a qual, por sua vez, baseia em cima de um mal-entendido da dedicatória de *De anima* de Avendauth para o Arcebispo João. Levando à frente essa construção, logo Lemay imagina mais constelações, nas quais Avendauth seria idêntico com outros tradutores, à frente de todos com João de Sevilla e João Hispano. Cf. RICHARD LEMAY, “De la scolastique à l'histoire par l'ê truchment de la philologie: itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam”, in: B. SCARCIA AMORETTI (Org.), *La diffusione delle scienze islamiche nel médio evo europeo*, Rom 1987, p. 399-535, especialmente p. 408-427.

sobretudo também porque Gundisalvo não apenas colaborou muito evidentemente com um certo Ibn David, mas porque além disso conhece e utiliza numerosas passagens justamente do livro *Fé sublime* de Ibrahim Ibn David, especialmente do primeiro livro³². Mas mesmo se Ibrahim Ibn David e Avendauth fossem duas pessoas distintas, é assim que do projeto de tradução de Avendauth ecoa o mesmo espírito que nas obras de Ibrahim Ibn David, sim isso pode ser considerado como que a consequência das considerações feitas até agora sobre o diálogo filosófico das religiões.

A tradução conjunta do judeu Avendauth e do cristão Gundisalvo do livro *De anima*, a qual pretende ser apresentada aqui como contribuição para o diálogo das religiões de Toledo, por sua vez só representa um recorte da intenção toda de Avendauth. Anteriormente, este já tinha traduzido para o latim o prólogo de Guzgani ao escrito *al-Shifa* de Avicena, provavelmente para o Arcebispo de Toledo, cujo nome não é mencionado, colocando na sua dedicatória, mais uma vez, a tradução desta parte no contexto maior de sua intenção, isto é, na de Avendauth, de uma tradução completa da enciclopédia de Avicena:

Palavras do judeu Avendauth: na intenção de interessar vosso espírito estudioso para a tradução do livro de Avicena, que este chama de *Shifa*, que quer dizer convalescença, me esforcei a traduzir, para sua alteza, alguns capítulos dele do árabe para a língua latina que esse [isto é, o autor] no início do livro põe à frente do livro [do capítulo] da lógica e nos quais ele descreve o objetivo geral³³.

³² Cf. Manuel Alonso, trabalho citado na nota 26. Nesse não é mencionado *a creatio mediante intelligentia*, a qual Gundisalvo desenvolve no livro *De processe mundi*, op. cit., p. 220, e que ele podia encontrar também em Ibrahim (*Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, op. cit, p. 80, tradução Samuelson, p. 173).

³³ Esse prólogo é editado em Alexander Birkenmajer, “Avicenna et Roger Bacon”, in: *Revue néo-scholastique* 36 (1934), pp. 308-320, aqui p. 314: “Verba Avendauth israelitae: Studiosam animam vostram ad appetitum translationis libri Avicennae, quem *Asschife* id est *Sufficienciam* nuncupuit, invitare cupiens, quaedam capitula intenionum universalium, quae lógico negotio praeposuit in

Desse projeto emerge a tradução da *Isagoge* de Avicena³⁴ por Avendauth, possivelmente a tradução anônima do terceiro livro de sua *Libri naturales*³⁵ como o sexto livro de sua *Libri naturales*, o qual nos interessa aqui: *De anima*.

Mas o que pretende Avendauth, um filósofo judeu, com esse projeto tão amplamente concebido? Na dedicatória à tradução mencionada por último, isto é, do livro *de anima*, para o Arcebispo de Toledo João, agora, porém, mencionado nominalmente, Avendauth pinta uma imagem sombria de seu tempo, no qual as pessoas teriam se entregue completamente ao conhecimento sensual e não teriam mais reconhecido a sua alma e, portanto, a si mesmo de tal jeito que, afinal das contas, nem podiam mais amar a Deus. É assim que acontece, escreve ele, que

as pessoas que se entregaram à sensualidade, ou acreditam que a alma não exista, ou muitos, quando vislumbram a sua existência a partir do movimento do corpo, recebem seu quê e o como da fé; somente poucos, porém, são convencidos disso por argumentos da razão [...] Por isso, então, meu Senhor, me dediquei à realização de Vossa encomenda, de traduzir este livro do filósofo Avicena sobre a alma, para mostrar aos latinos através de sua generosidade e de meu trabalho, o que até agora não conheceram dessa forma, justamente comprovar através de argumentos óbvios da razão, que a alma existe e o quê e como ela é segundo sua essência e seu efeito³⁶.

principio istius libri, dominationi vestrae curavi in latinum eloquium ex arábico transmutare”.

³⁴ Esta obra é preservada, por exemplo, na Hs. Vat. lat. 4428 romana, onde diz: “Capitulum de universalibus translatum ab Avendauth de Libro Avicennae de Logico”.

³⁵ Assim, pelo menos, MANUEL ALONSO, “Traducciones Del árabe al latin de Juan Hispano (Ibn Dawud)”, in: *Al-Andalus* 17 (1952), pp. 129-151, aqui pp. 150-151.

³⁶ Avicenna, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, op. cit., pp. 3-4: “Unde homines sensibus dediti, aut animam nihil esse credunt, aut si forte es motum corporis eam esse coniciunt, quid vel qualis sit plerique fide tenent, sed pauci ratione convincunt. [...] Quapropter nissum vestrum, Domine, de transeferendo libro Avicennae philosophi de anima, effectui mancipare curavi, ut vestro munere et meo labore, Latinis fieret certum, quod hactenus existit incognitum, scilicet na

A paralela parcialmente literal às palavras iniciais anteriormente citadas do livro *Tractatus de anima* de Gundisalvo, é óbvia. Gundisalvo reporta diretamente a essa dedicatória. Mas somente da boca de um sábio judeu esta tarefa da penetração racional dos conteúdos da fé, que justamente não devem ser apenas cridos mas também conscientemente sabidos, mostra todo seu alcance. Afinal de contas, não poderia ser sem relevância para um sábio judeu, se os cristãos apenas crêem a sua fé ou a também sabem? Alias, porque um sábio judeu deveria fornecer, mais ainda, argumentos para a consolidação da fé cristã? Essas são as interrogações às quais também Alonso se propôs e as quais o levaram à mencionada conclusão que o tradutor Ibn David só poderia ser um judeu convertido ao cristianismo.

Entretanto, esta paradoxia aparente na verdade apenas é a consequência do anteriormente explanado; e isso no sentido de que essas traduções de um filósofo judeu da língua árabe queriam representar uma contribuição para o discurso filosófico das religiões. O islã já havia experimentado sua racionalização com os escritos de al-Kindi até Avicena; Ibrahim ibn David apresenta um programa semelhante para o mundo judeu com seu livro *Fé sublime*; e ele e Gundisalvo, agora, por meio das traduções da língua árabe para o latim tentam percorrer este caminho para o cristianismo. Pois somente dessa maneira é que o cristianismo pode, na visão dos dois sábios, entrar em um discurso com as outras religiões³⁷.

O recurso à filosofia, sobretudo ao Aristóteles intermediado por Avicena, se torna assim garantia de uma linguagem comum das religiões. E isto não apenas no sentido externo, que aqui são superadas barreiras lingüísticas e estudiosos de diferente

sit anima, et quid et qualis sit secundum essentiam et effectum, rationibus verissimis comprobatum”.

³⁷ Uma interpretação excelente da dedicatória no sentido de tentativa de racionalização da cultura cristã, mesmo sem referência direta à contribuição do mesmo para o diálogo das religiões, fornece SERAFIN VEGAS GONZÁLEZ, “La transmisión de la filosofía en el medievo cristiano: el prólogo de Avendeuth”, in: *Revista española de filosofía medieval* 7 (2000), pp. 115-125.

proveniência religiosa trabalham juntos num projeto comum - assim a Escola de Tradução é costumeiramente apreciada. Antes é decisivo que este trabalho de tradução transconfessional não tenha por objeto textos quaisquer, e sim que os tradutores compreendam seu trabalho como contribuição para o esclarecimento dos fundamentos das religiões, o qual os liga para além de todas as diferenças quanto às suas respectivas confissões em um projeto conjunto de uma razão que examina criticamente.

O trabalho *filosófico* de tradução, e especialmente a pretensão de uma transferência inteira da Suma filosófica de Avicena, portanto, é aquele lugar no qual começa o diálogo das religiões em Toledo, e justamente não como diálogo das autoridades e tradições, tal como se conhece de outras apologias, mas enquanto [diálogo] explicitamente filosófico.

Isto também explica a observação feita no início, que em Toledo não se observam diálogos explícitos das religiões, pois estes são como que implicados no trabalho filosófico. Acrescenta-se, que aqui, sem dúvida, ainda não se trata de um diálogo filosófico das religiões plenamente desenvolvido; este, pelo contrário, em Toledo se encontra ainda no seu início. Apenas mais de cem anos depois, em Raimundus Lullus (1232-1316), este tipo de um discurso filosófico das religiões deveria alcançar sua grande forma sistemática. Pois o que em Toledo ainda parece ser, antes, mais programa do que realidade, a saber, a recorrência a razão e filosofia como critério para a avaliação das pretensões concorrentes de verdade das religiões, será realizado de conteúdo somente em Lullus, por ele, sob este aspecto, pôr literalmente a disposição os conteúdos cristãos centrais de fé, antes de tudo, Trindade e Encarnação.

Apesar dessa restrição de alcance do diálogo de Toledo descrito, pode ser mantido como resultado destas explanações, que à inicialmente descrita e muita citada tolerância política em Toledo também corresponde uma tolerância e disposição intelectual de diálogo. Repetidas vez foi alertado criticamente à aplicação do conceito da tolerância ao ambiente de Toledo, porque, como se diz

geralmente, “tolerância” na idade média haveria de ser principalmente entendida como inteiramente diferente das nossas idéias, isto é, no máximo no sentido de coexistência pacífica³⁸. Em contrapartida, espero ter demonstrado que, ao menos no que diz respeito às relações intelectuais em Toledo, que isso certamente representa uma compreensão reducionista. Certamente haverá de se fazer certas restrições com relação à tolerância de Toledo, e isso de maneira especial também em relação à tolerância política, quando, por exemplo, se pensa nas repetidas agressões justamente contra a população judaica, das quais também Ibrahim se diz ter se tornado vítima. No entanto, ao mesmo tempo, começa a emergir, aqui em Toledo, uma compreensão do discurso da religião intermediado pela filosofia, a qual não perdeu nada de sua validade:

O Projeto que se concretizava na Escola de Tradutores de Toledo com Ibn David e Gundisalvo de um discurso racional das religiões [realizado] pelo fio condutor de uma razão examinando criticamente as pretensões de verdade das religiões também permanece norteador para as discussões hodiernas em torno das concorrentes pretensões de inteligibilidade da verdade de um lado, e de pluralismo, isto é, de tolerância, do outro³⁹.

**Alexander Fidora*

Doutor em Filosofia Medieval pela Johann-Wolfgang-Goethe Universitaet, Frankfurt/Alemanha, onde trabalha como pesquisador.

(Traduzido do Alemão por:

Michael Kosubek, Graduado em Teologia, Prof. do ITEP/ICRE;
Michael Becker, Graduado em Teologia, Mestre em Pedagogia, Prof. do ITEP/ICRE).

³⁸ Cf. por exemplo, as contribuições críticas de Maria Jesús Rubiera Mata e Mikel de Epalza na já referida coleção de Louis Cardillac (Org.), op. cit., pp. 102-111 e pp. 241-251.

³⁹ Cf. com relação ao debate contemporâneo, por exemplo, MATTHIAS LUTZ-BACHMANN “Der eine Gott und die vielen Götter: Monoyheistischer Wahrheitsanspruch versus ‘postmoderne Toleranz’”, in: MATTHIAS LUTZ-BACHMANN U. ANDREAS HÖLCSCHER (Org.), *Gottesnamen: Gott im Bekenntnis der Christen*, Berlin 1992, pp. 193-205, aqui especialmente p. 203.